

Российское философское общество
Общество русской философии при Украинском философском фонде
Санкт-Петербургский государственный экономический университет
Гуманитарный факультет
Кафедра философии
Московский государственный
институт международных отношений МИД России
Кафедра философии

**ТВОРЧЕСТВО
КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СТИХИЯ:
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ
В СОВРЕМЕННОМ
СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
СБОРНИК СТАТЕЙ**

Под редакцией Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой

ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2019

ББК 71.0
Т28

Т28 **Творчество** как национальная стихия: общее и особенное в современном социокультурном пространстве : сборник статей / под ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2019. – 342 с.

ISBN 978-5-7310-4768-5

Сборник статей составлен по итогам пятой международной научной конференции, состоявшейся 1–3 июля 2019 г. на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета под эгидой Российского философского общества и Общества русской философии при Украинском философском фонде, и отражает многоаспектные проблемы творчества человека с учетом специфики национальной культуры. В статьях концептуализируется понимание природы и сущности творческой деятельности, а также соотношение национального и общечеловеческого в контексте динамики основных элементов культуры.

Creativity as a national element: general and special in the modern socio-cultural space : collection of articles / ed. by G. E. Alyaev, O. D. Masloboeva. – SPb. : Publishing House of SPbSUE, 2019. – 342 p.

The collection of articles reflects the content of the Fifth international scientific conference «Creativity as a national element: common and special in the modern socio-cultural space», which took place on July 1–3, 2019 at the St. Petersburg state University of Economics under the auspices of the Russian philosophical society and the Society of Russian philosophy at the Ukrainian philosophical Foundation. There are reflected the multifaceted problems of human creativity with the specifics of national culture in the collection. The articles conceptualize the understanding of the nature and essence of creative activity, as well as the relation of national and universal in the context of the dynamics of the main elements of culture.

The collection is useful to all who is interested in philosophical problems of creativity and seeks for the development of their own creative potential for the Homeland benefit.

LBC 71.0

ISBN 978-5-7310-4768-5

© Аляев Г. Е., Маслобоева О. Д. (ред.), 2019
© Издательство СПбГЭУ, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

I. Метафизические основания творческого процесса

Антушев И. И. Творчество в эпоху глобальной информатизации: стихия или алгоритм?.....	5
Бирич И. А. Признаки творческих способностей человека в контексте их универсальности.....	16
Волик Н. Г. Бытийная реальность современной Украины сквозь призму истории и культуры.....	26
Глаголев В. С. Антропологическое измерение творческого процесса.....	36
Голенков С. И. Творчество в эпоху разумных машин.....	44
Ермилов К. А. Возможность субъективности: творчество и утверждение в философии В.В. Розанова.....	54
Ищенко Е. Н. Понимание (в) медиареальности: поиски оснований философской теории интерпретации.....	58
Краснухина Е. К. Универсализм цивилизации против сингуляризма национальной культуры.....	68
Мухина С. Х. Творчество как путь в горизонте русской культуры и национального самосознания.....	82
Пигров К. С. Аксиологические паттерны современного творчества: между призванием и профессией. Исторический подход.....	91
Савич И. М. Жизнь как творчество, творчество как необходимость.....	102
Силантьева М. В. Парадоксы глобальной идентичности в контексте международных отношений.....	111
Суходуб Т. Д. Особенное и общее в современной культуре (или размышление о том, может ли быть «глобальный мир» <i>миром</i> ?).....	122
Трофимова Е. А. Русский космизм как ресурс преодоления европоцентризма.....	133
Шабанов Л. В. Культурно-коммуникативный контекст фронта Чистилища как пример компенсации третьим элементом конфликта архетипов Рая и Ада.....	141
Шаповал В. Н. Генезис и формообразования духовной культуры.....	149
Штырбул В. Ю. ANT – творческая лаборатория для исследования социума..	160
Юренков В. В. Истина и манипуляция массовым сознанием в техногенном обществе.....	171

Яковлев В. А. Креативность цифровой культуры	177
Яковлева Л. Е. Общее и особенное в национальном философском творчестве Испании и России.....	188

II. Смысловая стихия художественно-эстетического творчества

Браверман Л. А. Истоки русского постмодернизма	196
Желтикова И. В. Видение будущего: визуальная составляющая образов будущего	206
Кузнецова Т. В. «Творческий профиль народа»: проблемы национальной специфики	219
Манакова М. В. Психологические особенности субъектности студентов в период обучения в педагогическом вузе.....	228
Панфилова М. И. Образы и смыслы русской Италии	237
Петинова М. А. Время, запечатленное в музыке и социофилософские вопросы творчества	249
Плащиенкова З., Ковалева Т. В. Философские воззрения врачей-писателей России и Словакии в XX в.: печать времени и характер их творчества ...	263
Сухомлинова В. В. Китайская концепция творчества как «нанесения узора поверх узора» с целью духовного совершенствования	272
Тукаева Р. А. Современное искусство: синтез техники и творчества	282
Тукаева Р. А., Ахмерова А. А. Кинематограф как один из видов творчества	291

III. Предпринимательское творчество как основа экономического развития: общее и особенное в хозяйственной стратегии разных стран

Пигрова Е. К. Роль гендерного фактора в предпринимательской инициативе: общее и особенное в экономическом пространстве России и Испании	299
Радченко М. А. Творческая деятельность vs креативные практики: подмена понятий в условиях рынка	313
Ушанков В. А. Творчество в познании вообще и в экономической науке в частности.....	319
Яковлева Л. Ю. Производство атмосферы доверия в медиагородском пространстве	331

I

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Антюшев Иван Игоревич

Чувашский государственный педагогический университет
имени И. Я. Яковлева, г. Чебоксары
ivan_antyushev@inbox.ru

ТВОРЧЕСТВО В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНОЙ ИНФОРМАТИЗАЦИИ: СТИХИЯ ИЛИ АЛГОРИТМ?

Творчество — это не только процесс преобразования мира человеком, но и первичная установка, обуславливающая стремление мыслящего субъекта к совершенствованию окружающей действительности. Однако чем же оно является на самом деле — необузданной стихией или упорядоченным алгоритмом? Особо актуальной данная дилемма становится в свете становления общества глобальной информатизации, сопряженного с интенсивным развитием технологий искусственного интеллекта. Чтобы ответить на поставленный вопрос, автор осуществляет анализ основных этапов, через которые проходит человек при совершении своих творческих актов.

Ключевые слова: творчество, информационное общество, искусственный интеллект, теория симуляции, органицизм.

Antyushev Ivan Igorevich

I. Yakovlev Chuvash State Pedagogical University
ivan_antyushev@inbox.ru

CREATIVITY IN THE INFORMATION AGE: SPONTANEOUS FORCE OR ALGORITHM?

Creativity is the process of transforming the world by humans. This is the primary setting that encourages a person to transform reality. But what is the pure essence of creativity — a spontaneous force or an ordered algorithm? This dilemma is particularly relevant in the Information Age and

against the background of the intensive development of artificial intelligence. The author wants to find the answer for this question and analyzes the main stages of the creativity process.

Keywords: creativity, the Information Age, artificial intelligence, simulation hypothesis, organicism.

Двадцать первый век ознаменовался вступлением человечества в эпоху информационного (постиндустриального) общества. Достигнут значительный технологический прорыв, кардинально изменивший систему социальных взаимодействий и мировоззрение людей. Техника становится не просто безусловным атрибутом человеческой жизни, она включается в коммуникационные процессы в качестве самостоятельного участника. Казавшийся ранее фантастикой мир киберпанка неизбежно воплощается в окружающей нас действительности.

Данные тенденции оказывают значительное влияние на преобразовательскую деятельность человека. Способы ее осуществления постоянно совершенствуются, человек все более оказывается в роли контролера, своеобразного стороннего супервайзера, его непосредственное участие в процессе преобразования реальности в физическом аспекте минимизируется. Роль «рабочей лошадки» [1] в данном процессе отводится искусственному интеллекту — современным высокотехнологичным нейронным сетям, продвинутым программам-алгоритмам и т. д. Глобальный характер информатизации вносит существенные коррективы в жизнь каждого, неуклонно трансформируя первичные установки человека и детерминируя, тем самым, его онтологический статус.

Осмысление феномена творчества при сложившихся обстоятельствах также подвержено деформации. Связано это, прежде всего, с тем, что человек создал себе конкурента в преобразовании мира — искусственный интеллект. Нейронные сети научились «творить»: они создают картины, пишут музыку, иными словами, выполняют те действия, которые в первую очередь вызывают у человека ассоциации с творчеством. Является ли их подобная деятельность творчеством — это отдельный вопрос. Гораздо важнее отметить тот факт, что благодаря данному явлению человек начинает задумываться о перспективах своей творческой активности. Если ранее мы рассматривали творчество как необузданную стихию, обладающую уникальной возможностью заглянуть за горизонты воспринимаемого мира, выйти на транс-

цендентный уровень и познать нечто совершенно новое, то в свете информационного общества подобная перспектива ставится под сомнение. Создав искусственный разум, когнитивные возможности которого принципиально ограничены, человек задумался о том, что и его познавательный потенциал имеет непреодолимые рамки.

Интенсивное развитие информационно-коммуникационных технологий — один из основополагающих аспектов процесса глобализации. Их повсеместная популяризация упрощает жизнь человека, дарует ему возможность быть перманентно включенным в общемировые процессы. Глобальная информатизация существенно ускоряет темпы развития человеческой цивилизации, является превосходным катализатором, стимулирующим активную преобразовательную деятельность людей. С другой стороны, эпоха информационного общества напрямую способствует привнесению значительного комфорта в жизнь человека, что сглаживает острые углы и нивелирует потребность что-либо изменять и преобразовывать. В результате происходит упрочение тенденций к становлению глобального общества потребления, в котором человек вынужден находиться в состоянии «конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе» [2, с. 83].

Разработки в области искусственного интеллекта заставляют ученых вновь обратиться к известному парадоксу Ферми. Отсутствие видимых следов существования и деятельности внеземных цивилизаций наталкивают на мысль о том, что человечество в принципе неспособно их обнаружить в силу ограниченности своего разума. Иными словами, когнитивные способности людей представляют собой упорядоченный алгоритм, не позволяющий разуму человека выйти за допустимые рамки. Если даже гипотетически предположить, что существуют иные формы жизни во Вселенной, не являющиеся по своей природе антропоморфными, человек в их поисках «может рассчитывать только на такие действия, которые включены в нормальную деятельность цивилизации» [3, с. 40]. Более того, «невозможность наблюдения космических чудес заключается в том, что очень трудно обнаружить то, чего не ищут. Если неизвестно, как может выглядеть явление, которое мы ищем, приходится действовать вслепую. Пульсары долго не замечали потому, что никто не подозревал о возможности существования таких быстропеременных объектов» [3, с. 41]. Приведенные выше рассуждения С. Лема не столь пессимистичны, как

это может показаться на первый взгляд. Человек на современном ему этапе технологического развития пусть и не может обнаружить внеземные цивилизации, но это еще не означает того факта, что его разум в принципе не способен осуществить это в дальнейшем. В данном контексте творчество еще не сводится к алгоритму, в нем наоборот видится перспектива осмысления непознанного. Гносеологический оптимизм Лема отчетливо прослеживается в следующей цитате: «Ничто не говорит нам, будто в космосе можно достигнуть абсолютной вершины знания. Скорее, все нам известное свидетельствует о том, что с очередной взятой вершины мы видим следующие, еще не достигнутые» [3, с. 41].

Однако в структуре современной науки сформулированы концепции с куда более мрачными перспективами. В качестве наглядного примера здесь мы можем рассмотреть небезызвестную «гипотезу зоопарка» [4]. Идеи, высказанные ее автором Д. Боллом, в некоторых аспектах созвучны взглядам С. Лема. Прежде всего, это касается вопроса технологического развития человеческой цивилизации на современном этапе. В сравнении с гипотетически высокоразвитыми цивилизациями нашей Вселенной, человечество достаточно примитивно. В свете данной теории человеческое творчество в масштабах Вселенной имеет крайне низкий потенциал даже на современном этапе развития. Оно не наделяется свойствами алгоритма, просто в глобальном масштабе оно крайне незначительно. Однако данный факт вовсе не свидетельствует о бесперспективности творческих актов человека. В будущем, пусть даже очень сильно отдаленном, посредством своей преобразующей деятельности человечество вполне способно обнаружить высокоразвитые внеземные формы жизни. Оптимистичный исход в контексте гипотезы зоопарка как нельзя лучше прослеживается в словах К. Э. Циолковского: «Должно прийти время, когда средняя степень развития человечества окажется достаточной для посещения нас небесными жителями. Не пойдем же мы в гости к волкам, ядовитым змеям или гориллам. Мы их только убиваем. Совершенные же животные небес не хотят то же делать с нами» [5, с. 372].

Уподобление творческой деятельности человека стандартизированному и упорядоченному алгоритму проводится в популярной в современной западной науке гипотезе симуляции. Согласно ее идейному содержанию, человечество — это продукт цифровых технологий

гипотетически существующей высокоразвитой цивилизации. Наша реальность так же искусственна и рукотворна, как и виртуальный мир. Более того, наша Вселенная не единственная, а одна из многих, что исходит из допущения существования Метавселенной в контексте данной теории. Следовательно, творчество человека запрограммировано под строго детерминированные параметры, переустановить которые на данный момент не представляется возможным. Трансцендентного уровня в принципе не существует, то, что нам кажется запредельным, так или иначе входит в допустимые глобальными установками части всеобщей реальности-симуляции. Любое новшество принципиально субъективно, оно уже априори заложено в программный код нашего мироздания. Выход из симуляции человечество не сможет найти до того самого момента, пока оно не сможет осуществить необратимое изменение своей сущности. Основатель данной теории Н. Бостром видит в развитии информационно-коммуникационных технологий и искусственного интеллекта перспективу преодоления человеком реальности-симуляции. Разрыв программных установок симуляции неизбежно будет сопряжен с необратимыми изменениями сущности человека. Данное событие — это точка бифуркации, которая создаст совсем иную цивилизацию «постлюдей» [6, с. 247]. Н. Бостром считает, что стандартное эмпирическое исследование Вселенной, которую мы видим, «лучше всего подскажет нам, как будут действовать наши постчеловеческие создатели, устраивая наш мир. Пересмотр большей части наших убеждений приведет к довольно незначительным и едва заметным результатам — прямо пропорциональным нехватке уверенности в нашей способности понять логику постлюдей. Поэтому правильно понятая истина (то, что мы живем в симуляции), не должна сводить с ума или мешать нам продолжать заниматься своими делами, а также планировать и предсказывать завтрашний день» [7]. Таким образом, творчество в соответствии с гипотезой симуляции будет оставаться алгоритмом все время, пока человек остается человеком.

Итак, мы можем констатировать, что рассмотрение творческой деятельности человека в контексте экстраполяции на ее осмысление идей о разуме-алгоритме, представляется вполне допустимым. Гипотеза симуляции имеет право на существование, ибо опровергнуть ее мы не можем, впрочем, как и доказать. Так что же все-таки есть творчество — неподвластная воле человека стихия или стандартизированный

программный алгоритм? Однозначного и сиюминутного ответа дать не получится. Поэтому, чтобы выяснить, наконец, какова истинная сущность творчества, нам необходимо подробно проанализировать основные этапы мыслительного процесса человека, который мы склонны идентифицировать как творчество.

Творчество — это, в первую очередь, один из неотъемлемых аспектов человеческого мышления. Данный процесс имманентно заложен в структуру сознания, именно творчество, рассматриваемое в качестве активной преобразующей деятельности, является тем самым уникальным компонентом, который детерминирует сущность человека. Творчество — это основное средство, при помощи которого человек преобразует мир по своим потребностям и желаниям, это один из важнейших стимуляторов развития цивилизации в целом. Творческие акты человека детерминируют флуктуации в структуре общемировой системы, посредством их совершения осуществляется глобальный процесс самоорганизации. Вообразить мир без творчества нам не представляется возможным.

С чего же начинается творческий процесс? Основной фактор, стимулирующий человека к творчеству — это столкновение с противоречием. Мы помним, что еще Гегель подробно проанализировал сущность противоречий в контексте диалектики, усмотрев при этом их колоссальную важность для процесса развития в целом. Он справедливо характеризовал противоречие как своеобразный «корень всякого движения и жизненности» [8, с. 520]. Данная интерпретация является лейтмотивом диалектического материализма, в контексте которого особо подчеркивается всеобщность противоречий в структуре бытия. Они предстают перед нами в качестве универсальной закономерности, обуславливающей воспринимаемую реальность. Их роль отнюдь не сводится к мнению о принципиальной ограниченности человеческого разума, они не есть проявление шаблонности мышления, они имманентно заложены в основу восприятия человеком многомерного мира. Противоречие — это катализатор флуктуаций в глобальном масштабе, оно порождает деформацию самоорганизующейся системы, способствуя обретению ею нового состояния. Так, Э. В. Ильенков считает, что разрешение любого противоречия в структуре объективной реальности осуществляется «путем дальнейшего исследования фактической действительности, путем отыскания той другой, новой, высшей формы развития, в которой исходное противо-

речие находит свое действительное, фактическое, эмпирически констатируемое разрешение» [9, с. 72].

Рассмотрение сущности противоречий через призму метафизики вновь направит нас в сторону осмысления творческих актов человека в качестве алгоритмов. Столкновение с противоречиями — это проявление границ когнитивных возможностей разума. Это вовсе не фатально, ибо вопрос о нахождении границы-императива остается открытым. Разум-алгоритм вполне способен совершенствовать свои мыслительные возможности, что позволит разрешить проблему столкновения с противоречиями. Однако его возможности не безграничны, непреодолимый барьер все же существует, просто мы не можем его идентифицировать. Например, Г. С. Альтшуллер указывает на тот факт, что все современные изобретательские идеи «осуществляются по одному из десятка общеизвестных принципов, сопровождаются ограниченным числом повторяющихся приемов» [10, с. 66]. Следовательно, столкновение с противоречием стимулирует человека к осуществлению преобразований, осуществляемых отнюдь не спонтанно или интуитивно, а в соответствии с определенной моделью, общее же количество данных моделей ограничено.

После того, как человек столкнулся с противоречием, он, естественно, реагирует на него. Реакция — вторая стадия творческого процесса, естественный ответ разума на внешний раздражитель. Противоречие — это в своем роде триггер, побуждающий человека сконцентрировать на нем все свое внимание. Непроизвольная реакция на раздражающий фактор имманентно свойственна человеку, она происходит всегда. Это результат непрерывной работы ретикулярного мозга, «мозга ящера», который «буквально берет на себя контроль над нашим разумом и управляет поведением, повелевает телом и побуждает к действию — драться, убежать, оцепенеть, чтобы быть уверенным в самосохранении» [11, с. 51]. Естественно, реагируя на раздражитель, коим выступает противоречие, человек стремится от него избавиться. Здесь получается два варианта — уйти от проблемы или попытаться ее решить. Второй вариант — это путь творчества.

Итак, первые две стадии творческого процесса вполне сочетаются с представлениями о принципиальной ограниченности разума, уподобляя его принципы действия программам-алгоритмам. Единственный аспект, позволяющий придать творчеству стихийный характер — это сущность противоречия вообще. Мы не можем с уверенностью

сказать, что противоречие складывается внутри системы закрытого типа, имеющей непреходимую границу. Мы лишь предполагаем, что структура нашей реальности соотносится с основными положениями теории симуляции. Человек не может с точностью предсказать характер и хронологические координаты противоречий, возникающих у него на пути. Они остаются для него спонтанными флуктуациями, непокорными стихиями.

Творчество — это не просто мыслительный процесс, а проявление свободы человека, веры в то, что действия одного мыслящего субъекта способны оказать глобальное влияние. Деятельность в данном контексте выступает в качестве одного из тех принципов, посредством которого существует наша реальность именно в том виде, какой мы ее себе представляем. Рассматривая систему мира через призму концепции органицизма, мы видим, что его существование обусловлено антиномиями. В свою очередь, активная деятельность человека, его творческие акты — это цементирующий элемент данной системы, фактор, сохраняющий ее равновесие и гармонию. Деятельность — это проявление свободы человека, а свобода, в таком случае — «способ разрешения противоречия между субъективным и объективным факторами. Диалектика субъективного и объективного факторов раскрывается как соотношение слепой силы природы и сознательной силы человека» [12, с. 95].

После того, как человек столкнулся с противоречием и принял решение устранить его посредством своей активной преобразовательной деятельности, он начинает визуализировать желаемый результат. В тот самый момент он еще не видит, каким способом этот результат будет достигнут, в его сознании лишь возникает образ итога его действий, оторванный от процесса его непосредственного достижения. Этот образ как раз и будет являться тем самым аттрактором, в достижении которого человек видит цель своих творческих устремлений. В дальнейшем аттрактор будет стимулировать деятельность человека, определяя при этом ее логические рамки, что лучше всего отражено в цитате К. Прибрама: «Образ конечного результата регулирует поведение так же, как термостат регулирует температуру: на диске прибора закодированы не включение и выключение котла, а лишь пределы допустимой температуры» [13, с. 79].

В контексте концепции органицизма творчество рассматривается как осуществляемый человеком выход за грани установленных рамок,

как вступление в контакт с трансцендентным. Именно подобное действие создает новую идею, дальнейшая реализация которой на практике способна видоизменить самоорганизующуюся систему, направить ее в иное русло. Творчество — это отражение непрерывных флуктуаций в структуре самоорганизующейся системы мира. Творческие порывы спонтанны лишь на этапе столкновения с противоречием, впоследствии они обретают черты осознанной и систематичной проективной деятельности.

Проективная деятельность — это неотъемлемая часть творчества как процесса, проявление свободной воли человека. Не зря в контексте органицизма свобода трактуется как «проективная деятельность социального субъекта, направленная на его самовозрождение и основанная на любви к жизни» [12, с. 161]. Исходя из этого мы должны отметить особенную важность аксиологического аспекта творчества. Мы рассматриваем творчество в качестве прогрессивной преобразующей деятельности, не несущей в ее первоначальном замысле направленности на негативный результат. Благие намерения — вот первичная установка творчества, «целостная направленность сознания в определенную сторону на определенную активность» [14, с. 56]. Мы не можем гарантировать непременно положительного результата творческих устремлений человека, более того, они не всегда будут иметь место быть. Однако нам все же следует разграничивать творческий процесс и устремленность на разрушение, осознанную направленность на необратимо деструктивную деформацию. Следовательно, границы творческой активности мыслящего субъекта определяются, главным образом, двумя критериями: первичной аксиологической установкой на прогрессивный результат и естественными физическими границами возможности осуществления воздействия посредством своей преобразовательной деятельности.

Вот мы и подошли к самому важному вопросу в определении истинной природы творчества, а именно каким же образом достигается его результат. Вот человек строит свои действия по достижению аттрактора на основе моделей-проектов, напоминающих алгоритм. Он знает, чего он хочет добиться, но не знает, как будет выглядеть результат его действий. Это и отличает творчество от производства. Если алгоритм изначально предполагает какой-либо заранее запрограммированный результат, то с творчеством все не так просто. Мы прекрасно помним, что множество открытий в области науки и техники

происходят на первый взгляд спонтанно. Достаточно вспомнить Архимеда или Ньютона. Поэтому мы должны отметить, что краеугольный камень творческого процесса — это спонтанно возникшая идея, интуитивное озарение, которое и есть результат творчества. Подобное состояние наиболее подробно изучено в рамках гештальтпсихологии и детерминируется как «инсайт». Данная дефиниция описывает состояние «спорадического озарения, переживаемого в особые моменты», это «феномен расширения и переструктурирования сознания» [15, с. 90]. Это и есть тот самый момент, когда в голове человека неожиданно рождается идея, позволяющая осознать явление, находившееся ранее за горизонтом восприятия.

Кроме того, мы можем вспомнить, что феномен спонтанного озарения осмысливался еще Эпикуром в качестве «клинамена». Это своеобразный импульс, отклонение, от которого «субъект бросает вызов и детерминированному миру причинно-следственных связей, и стохастическому миру случайностей, позволяя реализоваться стратегиям фатальности» [16, с. 111]. Клинамен дает возможность деформировать состояние сознания, это его точка бифуркации, свидетельство выхода на новый уровень. В этой спонтанности и заключается стихийность и непредсказуемость творчества. Однако мы не можем упускать из вида тот факт, что без предварительной подготовки озарения не произойдет. Если человек не обладает предварительным опытом, он не сможет понять того, что озарение соизволило его посетить. Яблоки падали всегда, и лишь Ньютон осознал, что это результат действия закона всемирного тяготения. Мы не утверждаем, что человек обязательно должен осознавать все предыдущие стадии подготовки к озарению. Зачастую он проходит через них на уровне бессознательного, поэтому инсайт наступает для него столь внезапно.

Таким образом, исследовав все основные этапы творчества как мыслительного процесса, мы можем констатировать, что в его структуре находится место и для алгоритмов, и для спонтанных стихий. Причем, они взаимно целесообразны, в их необходимом единстве и заключается истинная сущность творчества. Одно без другого существовать не может, ибо творческий процесс — это синергичная целостность. Поэтому, на наш взгляд, не следует детерминировать творчество односторонне, единственно верное решение заключается в осмыслении творчества через призму диалектики.

Список литературы

1. Шумский, С. А. Искусственный интеллект: вызовы и угрозы России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/iskusstvennyu-intellekt-vyzovuy-i-ugrozy-rossii/> (Дата обращения: 15.06.2019).
2. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: АСТ, 2011. 288 с.
3. Лем, С. Одиноки ли мы в космосе? / С. Лем; пер. с пол. Б. Пановкина // Знание — сила, 1997. № 7. С. 40—41.
4. Ball, J. D. «The Zoo Hypothesis» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.scribd.com/document/400502764/The-Zoo-Hypothesis-Ball-1973> (Дата обращения: 15.06.2019).
5. Циолковский, К. Э. Космическая философия. Сборник / К. Э. Циолковский. М.: ИДЛи, Сфера, 2004. 496 с.
6. Bostrom, N. Are you living in a computer simulation? / N. Bostrom // The Philosophical Quarterly: journal. Oxford University Press, 2003. Vol. 53, no. 211. P. 243—255.
7. Прими красную таблетку: наука, философия и религия в «Матрице» / под ред. Г. Йеффета. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.e-reading.club/bookreader.php/102553/Iieffet_Primi_krasnuyu_tabletku__Nauka%2C_filosofiya_i_religiya_v__Matrice_.html (Дата обращения: 15.06.2019).
8. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения в 14 т. Т. 5. М.; Л., 1937. 814 с.
9. Ильенков, Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении / Э. В. Ильенков // Вопросы философии, 1957. № 4. С. 63—72.
10. Альтшуллер, Г. С. Алгоритм изобретения / Г. С. Альтшуллер. М.: Московский рабочий, 1973. 296 с.
11. Аткинсон, М. Наука и искусство коучинга: внутренняя динамика / М. Аткинсон, Т. Р. Чоис; пер. с англ. Киев: Companion Group, 2009. 208 с.
12. Маслобоева, О. Д. Российский органицизм и космизм XIX—XX вв.: эволюция и актуальность / О. Д. Маслобоева. М., 2007. 292 с.
13. Прибрам, К. Языки мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейрпсихологии / К. Прибрам; пер. с англ. Я. Н. Даниловой, Е. Д. Хомской. М.: Прогресс, 1975. 464 с.
14. Узнадзе, Д. М. Психология установки / Д. М. Узнадзе. СПб.: Питер, 2001. 414 с.
15. Рыбин, В. И. Инсайт и гештальт / В. И. Рыбин // Консультативная психология и психотерапия, 1997. № 3. С. 85—105.
16. Шляков, А. В. Клинамен. Основание номадизма / А. В. Шляков // Вестник Челябинского государственного университета, 2018. № 9 (419). Фило-софские науки. Вып. 49. С. 108—113.

Бирич Инна Алексеевна

ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет»
ebirich@yandex.ru

ПРИЗНАКИ ТВОРЧЕСКИХ СПОСОБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ИХ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ

В статье раскрывается суть зарождения и развития в истории культуры универсальных способностей человека, выделяющих его из животного мира. Это способности к образному мышлению, к сопереживанию, и к созидательной деятельности, которые образуют целостную систему творческого потенциала человека, позволяющую ему совершенствоваться как эволюционирующему существу. Показано тесное взаимодействие воплощения универсальных способностей творца при созидании феноменов культуры и их обратного восприятия на личностном уровне человека. Для творчества характерны: присутствие идеала, развитая интуиция, богатое воображение, преданность гармонии.

Ключевые слова: фундаментальные способности человека; система универсальных способностей человека; комплекс целостного мышления, сопереживания, тяга к созиданию как интегративная характеристика творческого потенциала; идеал, интуиция, воображение, гармония как признаки творческих способностей деятелей культуры.

Birich Inna Alekseevna

Moscow City Teacher Training University
ebirich@yandex.ru

EVIDENCE OF CREATIVE HUMAN SKILLS IN THE CONTEXT OF THEIR UNIVERSALISM

The article reveals the essence of the genesis and development in the history of culture of universal skills of the human that distinguish him from the animal world. They are the skills for image thinking, compassion and for productive work all of which form an integral system of the creative potential of the human that let him self-improve as an evolutionary entity. Close interaction of universal skills realization of the creator under the process of creating culture phenomena and their reverse perception on the personal level of the human are described. Creative work is characterized by: presence of the ideal, advanced intuition, rich imagination, and devotion to harmony.

Key words: fundamental human skills; universal human skills system; complex of holistic thinking, compassion, urge to creative work as an integrative characteristic of creative potential; ideal, intuition, imagination, harmony as evidence of creative human skills of the workers of culture.

Данные чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции глубоко отличаются друг от друга; тем не менее они все суть различные аспекты единого осмысленного космоса.

Н. О. Лосский

*Так век за веком — скоро ли, Господь?
Под скальпелем природы и искусства
Кричит наш дух, изнемогает плоть,
Рождая орган для шестого чувства.*

Н. Гумилев

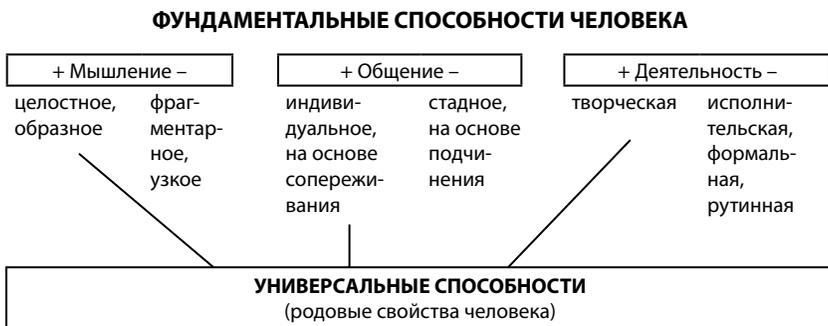
Мир в целом как совокупность людей, которые зарождаются только последовательно, развиваются только коллективно и обретают завершенность только индивидуально, — этот мир, по выражению Тейяра де Шардена, тоже «претерпевает нечто вроде обширного “онтогенеза”, в котором каждая душа под действием чувственной реальности раскрывается подобно сложенной гармошке» [1, с. 21]. Раскрывается и звучит на языке своей культуры.

Раз человек имеет фундаментальную сущностную потребность в самореализации себя именно как человека, то он потенциально имеет те основы, что дают ему возможность эволюционно развиваться. К таким основам мы относим три фундаментальные и очень хорошо известные способности человека: к мышлению, общению и деятельности, т. е. в нем укоренены силы в форме задатков к сугубо человеческим формам существования, выделяющим его из животного мира. Не потребности, а именно способности.

Однако история культуры демонстрирует нам удивительный качественный разброс в развитии этих способностей: от их примитивных форм, со временем превращающихся в отрицательные, свидетельствующие об остановке эволюции данного природного существа, до их расцвета, когда они реализуются в таких формах деятельности, что становятся для людей потом образцом совершенства. Можно ли ухватить в данном процессе определенные закономерности?

Посмотрим на эти три фундаментальные свойства с точки зрения их качественной характеристики и отметим в целях наглядности крайние полярные позиции в их развитии, обращаясь при этом к жизненному опыту каждого из нас. (Таблица 1).

Таблица 1



В результате мы сразу видим:

а) что реальное пространство развития разнообразных способностей человека, их веер располагается между этими крайними полюсами, оба реально включены в процесс нашей жизнедеятельности, но...

б) позитивное развитие сущностных сил образует особую систему способностей человека к *целостному мышлению*, к *сопереживанию* и *состраданию*, а также к *творчеству*; именно они, как мы все это хорошо знаем, лежат в основе любого вида деятельности, в независимости от эпохи, страны профессии, что и позволило нам назвать их **универсальными**, или «космическими» (лат. «универсум» означает то же самое, что греч. «космос»);

в) соответственно игнорирование этой системы приводит к негативному проявлению сущностных сил человека, к деформации универсальных способностей, их распаду, деградации.

Связав универсальные способности человека с его родовыми свойствами, качествами, мы тем самым хотим подчеркнуть их укорененность в генотипе человека как эволюционного существа, т. к. знаем, что только **положительный потенциал** лежит в основе любого эволюционного процесса, а в основе развития человеческого существа — тем более. Это значит, что антропогенез как становление человеческой сущности во времени и пространстве продолжается, только он с био-

логической (внешней) формы развития перешел **на внутренний уровень постепенного развертывания сознания человека**, которое интегрирует универсальные способности в целостную систему их реализации. Поэтому мы можем сказать, что через систему универсальных способностей выражается духовное ядро человека. Это его «зерно», из которого позже вырастает (или не вырастает) целое «дерево» разнообразных талантов, если... этому «древу» обеспечен доступ к «свету», то есть к духовной информации.

Недаром наша соотечественница, доктор философских наук В. И. Самохвалова начинает свою интересную и небесспорную книгу с того, что объясняет феномен творчества как космическое событие, как чудо, когда Бог «первым решительно и мощно вторгся в царство абсолютной энтропии, смещения всех стихий, и начал фундаментально осуществлять в нем свою организующую антиэнтропийную деятельность» [2, с. 15], закрепляя критерий ее оценки в некой духовной информации.

О том, что качественный разброс способностей человека существует не только в нашем воображении, но и в реальном потоке истории, свидетельствует факт величайшего разнообразия культурного наследия. Если определять развитие человеческой истории как процесс перехода потенциальных способностей человека в реализованные и опредмеченные в продуктах культуры, то можно проследить такую закономерность. Система универсальных способностей посредством специфических творческих форм деятельности (философия, наука, религия, искусство) воплощается (реализуется) в создании духовной культуры, которая из глубины столетий сохранила и донесла до нас силу воздействия духовных целей, тягу человека к совершенству и потому имеет вневременной характер. Негативный вариант деформации способностей тоже нашел свои формы воплощения — в создании массовой культуры, понимаемой нами как культура, объективирующая псевдоценности.

Если мы выявили такую зависимость качества культуры от качественного развития способностей человека в процессе филогенеза, то естественно, наблюдается и обратный процесс воздействия культуры на развитие сущностных сил человека в онтогенезе.

Именно потому, что в духовной культуре проявлены универсальные силы человека, мы понимаем ее как особый способ включения человека в эволюционные процессы на Земле. При обратном

процессе восприятия духовной культуры и воспроизведения ее ценностей в собственной жизнедеятельности происходит творческое, духовное самораскрытие человека, его реализация как родового универсального существа. Когда в человеке по каким-либо причинам развиваются универсальные способности, он превращается в косную, инертную материю, сползающую на уровень животного, не могущего творить.

Определимся в понятиях. Творческой мы называем деятельность, которая позволяет человеку не просто взаимодействовать с миром, приспособливаться к нему, «выживать», а порой и «подминать» его под себя ради своих нужд, но **преображать**, созидая новую реальность, отражающую степень осмысленности человеком своего места в мироздании, причастности к его духовной наполненности, его гармонии.

Чрезвычайно важно понимать истоки творческой энергии человека, условия, стимулирующие его творческую деятельность, видеть, откуда черпаются эмоциональные и интеллектуальные резервы для успешного ее завершения.

Если эволюция мира есть творческий процесс синтеза, взаимодействие духа и материи, их резонирование, то этот закон становится основополагающим и для творческого человека тоже. Несомненно и очевидно, что мир нам служит, удовлетворяя наши нужды, однако мы с ним связаны звеном более глубоким и верным, нежели закон необходимости. Наша душа стремится к нему, наша любовь к жизни есть действительное желание продолжать наши отношения с этим великим миром. Мы радуемся нашему присутствию в нем, мы с ним связаны тысячью нитей, простирающихся от Земли к звездам. Благодаря прогрессу науки целостность мира и наше с ним единство более и более выясняются для нас. Когда это познание перестает быть только интеллектуальным, когда оно открывается нам в чувстве личной причастности к Мирозданию, тогда мы наполняемся радостью и готовностью к созидательной работе.

Здесь самое место обратиться к пониманию вселенской гармонии. Дадим слово крупнейшему русскому философу Н. О. Лосскому, тому, как он определял «царство гармонии»: «Здесь нет эгоистического обособления и взаимоисключения. Всякая часть этого царства существует для целого, и наоборот, целое существует для всякой части. Мало того, вследствие полного проникновения всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое» [3,

с. 398], то есть несет на себе его печать. Творчество начинается в тот момент, когда человек начинает выстраивать это целое, прикоснувшись лишь к его части, явленной в нашем негармоничном мире, — знаменитое «*pars pro toto*» («по части целое») творцов искусства эпохи Возрождения. И тут возникает феномен идеала.

Согласно нашей концепции, идеал есть некий прогноз, прообраз потребного будущего, имеющий объективный (!) характер, так как в нем скрыта информация о единстве и потенциальной полноте мира, и человеческой природы в том числе. Проблема идеала лежит в той же плоскости, что и дилемма о яйце и курице, семечке и плоде: что было изначально, в исходе времен что предшествовало чему? Ее логически, в плоскости однолинейного развития мира, не решить. Античные мыслители проблему решили метафизически, вынеся причины материального явления («вещи») за границы наличной действительности — в мир идей, наделенных свободной энергией («энтелехией» — греч. корень «теле» — цель), позволяющей им взаимодействовать с материей, формировать ее.

Почему-то антропологи упрямо ищут законы подобия древнего человека и обезьяны вместо того, чтобы «увидеть» в неандертальце неизбежность появления Сократа или Фидия, пусть и через много тысяч лет. К «дикчу» древнего человечества была привита культурная ветвь, обогатившая его потребностью в осмысленной деятельности, способностью к целевой установке, выходящей за рамки прагматизма. Очень медленно, путем проб и ошибок, но человек все-таки развивался по направлению к означенному идеалу. Почему медленно? Потому что идеал для человека трансцендентен, таинственен — лежит за пределами наличной действительности, имеет духовную природу и не поддается логическому обоснованию.

Известный исследователь сферы бессознательного, австрийский психолог А. Адлер [4] объясняет существование духовных целей, скрытых в ее глубинах. Если З. Фрейд, руководствуясь биологическим критерием «выжить и размножиться», считал, что в сфере бессознательного действуют только Силы «прошлого» — инстинкты, то А. Адлер доказывал, что в «бессознательном» существуют эволюционно новые силы (Силы «будущего»), и эти Силы должны иметь приоритет по отношению к Силам прошлого — инстинктам. Зарождение эволюционно новых Сил переживается как устремленность в «будущее» или целеустремленность». Эти Силы и определяются нами как духовные

(то есть небιологические). Своей активностью они содействуют стремлению к цели эволюции — совершенству.

Это стремление к идеалу лежит в основе саморазвития индивидуальности. Согласно А. Адлеру, это врожденная потребность человеческой души, подавление которой лишает человека главного смысла жизни, а вот ее пробуждение (потребность в совершенстве) переживается как состояние творчества, что помогает человеку преодолевать даже свою биологическую ограниченность. Адлер вводит в психологию понятие «личностный идеал», который, подобно «китайскому фонарику», высвечивает путь и направляет сознательные и бессознательные процессы к истинной цели духовной эволюции, которую ученый в конце жизни обозначил как «Богopodobие». Нам было важно для дальнейших рассуждений оттолкнуться не только от философских, но и от психологических исследований в этой области.

Хотелось бы только прояснить свою позицию в отношении «сферы бессознательного». Для нас общей сферы бессознательного нет. Есть «подсознание», заведующее нашей биологией, инстинктами, и оно может врваться в сознание человека и требовать внимания к себе. И есть «пространство смыслов», пространство духовных целей и образов, которое по отношению к сознанию является уровнем «сверхсознания». При взаимодействии с ним сознание «возвышается», расширяется и обратно в свое исходное состояние уже не возвращается. Это отслеживается по качеству существующих у человека ценностных установок и его воображения — внутреннего экрана сознания и бессознательного.

Итак, идеал по определению невозможно охарактеризовать конкретно. Область применения в качестве разных сторон проявленности эволюции — можно (есть нравственный идеал, эстетический, художественный, общественный и т. д.), а каков он — этого никто точно описать не может. Но все чувствуют его присутствие или отсутствие в жизни. И чувство это, если оно проявляется, — **императивно** по своему внутреннему воздействию на человека, его волевые структуры. Идеал — это всегда прикосновение к Абсолюту, это пробуждение духовных потенций.

Идеал есть интегративная возможность человеческого сознания выходить на самый **высший тип целеполагания**. Наличие идеала в человеческой деятельности — это всегда свидетельство индивидуальной работы человека над собой, его внутренней освобожденности от

привычных стереотипов и готовности к созиданию. Именно присутствие идеала всегда было отличительной чертой пассионарного типа личности.

В чем же специфика идеала, переживаемого на личностном уровне? В потребности его воплощения. Она — не биологического характера, не связана с прагматическими нуждами человека или социума. В идеале сконцентрирована высшая цель развития, часто даже и не осознаваемая до конца тем, кто находится под его воздействием. И это естественно, так как идеал — сфера **соприкосновения** мира эволюционного, многомерного («горнего»), вечного и бесконечного с миром земным, существующим во времени и трехмерном пространстве. И хотя слово «идеал» произошло из греческого корня «идея» (а идею можно сформулировать в понятиях), на русском языке оно стало обозначать «совершенный образ», мечту, призывающую будущее, и включило в себя парадоксальность как свою основную качественную характеристику: переживание идеала — чувственно-конкретно, совершенство — всегда впереди, за пределами пережитого опыта.

В этом парадоксе живительная и преобразующая сила (энергия) идеала, заставляющая нас духовно прорастать. Именно заставляющая. Это свойство идеала легко отличает его от самых прекрасных грез и фантазий, которые спокойно уживаются в человеке с его пассивной констатацией собственной ограниченности и даже ущербности, с безволием и бессилием изменить самого себя.

Духовная информация как содержательно-энергетическая характеристика высшей формы целеполагания — идеала — связана с объективными законами эволюции и имеет гармоническую природу. Русские философы видели в ней особое качество мироздания — его **софийность**. В русской философии даже складывается понятие «культурософия» вслед за понятием «историософия», в связи с аксиологическим пониманием того и другого онтологического процесса. Павел Флоренский писал: «Чем онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давно желанное всечеловеческим сознанием. Да и в самом деле, оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но втайне лелеемая память о духовной родине. И в самом деле, получая от проникшего в эту родину откровения, мы не извне воспринимаем его, но в себе самих припоминаем...» [5, с. 116].

Духовная информация воспринимается человеком на сверхсознательном уровне с помощью особой способности к **интуиции**. Дословный перевод с латыни этого слова означает «всматриваться», «проникать внутрь», а по-русски оно переводится как «**озарение**». Это самая загадочная способность человека («шестое чувство»), которая реально подтверждает существование в этом мире **тайны**. По всей видимости, способность к интуиции есть свидетельство качественной включенности человека в ритмы эволюции и непосредственно связана с уровнем его целостности как природного и духовного существа. В древности это качество называли «целомудрием»: целостностью ума и сердца. Именно сердце называют органом интуиции, поэтому его надо всегда держать «в чистоте».

Недаром особым психологическим состоянием, на фоне которого возникает интуиция, является творческое вдохновение — трудно постижимое состояние «сознательной непосредственности», интенсивное проявление чувств, волнение, энтузиазм, прилив энергии одновременно с **предвосхищением итога работы**.

Многие современные философы считают интуицию апофеозом диалектического мышления. Это не так. Интуиция, как правило, возникает именно тогда, когда диалектика как логическая форма мышления не срабатывает. Не проясняет природу интуиции и отнесение ее к процессам подсознательного уровня нашей психики. Это никак не объясняет странную избирательность интуиции одних «осенять», а других — нет. Интуиция — не психический, а духовный феномен, всегда сопутствующий поиску скрытого смысла и одновременно указывающий на то, что этот скрытый смысл есть!

Интуиция — результат духовного синтеза. Его эвристическая сила заключается в том, что он свободен от стереотипов, в нем наличествует больше степеней свободы для образования ассоциативных связей, тогда как логическое и диалектическое мышление подчинено исторически сложившимся, устоявшимся нормам, проторенным ходам мысли.

По всей видимости, перед человечеством стоит задача открытия более высокого и эвристического типа мышления, чем диалектическое, которое будет органично выходить на интуитивные и синтетические способности восприятия духовной информации. И такие поиски в философии ведутся. Третьей сигнальной системой называет наш соотечественник, архитектор и эстетик И. Шмелев таинствен-

ную способность человека чувствовать гармонию мира, подчиняться ее воздействию и воспроизводить в своей деятельности [6]. Именно с укреплением в массах способности к интуиции и самосовершенствованию — рефлексии третьего уровня (первые две — это рефлексия чувства и рефлексия мышления) можно предположить следующий на Земле эволюционный прорыв в антропогенезе.

Каждый из видов интуиции связан с восприятием определенно-го типа духовной информации и творческой деятельности, ее реализующей. Чувственное мышление формирует художественный идеал и искусство как тип творчества. Интеллектуальная интуиция связана с познавательной деятельностью человека, наиболее адекватно выражающейся в философском творчестве (наука есть частный случай философии, а не наоборот!). Самая неразгаданная — и потому «дважды мистическая» — интуиция связана со способностью человека к самосовершенствованию. Она участвует в формировании его религиозного и нравственного идеала. (Как различные типы идеалов проявляются в культуре см.: [7]).

Список литературы

1. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Отв. ред. и автор вступит. ст. прот. Александр Мень. М.: Изд-во «Ренессанс» СП «ИВО — СиД», 1992. XXIV, 311 с. — (Памятники религиозно-философской мысли; Вып. 3).
2. Самохвалова В.И. Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека: Научное издание. М.: РУДН, 2007. 538 с.
3. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 338—483.
4. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М.: Прогресс, 1995. 291 с.
5. Священник Павел Флоренский. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. 286 с.
6. Шмелев И.П. Третья сигнальная система // Шевелев И.Ш., Марутаев М.А., Шмелев И.П. Золотое сечение: три взгляда на природу гармонии. М.: Стройиздат, 1990. С. 234—338.
7. Бирич И.А. Софийность мироздания: предназначение человека в антропной Вселенной // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: Матер. IV Междунар. научной конф. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. С. 56—63

Волик Наталия Григорьевна

Полтавский национальный технический университет
имени Юрия Кондратюка (Украина)
natgrivolik@gmail.com, natgrivolik@ukr.net

БЫТИЙНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЫ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Творческий потенциал Украины на сегодня еще не исчерпан до конца, а посему — еще есть надежда: если не на светлое будущее, то хотя бы на свет в конце тоннеля. Ведь развитие — это процесс, а развитие общества — это творческий процесс, ибо включает в себя не только объективные, но и субъективные факторы.

Ключевые слова: общество, практика, общественное сознание, менталитет, развитие, творчество, культура, личность.

Volyk Natalia Grigoryevna

Poltava Yuri Kondratiuk National Technical University (Ukraine)
natgrivolik@gmail.com, natgrivolik@ukr.net

THE EXISTENTIAL REALITY OF MODERN UKRAINE THROUGH THE PRISM OF HISTORY AND CULTURE

The creative potential of Ukraine has not yet been fully exhausted, and therefore there is still hope: if not for a bright future, then at least for the light at the end of the tunnel. Indeed, development is a process, and the development of society is a creative process, that includes not only objective, but also subjective factors.

Key words: society, practice, social consciousness, mentality, development, creative, culture, personality.

Общество развивается по объективным историческим законам. Законы общественного развития, в отличие от природных законов, реализуются только через практическую деятельность людей, обладающих разумом, чувствами, волей. То есть, для понимания процессов, происходящих в обществе, необходимо кроме общественного бытия исследовать еще роль общественного сознания, различного рода идей, взглядов, теорий, а также чувств, умонастроений, нравов, традиций, которыми руководствуются люди в своей деятельности. Марксизм дал материалистическое объяснение происхождения и развития обще-

ственного сознания, подчеркнув, что духовная жизнь общества, общественное сознание является не чем иным, как отражением общественного бытия: «Общественное сознание отражает общественное бытие — вот в чем состоит учение Маркса» [1, с. 343]. Но в период перестройки и, особенно, с началом независимости наши, так называемые теоретики, стали активно отрешиваться не только от всего советского, но и от теории марксизма, заменяя ее идеями и теориями западных идеологов. Так в обиход обществоведов и разного рода гуманитариев быстро попадает понятие «менталитет», с помощью которого пытаются вытеснить понятие «общественное сознание» и все, что с ним связано.

«Менталитёт (от лат. mens или (род. падеж) mentis — душа, дух (в более узком смысле — ум) и суффикса прилагательного 'al') — склад ума, совокупность умственных, эмоциональных, культурных особенностей, ценностных ориентаций и установок, присущих социальной или этнической группе, нации, народу, народности.

Термин возник в исторической науке, однако в настоящее время часто используется в психологии, социологии. Понятие менталитета включает в себя взгляды, оценки, ценности, нормы поведения и морали, умонастроения, религиозную принадлежность и многие другие нюансы, характеризующие ту или иную группу людей» [2]. Как мы уже отметили, активно понятие «менталитет» начали использовать на Украине с начала независимости, подчеркивая, тем самым, что в украинцев совсем другой менталитет, нежели у жителей России. Новоявленные украинские историки активно взялись за создание новой истории Украины и ее народа. Прежде всего, они начали опровергать теорию о единстве происхождения украинского, белорусского и русского народов из Киевской Руси. Дальше — больше: Украина — не Россия, ментальность украинцев — противоположна российской, и т. д., и т. п. Как это ни парадоксально, но эти и подобные им идеи о том, что украинцы имеют совершенно особую идентификацию в истории человечества стали прорастать в идеологические клише определенных политических сил, а также в около научные круги, которые поддерживались новой радикальной властью. А отсюда: и проникновение в средства массовой информации, и учебные заведения всех уровней, и т. д. Почти 30-летняя активная промывка мозгов на территории Украины уже возымела свои результаты. Что мы и наблюдаем во время разного рода выборов в различные органы власти

(от местной до высшей), а также, в целом, в общении с людьми, как знакомыми, так и не очень. Проводимые в Украине социологические опросы также свидетельствуют о том, что отношение украинцев к национальной идее больше позитивное у большинства, и что украинцы поддерживают независимость Украины, правда, больше от России, но не от западных стран. Подрастает уже второе поколение, которое мечтает если и не о вступлении Украины в ЕС, то уж точно о своем будущем в одном из государств Европы, причем, в любом качестве. Россию, как альтернативу Европе, рассматривает менее трети молодежи. И они в этом не виноваты, ибо их так воспитали. А ведь воспитание является одним из важнейших факторов в формировании личности, а соответственно, в создании нового мышления и миропонимания. Среди факторов, которые влияют на процесс формирования личности любого общества, мы можем выделить следующие закономерности:

1. Основные социальные закономерности, характеризующиеся взаимодействием материальных и идеологических (базисно-надстроечных) факторов общественной жизни — их соответствием или несоответствием друг другу. В свою очередь, закономерности этой группы можно разделить на объективные и субъективные.

2. Закономерности психологического порядка — это зависимость от психобиологической организации человека, от личностных качеств индивида, индивидуальных особенностей.

3. Закономерности воспитательного воздействия: как стихийного, так и целенаправленного воздействия на индивида.

Человек — это биосоциальное существо, которое в процессе роста и развития становится личностью под влиянием той педагогической стихии, что влияет на каждого человеческого индивида, который появляется на свет в человеческой среде. Под влиянием системы ценностей, сложившейся в обществе, и формируется личность ребенка. «Личность человека порождается в его деятельности, которая осуществляет его связи с миром. Первые активные и сознательные поступки — вот начало личности» [3, с. 382]. Осознание себя как личности, своего места в окружающей среде, и стремление исправить все то, что не устраивает, по собственным меркам — это уже проявление творческой активности. Таким образом, человек становится личностью в процессе освоения того культурного богатства, которое было накоплено человечеством за всю историю его существования. «... Человек не беспомощное существо: он сам распоряжается собой и в его воле выбрать себе те или иные цели

в жизни. Подросток, осознавший себя как член общества, ищет в нем “точку отсчета для себя” ... Юноша осмысливает свое место в этом мире, свои идеалы, движущие мотивы ... Наконец, зрелый человек определяет свои позиции ... Таково поступательное движение человеческой жизни, в процессе которого выкристаллизовывается наше “я”» [3, с. 382]. Но довести человека до состояния осознания им необходимости постоянного совершенствования своего внутреннего мира, воспитать потребность в постоянном самосовершенствовании, помочь сориентироваться на первых этапах социализации должен не кто иной, как воспитатель, в широком смысле этого слова. Воспитателем выступает общество в целом, непосредственная человеческая среда (прослойка, коллектив, улица, семья и т. д.) проживания индивида. Соответственно, в сложившихся обстоятельствах украинского бытия, мы и получили то, что получили. Ведь марксистское положение о том, что «воспитатель сам должен быть воспитан» [4, с. 2] — никто не отменял: это положение из разряда объективной истины.

Еще в период перестройки в средствах массовой информации муссировалась идея о том, что Украина, если выйдет из СССР, то украинцы заживут как в раю, ибо советская Украина кормит всю советскую страну, а сама — бедствует. И в это охотно поверили многие, особенно учитывая, наступившее неведомо откуда, голодное и дефицитное перестроечное время. В листовках РУХа делались даже цифровые выкладки, которым хотелось верить, если не было навыков мыслить, или просто хотелось каких-либо изменений (именно, каких-либо). А еще надо вспомнить, как уже в самом начале 90-х годов началось наступление на все советское и русское: в детских передачах, например, добрые герои говорили на украинском языке, а злые — на русском. Во всех передачах для детей и школьников, пока они еще были в эфире на радио и телеэкранах, шел процесс воспевания всего западноевропейского и, особенно, американского, и охаивание всего советского и русского. США было «подарено» Украине 300 художественных фильмов (кстати, не рекомендованных для показа в самих Штатах), где воспевались «прелести» буржуазной жизни, советские же, а затем и российские фильмы, постепенно изымали с прокатов и телевизионных показов. Например: фильм «Любовь в большом городе» более года показывали на одном из телевизионных каналов в «удобное для школьников» время: с 15.00 до 17.00. Так и начинался процесс переформатирования сознания всего тогдашнего

населения: от малого до старого. Населения тогда еще было много — более 52 миллионов, и далеко не все безропотно воспринимали навязываемую парадигму нового мышления. Но процесс — запустили, а дальше уже в силу вступали новые силы, включая время и подготовленные на Западе силы влияния, которые опирались на местных, так называемых, волонтеров, которых находили в среде малограмотных, но активных, а также, подкупленных активистов. Эти процессы продолжаются и сегодня. Правда, жизнь внесла свои коррективы. Теперь население сократилось с 52-х до 30–35 млн. (по разным подсчетам, ибо перепись населения не проводится, чтобы не было фактологических оснований для подтверждения гибельности навязанного Украине капиталистического пути развития), да и жизнь 75–80 % современного населения Украины — это борьба за простое физическое выживание, как говорится: «не до жиру, быть бы живу».

Как мы отмечали уже выше, имеются определенные результаты европейско направленного воспитания молодежи за последние годы. Фактически каждый второй украинец в возрасте до 40 лет уже с юности мечтает о сытой жизни в западной Европе или США. Безвизовый режим, принятый недавно, поспособствовал реализации этой мечты: народ массово «повалил» за рубеж в поисках работы и лучшей жизни. И вот уже даже средства массовой информации запестрели волнующими заголовками: «Прощай, Родина: Почему украинские студенты отказываются возвращаться из Польши», «Сколько украинских студентов в Польше планируют вернуться домой: печальная статистика», «Количество украинских студентов за границей выросло почти в 3 раза за 7 лет», «Образование за рубежом: куда едет и возвращается ли украинская молодежь на Родину», «Число украинских студентов в Польше увеличилось втрое и лишь 9 % из них хотят вернуться», «Количество украинских абитуриентов в российских вузах в 2017 году выросло на треть» и т. п.» [5, с. 245]. А ведь уезжает не только студенческая молодежь, но и трудовая. Идет вымывание трудовых резервов из страны. И кто же тогда будет строить передовую экономику европейской Украины? Вопрос, конечно же, риторический, ибо никто и не собирается здесь (в Украине) что-то строить. Западу Украина нужна в виде территории, плацдарма для провокационной деятельности против России и не более. Но народ, в большей массе своей, этого не понимает: ибо не хочет или не может мыслить. Ведь недаром, под западные образцы реформ первыми попали сфера образования и гуманитарные науки —

надо было готовить объектов влияния. Кстати, эти реформы продолжаются и до сих пор, в результате чего идет активное сокращение часов для изучения естественных наук и философии, зато увеличивается время для украинского языка, как в обычной, так и в высшей школе.

Основание всякого познания составляет практика. Познание возникает на базе практики и для потребностей практической деятельности человека. Только в процессе практического взаимодействия с окружающим миром у людей складываются определенные представления и понятия о действительности, они начинают познавать ее, накапливают знания о ней. Понятно, что без практики и независимо от нее не может быть действительного, научного познания мира. Практика выступает критерием истины потому, что она — как материальная деятельность людей — имеет позитивное качество непосредственной действительности. То есть, практика является критерием истины, основой и целью познания. Исходя из выше изложенного, мы можем уже делать определенные выводы из происходящего последние 28 лет на/в Украине.

Сегодняшние реалии украинского государства — катастрофические: кризисные ситуации во всех сферах жизнедеятельности общества, массовая безработица, полная деградация подрастающего поколения, военные действия, переходящие в форму гражданского противостояния и т. п. За годы, так называемой, демократии в наших географических границах мы получили много разных общностей и столько же способов жизни. Общество в нашей стране стало очень дифференцированным. Оно, за годы независимости, расслоилось на много разных общностей (слоев), конкурирующих друг с другом. В государстве сложилась довольно непримиримая ситуация противостояния всех против всех. Хотя, в свое время, все мы знали, что должна быть социальная и гражданская общность, равенство, объединение, смешение различных слоев населения. На самом деле, этого так и не произошло, а сегодня — тем более. В большей части населения нашего государства денег хватает только на поддержание минимальной потребности в питании и одежде: народ, банально, выживает. И не удивительно, что уровень агрессии всех против всех — доходит до немислимых пределов, ведь когда нечего есть, то не до высоких материй.

Одним из главных критериев социального государства является положение о том, что ни одна, более или менее крупная социальная группа не может оставаться на обочине прогресса, который проходит в государстве. А в Украине сегодня много детей, которые не ходят

в школу. В государстве много инвалидов и пенсионеров, которые нуждаются, не говоря уже о «бомжах». Да и большая часть работающих граждан с трудом сводят концы с концами, свидетельствами чему является повышенная смертность населения среди молодежи и людей работоспособного возраста, а также огромное количество суицидов. Большая часть граждан нашего государства, лишена шанса жить с чувством нормального социального самосознания. Нормальное же социальное самосознание гражданина включает понимание того, что вне зависимости от того, какое положение он занимает в обществе, он — гражданин, которого общество не может ограничить в жизненно необходимых потребностях, какими бы аргументами эти стремление не оправдывались: ни с точки зрения финансовой необходимости, ни по каким-то другим причинам. А посему бегут, сегодня с Украины ее дети, кто куда может. «Феномен, появившийся в 90-х годах и получивший название “утечка мозгов”, все еще остается частью украинской действительности. Однако, с тех пор он претерпел значительные изменения. В настоящее время мы наблюдаем расширение социальной базы или увеличение числа социальных групп, ставших “донорами”. Ранее наиболее активно покидали страну специалисты с высшим образованием, востребованные на зарубежных рынках труда. Сейчас же конкуренцию данной категории составляют вчерашние школьники, решившие получать высшее образование за границей. Принципиальным является тот факт, что в реалиях современной Украины данное решение нельзя отнести к категории “образовательный туризм”, поскольку лишь незначительная часть таких студентов планируют возвращение на Родину» [5, с. 244]. Но бегут с Украины не только студенческая молодежь и интеллигенция, массово уезжают люди молодого и среднего возраста в поисках работы и лучшей жизни. «По мнению директора Института демографии и социальных исследований НАН Украины Э. Либановой, учебная миграция усугубляет проблемы, возникающие в Украине в связи с трудовой миграцией. По ее словам, в связи с учебной миграцией отмечается высокий уровень старения нации. Эксперт считает, что процесс депопуляции в стране будет продолжаться» [5, с. 245], что несет в себе большую угрозу для нашей страны. Данная тенденция сформировалась несколько лет назад, сейчас же эксперты отмечают ее усиление. Население государства Украина убывает невиданными в мире темпами: по уровню смертности населения мы впереди уже не только Европы: «за 25 лет независимо-

сти ... оказались на четвертом месте в мире по уровню смертности и на 186-м по уровню рождаемости» [6, с. 3].

Почему же такое произошло и происходит с Украиной? В чем специфика населения Украины, его ментальные особенности?

Ответы на эти и подобные вопросы мы уже начинали искать в статье «Нравственные аспекты противостояния славянофильства и западничества: история и современность», где отмечали, что «Ментальность населения Восточной Европы и далее — на восток — более эмоциональная, чувственная. Фактически, иррациональность восточных славян породил и чудо культуры Киевской Руси, и те интересные эпизоды в развитии, которые до сих пор не поддаются рациональному осмыслению, и так ярко выражают особенность нашей культуры, как в прошлом, так и сегодня» [7, с. 170]. Если посмотреть на всю нашу историю от Киевской Руси и до сегодня, то можно заметить определенные тенденции: «Долго славяне спокойно жить не могут и хотят что-то менять. ... Борьба идей перерастает в противостояние элит, что постепенно приводит к нестабильности и перерастает в конфликт. Все завершается войной, которая служит, своего рода, стабилизатором внутренних отношений в обществе. Затем идет период послевоенного отлаживания отношений, восстановления разрушенного, строительство нового, налаживание мирной жизни. И, как только жизнь более-менее стабилизируется, налаживается, снова возрождаются идеи о необходимости перемен. И дальше: все — по кругу. И так — не одно столетие: 1709 год — решающий год в победе над шведами и их приспешниками; 1812 год — начало конца французского нашествия на российские земли; 1914 год — начало очередной военной агрессии на наши земли, на этот раз — немецкой; 2014 год — начало очередного круга. И попробуйте тут поспорить: славяне мы или нет. Как мы знаем из истории, трипольцы через каждые пятьдесят лет сжигали свои поселения и переходили на новые места проживания. Очевидно, что дух вечных странников и передали нам в наследство наши пращуры» [7, с. 175—176]. Но дело, наверное, все-таки не в «духе вечных странников», а в том, что живем мы на окраине, на границе (откуда и название — Украина). А посему все время попадали под набеги разных завоевателей, которые вносили: и элементы своей культуры, и своей ментальности, и своей крови (через любовные связи, а чаще — через насилие). И чем больше проходило времени, тем более разнообразным становилось население. Ну, а во времена раздора и смуты, и проявлялись

все эти разнонаправленные идеи и их носители, что мы и наблюдаем сегодня в Украине. К сожалению, это гражданское противостояние в стране добром не закончится, и как не больно это осознавать, но без большего кровопролития не обойдется. Увы, наша история показывает нам такого рода примеры. «Иррациональные начала ментальности восточных славян имели и продолжают иметь чрезвычайное влияние, как на их собственное развитие, так и на всю историю человечества. Иррациональность превалирует в ментальности славян и до сегодня. Постоянные стремления славян выйти на рациональный уровень осмысления бытия в практике оборачивается грандиозными переменами, к сожалению, не всегда позитивными» [7, с. 170].

Мы знаем, что общественное сознание не является простой сумой индивидуальных сознаний людей. Общественное сознание является, своего рода, квинтэссенцией всего, что собралось в духовном мире человечества за всю его историю, или конкретного общества. Можно сказать, что менталитет и есть, своего рода, отображением общественного сознания на определенной территории. Хотелось бы напомнить эпизод выступления Воланда с сеансом черной магии в театре, из романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита», где, на примере жадности публики, он делает замечательное по глубине обобщение о том, что народ — не меняется. То есть, человечество меняется, но очень и очень медленно. В общественном сознании определенного периода одновременно соседствуют идеи современные, отдельные элементы прошлого и элементы будущего. В эпохи перемен и революций эти элементы общественного сознания особенно переплетены. И не удивительно, что в сознании ныне сущих украинцев таким удивительным образом переплелись идеи о «прекрасном» либеральном капитализме, «удивительной» европейской демократии, и лишь «проклятое» советское прошлое мешает украинской мечте о сказочной жизни реализоваться уже сейчас. Отсюда и не любовь ко всему советскому и русскому, ибо по-другому — ни как. По-другому — это значит надо думать, мыслить, анализировать. А этого мы не умеем, ибо, как писал классик: «мы все учились понемногу чему-нибудь, и как-нибудь ...» [8, с. 188].

Человек постоянно выступает объектом воспитания не только на стихийном уровне этого процесса, одновременно он выступает объектом целенаправленного воспитательного процесса, проводимого господствующей в обществе прослойкой с помощью идеологической обработки членов общества, пропаганды, средств массовой инфор-

мации, специальных организаций и людей, для этого подготовленных. Важная роль целенаправленного воспитания обусловлена рядом факторов. Тем, что человек не рождается мыслящим существом, а лишь становится им в процессе своей жизнедеятельности. Тем, что для освоения общественного сознания, объективированного в культуре, человек нуждается в посредниках, в помощи других людей, уже овладевших этой культурой. Тем, что личный опыт индивида всегда ограничен, в нем наиболее наглядно даны непосредственные, наиболее близкие интересы (именно поэтому и наиболее легко усваиваемые). Осознание же индивидом общественных интересов, формирование способности ориентировать собственное поведение на них, а не на один только ближайший, непосредственный интерес — сложный процесс, который предполагает и целенаправленное воздействие. В ходе своего становления, личность сопоставляет свой опыт с опытом других людей, занимает у них лучше, в ее понимании, и делится находками. Поведение человека является выражением всего усвоенного им опыта социального общения. Весь опыт социального общения относится к культуре человека как составляющая его часть. И сам человек, и его культура — явления конкретно исторически обусловленные. Именно благодаря культуре и с ее помощью человек получает свою истинную человеческую природу. Но, к сожалению, сегодня в Украине мы наблюдаем спад не только экономический, но и социально-политический, моральный, можно сказать, моральную деградацию общества в целом. Этот духовный упадок является отражением тех общественных проблем, которые накапливались в течение всего периода перестройки и независимости. Невероятно больно от того, что и сегодня наша, так называемая, правящая элита абсолютно ничего не пытается изменить в лучшую для народа сторону. Впрочем, не для того они рвались к власти, чтобы что-то делать для людей, ибо власть для них — способ получения прибыли любой ценой (мы ведь живем при капитализме).

Прошло уже больше четверти века, как Украина провозгласила свою государственную независимость... Из теории познания марксизма мы помним неоспоримую истину о том, что практика является критерием истины. Практика социального бытия в Украине за последние 28 лет свидетельствует о том, что направление развития в государстве выбрано не верно, если не сказать более жестко. По всем направлениям страна имеет только потери: а ведь практика — это критерий

истины. Но развитие — это процесс, а развитие общества — это творческий процесс, ибо включает в себя не только объективные, но и субъективные факторы. Творческий потенциал Украины на сегодня еще не исчерпан до конца, а посему — еще есть надежда: если не на светлое будущее, то хотя бы на свет в конце тоннеля.

Список литературы

1. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. // Полн. собр. соч. Т. 18.
2. Менталитет // Википедия. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82>
3. Леонтьев А.Н. Начало личности — поступок. // Избр. психолог. произв. в 2-х томах. М.: Педагогика, 1983. Т. 1.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3. С. 1–4.
5. Колотова Л.В. За знаниями из Украины / в Украину: учебная миграция глазами экспертов. // Людина, культура, техніка в новому тисячолітті: Збірник тез наукових доповідей: XX Міжнародної науково-практичної конференції (23–24 квітня 2019 р., м. Харків). Харків: Нац. аерокосм. ун-т ім. М.Є. Жуковського «ХАІ», 2019. Ч. 1. 308 с. — С. 244–246.
6. Толочко П.П. Заблудшие. К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2016. 188 с.
7. Волик Н.Г. Нравственные аспекты противостояния славянофильства и западничества: история и современность. // Творчество как национальная стихия: опыт России и Украины: сборник статей / под. ред. Г.Е. Аляева, О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2015. С. 169–177.
8. Пушкин А.С. Евгений Онегин. // Соч. в 3-х томах. М.: Художественная литература, 1986. Т. 2.

Глаголев Владимир Сергеевич

Московский государственный институт международных отношений МИД России
silvari@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

В статье рассматривается антропологическое измерение творческого процесса как преодоление природных границ человека. Такое преодоление происходит в рамках социального и технологического развития, в результате чего постепенно формируется вектор транс-

цендирования, переход от биологических предпосылок к надбиологической символизации. Символизация реализуется в культурной деятельности и тесно связана с творчеством. Творчество с этой точки зрения — продолжение антропологически заданных способностей (таких, как познавательная), проецируемых на «сверхприродные» пути раздвижения границ в процессе создания нового. Что составляет существенное отличие собственно человеческого бытия.

Ключевые слова: антропологическая ограниченность, пределы выживания, природа и культура, социальное и технологическое преодоление природной ограниченности, символическая деятельность, творчество как трансцендирование.

Glagolev Vladimir Sergeevich

Moscow State Institute of International Relations
of the Ministry Foreign Affairs of the Russian Federation
silvari@mail.ru

CREATIVE PROCESS ANTHROPOLOGICAL DIMENSION

This article deals with anthropological dimension of the creative process as overcoming of natural limitations of a human. Overcoming of this kind takes place within framework of social and technological development resulting into gradual formation of a transcending vector, transition from biological prerequisites to super-biological symbolization. Symbolization is realized within cultural activities and is closely connected with creative work. From this point of view creative work is continuation of anthropologically given abilities (for instance cognitive ability), being projected on “supernatural” ways of spreading limitations in the process of creating something new. That constitutes a substantial distinction of human existence itself.

Key words: anthropological limitations, survival limits, nature and culture, social and technological overcoming of natural limitations, symbolic activities, creative process as transcending.

Современная антропология — многоуровневая дисциплина, представляющая целостный проект изучения человека. Находясь «между наукой и философией» [1, с. 162–170; 2, с. 132–143], антропология стремится к синтезу знаний о человеке [3, с. 43–46], дополняя и углубляя те абстракции, которые призваны формализовать «живое» знание о сущем [4, с. 23–41; 5]. И творчество оказывается в ряду тех проблем, где обращение к антропологическому ракурсу оказывается как нельзя кстати.

С точки зрения биологических и физиолого-психологических особенностей существа человека его творческая деятельность является универсальной в своих возможностях, и одновременно жёстко ограниченной рамками приемлемых параметров среды обитания [6, с. 169–173; 7, с. 7–10]. Разумеется, в определённых пределах эти рамки могут быть «раздвинуты» — например, с помощью тренировки и технологических приспособлений. Размышляя на эту тему, один из ярких поэтов нашей страны Евг. Евтушенко в конце 1950-х гг. написал стихотворение, в котором были следующие строки: «Дела, что сделаны нами — / Огромного роста. Липа и кедр городам по колени. / А ладони у нас хрупки и малы: / На ладонь не уместить кирпич / И вот у таких-то, не достигающих и до половины дерева, / Вырастают огромные здания, появляются гигантские плотины. / И пальцы, умеющие раздвигать лепестки цветов, / Воздвигают каменные горы».

Действительно, температурные пределы, в которых белковые молекулы сохраняют возможность поддерживать жизнеспособность человеческого организма, ограничены рамками 35–42 градуса по Цельсию. Если температура тела снижается ниже предела +35 градусов, необходимы реанимационные мероприятия, задача которых — поднять эту температуру в жизненно допустимых пределах. В ход идут тёплые жидкости и «огненная вода» (спиртовые и другие растительные средства), лекарственные препараты и т. д. Забота о наличии тёплой одежды — начиная с плаща и с шкуры убитого животного, костра, разведённого подальше от входа в пещеру, имеющего устойчивую температуру и непрерывное совершенствование технологии материалов, сохраняющих тепло и удобных для человеческого тела, благодаря рассчитанной конструкции одежды и обуви — стартовые условия борьбы за поддержание нижней температурной планки человеческого существования. Сохранение верхней его планки предусматривает, напротив, борьбу за охлаждение: начиная с максимального раскрытия кожи от одежды, использование тени для защиты от прямых солнечных лучей и других источников высоких температур; использования сквозняков, замороженной воды, ледяных продуктов и вплоть до создания сложных систем кондиционирования воздуха.

Сходные задачи возникают и в связи с поддержанием весовых параметров человеческого организма. В разные периоды преднатального развития формирования человеческого зародыша в жизнеспособность сопряжена с достижением нижних показателей веса, позволя-

ющего развёртываться предпосылкам возможностей самостоятельной физиологической системы младенца, вышедшей из утробы матери. Стоит отметить, что успехи медицины сегодня позволяют значительно снизить эту планку по отношению к «естественным» параметрам, однако для продолжения развития плода до уровня необходимой «самостоятельной жизнеспособности» все равно требуются условия «инкубатора», напоминающего материнскую утробу. Верхние показатели веса тела для людей разных генетических особенностей имеют несколько отличные лимиты, ограничивающие способности жизнедеятельности. Стоит учитывать и возрастные изменения. Так, до определённого возраста ребёнок с весом в 30 кг сохраняет способность физиологически и психически успешно развиваться и осваивать навыки устойчивой жизнедеятельности, характерные для того или другого возрастного периода. Но в 18-летний юноша, оказавшийся весом в 30 кг и сохраняющий все функции, обычно свойственные этому возрасту, — жертва голода или болезни с близкой возможностью летального исхода. И наоборот. Человек, набравший вес в 200 кг и даже более, обречён на малоподвижный образ жизни, испытывает тяжелейший дискомфорт из-за перенапряжения мускулов, связок и костной системы. Суммарные показатели подобных отклонений проявляются, как известно, в верхних и нижних уровнях кровяного давления, показателях состава крови и своеобразии её динамики, равно как и лимфы, в человеческом организме. Более тщательные исследования иллюстрируют границы силового рывка при поднятии тяжестей без немедленного или накапливающегося ущерба для дальнейшего функционирования человеческого организма (перенапряжение костно-мускульной системы, разрыв связок, мускулов, тромбирование сосудов и т. д.). Нижнего предела манипулирование весом предметов, окружающих человеческое существо, видимо не установлено: границы здесь определяются чувствительностью пальцев, взявших песчинку или маленький камушек. Но вес пылинки уже недоступен рецепторам человеческой кожи, способным, однако, реагировать на раздражение от соприкосновения с этими мелкими предметами.

Становление устойчивых связей нервной системы, обеспечивающих последовательную и целесообразную деятельность человека, происходит на основе скоординированных движений человеческого тела вообще, его конечностей, мускулов лица и т. д. Программы такой координации создаются в ходе целеполаганий, приобретающих

во время индивидуальной жизни растущего ребёнка всё более сложный характер. Упражнение в играх, как шумных и подвижных, так и развёртывающихся в «тихих» усилиях складывания из пазлов целостной картины, скульптурных изображений из пластилина и других поддающихся лепке материалов, рисования, требующего, как и пластика, всё более точных движений карандашей и кистей, наносящих не только линии, но и передающих оттенки разного цвета и эффекты их сочетания, — всё это в совокупности определяет структурирование нервных связей в мозге индивидуума.

Последние выстраиваются многоуровневую сеть взаимодействий, обеспечивающих дифференциацию и интеграцию хода нервных процессов, вырастающих поистине во «вторую вселенную» — основу психических переживаний и внешних проявлений осмысленной деятельности человека. Об этом снят режиссёром-кинодокументалистом Ю. Кузнецовой содержательный фильм «Мозг: вторая вселенная». Действительно, человеческий мозг втягивает, вбирает в себя через каналы органов чувств бесчисленное множество взаимодействий человеческого тела, расширяющего с ходом своего индивидуального существования и взаимодействия с природой и человеческим сообществом свои связи с этими реалиями. И одновременно концентрирует в себе смысловые значимости в обобщающей интегрирующей форме побуждений к действию, ожиданий и решительного отказа от активных проявлений во внешней среде.

При этом «ревизия», рекомбинация и перекомбинация сложившихся впечатлений от предыдущих этапов активности приводит личность к новым возможным побуждениям, оформляющимся в интересы и развёрнутую деятельность. Возьмём, к примеру, охоту с луком на животных ради их употребления в пищу, использования их шкуры, а также нейтрализации их нападения, то есть защиты человеческой жизни. Несомненно, у лука в истории орудийной деятельности человечества были предшественники, позволявшие убить животное или отогнать его ударом тяжёлого камня, бревна, заточенного деревянного кола или копья с каменным (а то и металлическим) наконечником. Понятно, что дистанция употребления этих предметов ограничивалась сохранением их убойной силы при броске, а также длиной копья. Лук увеличивал это расстояние и тем самым удлинял время относительной безопасности охотника при встрече со зверем. Но одновременно он потребовал точности прицеливания в жизненно значимые органы

животного: стрела могла убить его или, вызвав нестерпимое ощущение боли, побудить удалиться животное от нанесшего стрелой удар человека. Однако изготовление лука и использование его потребовало концентрации внимания на ряде последовательных и вместе с тем законченных технологических операциях. Все это создавало дополнительные условия для развития двигательной активности и определенных зон мозга, контролирующих эти процессы.

Таким образом, даже самые элементарные данные об антропологических границах человека на уровне его биологии говорят о стремление «раздвигать границы», которое заложено в системе ориентации человеческого существа. Творчество в самом буквальном значении [8, с. 56–63; 9, с. 252–254; 10; 11] связано с подобным «трансцендированием», приобретающем постепенно символическую направленность [12, с. 11–12; 13, с. 241–252; 14, с. 13, 44].

Разворачиваясь в системах «человек — человек», «человек — общество» и «человек — общество — человек», это качество проецируется прежде всего на создание самих символических (то есть культурных в собственно неприродном смысле) отношений [15, с. 103, 161, 179; 16, с. 131–182]. «Первобытный синкретизм», сочетающий религиозные, нравственные и эстетические ценности в едином «ценностном блоке», постепенно [17] расщепляется, давая место прото-морали и прото-искусству. Религия, также по сути выделившись из общего блока, поначалу сохраняет установку на синкретизм как объединение всех ценностей под началом культовых практик, однако и она постепенно дивергирует от первобытных форм, разрабатывая все более сложные и специальные формы поклонения, коммуникации и т. д.

С нарастанием удельного веса символической деятельности в общем объеме жизнедеятельности человеческого общества, собственно антропологические пределы расширяются не только за счет совершенствования «защиты» от неблагоприятных факторов внешней среды, как это было описано в самом начале данной статьи. Постепенное дополнительное «ужимание» изначальной антропологической ограниченности происходит под давлением разного типа символических потребностей, от спиритуальных практик, предписывающих разного типа воздержание, иногда связанное с риском для жизни, и до особенностей культурно значимой одежды и обуви («китайская ножка»). Символическая деятельность, таким образом, направлена

на трансцендирование как превосхождение установленных лимитов, так и на их дополнительно «сжатие».

Особую роль в процессе развития символической деятельности играет, как известно, коммуникация. Выделяя коммуникацию в относительно самостоятельную область, Н. Луман показал ее значение для развития способности смыслополагания, основанной на «дифференциации тождественного» [18, с. 350–352]. Однако стоит иметь в виду, что данный механизм «запускается» только в том случае, когда контрагент коммуникации видит в агенте не себя, а «свое другое» [19, с. 14–17]. В этом смысле культура оказывается невероятно гибким и вместе с тем действенным «механизмом», способным дать импульс самым разнообразным изменениям как бы «изнутри» сложившейся системы [20, с. 204–211; 21, с. 211–215]. По сути это и есть аутопойэсис в смысле Лумана [22, с. 124].

Творчество как трансцендирование при таком подходе можно представить в качестве развития антропологически заданной способности к поиску оригинальных решений, не имеющих ни готового решения, ни тем более отлаженного алгоритма. При этом сама способность, реализуемая всякий раз по-разному, присутствует, по всей видимости, у приматов и гоминид как общая готовность узнавать и действовать. В том числе, «избыточно», то есть не обязательно в непосредственном соответствии внешним «вызовам». Итак, можно обоснованно предположить, что творчество не только сверхприродно, как его обычно понимает новоевропейская философия. Оно имеет вполне природные и даже можно сказать антропологические основания, состоящие в готовности встретить новое и не бежать от него, а включить в свой мир, освоить, искать и создавать это новое. В этой особенности творчества — его глубинная связь с познанием, по-новому раскрывающая уникальность человеческой культуры с точки зрения ее надбиологического измерения.

Список литературы

1. Резник Ю.М. Общая антропология: к определению границ предметной области // Вестник ЧГПУ им. И.Я. Яковлева. 2011. № 3–1. С. 162–170.
2. Резник Ю.М. Общая антропология: между философией и наукой // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 1. С. 132–143.

3. Хлебникова О.В. Современная антропология как история восприятия // Символ науки. 2016. №. 2–3. С. 43–46.
4. Воронцев В.А. Антропосоциокультурогенез в свете генерализирующей теории // Философская антропология 2016. Т. 2. № 1. С. 23–41.
5. Силантьева М.В. Проблемы логики и теории познания в современном гуманитарном знании. Учебно-методическое пособие для студентов и аспирантов. М.: МГИМО, 2006. 47 с.
6. Галажинский Э.В., Рьльская Е.А. Системно-динамический поход к исследованию жизнеспособности человека // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 338. С. 169–173.
7. Симонов Ю.П. Человек — существо девятимерное // Концепт: философия, религия, культура. 2018. № 1 (5). С. 7–10.
8. Гумерова Р.В. Творчество как способ бытия // Вестник Томского государственного университета. 2005. № 286. С. 56–63.
9. Лапшина А. В. Взгляды на понятие «творчество» и его различные трактовки // Молодой ученый. 2010. № 5. Т. 1. С. 252–254. URL <https://moluch.ru/archive/16/1545/> (дата обращения: 13.04.2019).
10. Макарова Т. А. Творчество как способ и условие активности личности // Аналитика культурологии. 2008. №. 10. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tvorchestvo-kak-sposob-i-uslovie-aktivnosti-lichnosti> (дата обращения: 13.04.2019).
11. Большаков А.В. Дифференциация форм творчества (особенности коллективного научного творчества) // Аналитика культурологии. 2008. № 10. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/differentsiatsiya-form-tvorchestva-osobennosti-kollektivnogo-nauchnogo-tvorchestva> (дата обращения: 13.04.2019).
12. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Юрайт, 2018. 256 с.
13. Длугач Т.Б. Жизненный проект человека в экзистенциализме // Философская антропология 2016. Т. 2. № 2. С. 245–259.
14. Силантьева М.В. Философия культуры Н.А. Бердяева и актуальные проблемы современности. М.: ГАСК, 2005. 220 с.
15. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Ун. книга, 2002. 272 с.
16. Орешкин А.С. Эрнст Кассирер: символ как основа человеческой культуры // Психолог. 2013. № 1. С. 131–182.
17. Тульпе И.А. Мифологии. Искусство. Религии. СПб.: Наука. 2012. 320 с.
18. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007. 648 с.
19. Силантьева М.В. Межкультурный диалог — основа плодотворного взаимодействия в системе международного партнерства // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2013. Т. 2. № 5 (6). С. 14–17.

20. Силантьева М.В., Шестопап А.В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов / Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста. Материалы VII Конвента РАМИ. 2012. С. 204–211.

21. Маслобоева О.Д., Пигров К.С., Силантьева М.В., Трофимова Е.А. Национальная стихия творчества: время и трансгрессия (обзор международной научной конференции) // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 211–215.

22. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. Т. 3. С. 114–125.

Голенков Сергей Иванович

Самарский национальный исследовательский университет
имени академика С. П. Королёва
sgolenkov52@gmail.com

ТВОРЧЕСТВО В ЭПОХУ РАЗУМНЫХ МАШИН

Первые десятилетия нынешнего века демонстрируют поразительные успехи искусственных интеллектуальных систем (ИИС). Умные машины завоевывают области творческой деятельности, которые до недавнего времени считались исключительно делом человека. В статье анализируются возможности искусственного интеллекта (ИИ) в симуляции интеллекта человеческого. Основной вопрос текста: существует ли принципиальная граница этой симуляции? Анализ приводит к заключению, что такая граница проходит между творением нового из уже существующего путем совершенствования или рекомбинации старого и творением нового из Небытия, из несуществующего.

Ключевые слова: творчество, искусственные интеллектуальные системы, искусственный интеллект, естественный интеллект, мышление-вычисление, мышление-событие.

Golenkov Sergey Ivanovich

Samara National Research University
sgolenkov52@gmail.com

CREATIVITY IN THE ERA OF INTELLIGENT MACHINES

The first decades of this century demonstrate the startling success of artificial intelligent systems (AIS). Intelligent machines conquer areas of creative activity, which until recently were considered exclusively a matter

of man. The article analyzes the capabilities of artificial intelligence (AI) in the simulation of human intelligence. The main question of the text: are there any principled boundary of this simulation? The analysis leads to the conclusion that such a boundary passes between the creation of the new from the already existing by perfecting or recombining the old and the creation of the new from Nothingness, from nonexistent.

Key words: creativity, artificial intelligent systems, artificial intelligence, natural intelligence, thinking-computing, thinking-event.

Каждый день интернет приносит сообщения о новых возможностях умных машин, которым мы уже перестали удивляться. Разработчики искусственного интеллекта все дальше продвигаются в направлении наращивания их интеллектуальной мощи. Реймонд Курцвейл в своих прогнозах полагает, что ИИС к 30-му году нынешнего столетия уже достигнет уровня человеческого, а затем и вовсе превзойдет его [1]. Скептики же считают, что ИИС по своим интеллектуальным способностям вряд ли превзойдут интеллект человека, и недоступной территорией для них останется область творчества, так как оно имеет дело не с информацией, а со смыслами [2]. Однако в последние 20 лет ИИС активно завоевывают пространства творческой деятельности, до сих пор считавшихся прерогативой исключительно человека. В 1997 году машина Deep Blue обыграла шахматного чемпиона мира Гарри Каспарова. В 2016 один из сильнейших игроков в го Ли Седоль проиграл программе AlphaGo. Программа Libratus Университета Карнеги (США) в 2017 году обыграла профессионалов покера на 1,8 млн. долл. в денежном эквиваленте. В 2014 ИИС прошел тест Тьюринга, обведя вокруг пальца экспертов [3].

Нынешнее десятилетие принесло нам известия о том, что российский поэт Дора Вей номинирован на поэтическую премию Аркадия Драгомощенко 2017 года. Дора Вей — не псевдоним, и не экзотичное имя, а название поэтической машины, умеющей писать современную поэзию [4]. И если поэтическая машина работает по технологии поискового спама, то команда лаборатории компьютерных наук при Университете Торонто создала алгоритм, который пишет стихи на основании визуальных образов. «...Вместо того чтобы покупать караоке-машину и загружать в нее ограниченный набор песен, — объясняет Саня Фидлер, доцент кафедры машинного обучения и визуализации Университета Торонто (Канада), — вы можете загружать

в программу интересные фотографии, а машина будет в реальном времени писать для вас новую уникальную песню» [5]. Современные программы, такие как Jukedeck, Continuator, DarwinTunes, Flow Machines успешно пишут музыку, а их создатели монетизируют свой продукт для видеоблогов и рекламных роликов [6]. Наконец, с портала The Verge пришло сообщение, что знаменитый аукционный дом Christie's продал первое «произведение искусства», созданное функциональной моделью CAN на основе нейросети GAN исследователями университета Рутгерса (США) [7]. Картина под названием «Портрет Эдмонда Белами», написанная ИИ, ушла с молотка за 432 500 долларов [8]. А лондонский аукционный дом Phillips в 2019 году выставил на продажу работу нью-йоркского художника Бена Снелла выполненную компьютерной программой Dio [9].

Несмотря на то, что человечество проводит эксперименты в сфере творчества с помощью ИИ вот уже более полувека, считается, что эта технология только сейчас по-настоящему способна вступить в конкуренцию с человеком. Однако уже ее обозримое будущее представляется захватывающим тем, кто с ней работает. Так композитор Newton-Rex, работающий над Jukedeck с 2014 года, говорит: «Я был бы очень удивлен, если бы через 10–15 лет ИИ не был в центре большинства, если не всех, музыкальных событий» [10]. С неизбежностью возникает вопрос: действительно ли машина может творить?

В современных словарях и энциклопедиях творчество определяется как деятельность по созданию нового, прежде не существовавшего. Под это определение вполне подходят и стихи Дора Вея, и портрет модели CAN, и музыка программ Jukedeck, Continuator, DarwinTunes, Flow Machines. Вместе с тем создатели ИИ пока достаточно осторожно говорят о его творческих способностях. «Искусственный интеллект помогает создавать новое в случайном порядке. Но вот что считать по-настоящему новым и неожиданным — это большой вопрос», — считает Джон Смит из IBM Research [11]. Дело в том, что исследователи говорят о нескольких видах творчества. В интервью сайту The Verge профессор математики Оксфордского университета Маркус дю Сотой выделил различные виды творчества.

«Существует исследовательское творчество, которое берет правила игры и доводит их до крайности, как это делал Бах. Существует комбинаторное творчество, когда вы берете две идеи, не имеющие ничего общего друг с другом, чтобы увидеть,

как ассоциации в одной могут помочь стимулировать новые идеи в другой. Третье творчество, которое почему-то самое загадочное, это те моменты, которые возникают словно ниоткуда — что-то вроде изменения фаз, когда вы кипятите воду, вода превращается в пар и состояние вещества полностью меняется» [12].

Первые два вида, названные дю Сотоем «исследовательским» и «комбинаторным», к настоящему времени не составляют принципиальных трудностей для ИИС, третий вид — обозначенный профессором как «загадочное» — для исследователей представляется самым сложным. И сложность эта проистекает, по моему мнению, из принципиально разных способов производства нового.

Сильно огрубляя объяснение различия этих способов можно сказать следующее. Новое — это всегда новое сущее, новая определенность, новый порядок. Новое сущее может возникать двумя способами. Первый способ — способ производства нового сущего путем совершенствования или рекомбинированием *уже существующего* сущего. Первый путь дю Сотой и обозначил как «исследовательский». Примером тому может служить совершенствование ИИС для их использования в различных играх (шахматы, го, покер и т. д.). На этом пути совершенствование умных машин идет в направлении увеличения объема и скорости обрабатываемой специфической базы данных и/или «самообучение» по технологии Deep learning, то есть в направлении возрастания их вычислительной мощности. Примером пути рекомбинации (или «комбинаторики» по дю Сотую) могут служить написание ИИС текстов (стихи и проза), музыки и живописи. В основании этого пути также лежит большая база данных (текстовых, музыкальных, живописных и т. д.), «самообучение» и алгоритм их анализа и построения [13]. Иначе говоря, и этот путь выстраивается в направлении совершенствования вычислительных способностей ИИС. И на пути совершенствования, и на пути рекомбинации ИИС создают новое из *уже существующего*, из того, что уже *есть*.

Другой способ производства нового отличается от только что рассмотренных тем, что новое производится «словно ниоткуда» (дю Сотой), из *ничего*, из *несуществующего*. В производстве «ниоткуда» вычисление не участвует, потому что пока не возникло новое невозможно использование алгоритма, который составляет суть вычисления. Иначе говоря, *алгоритм производства нового возникает с самим новым*.

Художник и теоретик живописи Китая XVII века Ши-тао, раскрывая тайны живописного творчества, писал:

«В самой глубокой древности не было Правила. [Ибо] высшая простота не была [еще] разделена. Как только высшая простота разделяется, Правило устанавливается. На чем основывается Правило? [Правило] основывается на Единой черте.

Единая черта есть источник всего сущего, корень всех явлений. Ее действие явлено для духа [природы] и скрыто в человеке, но вульгарный не понимает этого. Вот поэтому в себе самом [прежде всего] должно установить Правило Единой черты.

Основание Правила Единой Черты — в отсутствии правил, которое порождает Правило, и это Правило пронизывает множество правил.

Живопись зарождается в сердце — [касается ли это] красоты гор и рек, людей и вещей, или сущности и характера птиц, животных, трав и деревьев, или мер и пропорций рыбных садков, павильонов и башен. Невозможно ни постигнуть в первопринцип, ни исчерпать различные аспекты [бытия], если, в конце концов, не овладеешь этой неизменной мерой — Единой чертой.

[Как бы] далеко вы ни шли, как бы высоко ни взбирались, надо начинать с малости, [с первого шага]. Так же и Единая черта — она охватывает все, вплоть до отдаленного и самого недоступного. И в десяти тысячах миллионов ударов кисти нет ни одного, начало которого и завершение не находилось бы в конечном счете в этой Единой черте кисти, контроль над которой принадлежит только человеку»[14, с. 61–62].

Если попытаться перевести это поэтико-метафизическое рассуждение китайского живописца на язык позитивного знания, то получим следующее. «Высшая (или изначальная) простота»¹ означает начальное состояние чего-либо. Если его отнести к «глубокой

¹ Комментатор позволяет переводить даосский иероглиф «тай пу» не только как «высшая простота», но и как «изначальная простота». См.: Завадская Е. В. Пояснения к тексту трактата Ши-тао // Завадская Е. В. «Беседы о живописи» Ши-тао. — М.: Глав. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1978. — С. 94.

древности», то оно выступит началом мира; если к живописи, то оно собой представляет пустое полотно и т. д. «Неразделенность» этой пустоты свидетельствует о том, что в ней нет ничего определенного, никакого сущего. В этом состоянии «высшая/изначальная простота» подобна архаичному Хаосу, античному Апейрону или метафизическому Небытию, которое, конечно же, не является абсолютным ничто в смысле абсолютной пустоты, абсолютного отсутствия. Напротив, эта изначальная простота-Небытие выступает возможностью всякого сущего и всего сущего в целом, всякой определенности. Она «есть источник всего сущего, корень всех явлений», которые осуществляются в результате своего «разделения». Это «разделение» (или «установление», по Ши-тао) изначальной простоты-Небытия само оказывается изначальным, первым «разделением», которое можно назвать архе-разделением. Архе-разделением устанавливается Правило всякого последующего разделения, то есть задается алгоритм, которым будет в последующем устанавливаться всякой порядок. Само архе-разделение производится некой «силой», которую Ши-тао обозначает как «Единая черта».

Хорошей иллюстрацией этих рассуждений являет творение мира Богом, изложенное в первой главе Евангелия от Иоанна:

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

Оно было в начале у Бога.

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть [15, с. 1468].

Слово Бога (или Слово-Бог) у Иоанна и есть то Правило, которым обретает бытие — осуществляется — всякое сущее. Это Первое Слово произвело архе-разделение «темной бездны», над которой Богом было произнесено «да будет свет» [15, с. 33]. Слово-Бог Евангелия производит ту же операцию над «темной бездной», что совершает Единая черта над изначальной простотой у художника, но в отличии от христианина Иоанна китайский живописец Ши-тао источник Единой черты, творящей Правило, открывает в человеке [14, с. 62].

Следуя тысячелетней традиции, современные исследователи источником творчества считают Небытие. Анализируя творческие моменты человеческого существования, В. А. Конев пишет:

«Вот оно начало начал — провести круговую черту по лицу бездны. Увидеть бездну, пустоту, где нет ни света, ни тьмы, ни малейшего намека на существование — увидеть НЕТ, ОТСУТСТВИЕ, увидеть, говоря философским языком, НЕБЫТИЕ».

...

«Творчество — это бытийный акт, акт творения бытия. С онтологической точки зрения творчество есть прорыв небытия в бытие. Небытие (бездна) есть причина, исток творчества. Узреть небытие (ничто как нечто) и заполнить его своим произведением — вот онтологическое назначение творчества» [16, с. 152].

Творчество, согласно его концепции — это «специфический культурный опыт» [16, с. 151], который обретается в ситуации «остановки, разрыва с прошлым» [16, с. 155]. Начало творчества — это способность «увидеть впервые». «*Ни разу этого не видели* — вот оно начало творчества...» [16, с. 155]. Творение нового из Небытия принципиально отличается от производства нового из уже существующего по пути совершенствования или рекомбинации. У него иная логика. Производство нового путем совершенствования-комбинирования уже существовавшего происходит по логике причины-следствия, по логике «потому, что», когда новое есть *следствие* совершенствования-комбинирования старого. Производство же нового из несуществующего — из Небытия — следует логике «вопреки» [16, с. 156], в которой произведенное (введенное) из Небытия новое становится *причиной* следствий, новое в этой логике есть «то, что будет иметь *по-следствия*». «Поэтому творчество всегда провидение будущего и его творчество» [16, с. 154], — заключает В. А. Конев.

Таким образом, принципиальное отличие этих способов творчества заключается в том, что творение из «уже существующего» есть завершение прошлого, тогда как творение из «еще не существующего» вводит будущее. Кроме этого, способы творения из «уже есть» и из «еще не есть» различаются в своей реализации методически. Первый укладывается в правило последовательности «основание-следствие», которая ведет от уже существующего к новому существующему. Второй же, строго говоря, не имеет правила, оно реализуется по методу «вдруг» (В. А. Конев) [16, с. 153–154], то есть имеет природу события.

Различие творчества-следствия и творчества-события есть дериват различия мышления-вычисления и мышления-события (или интеллекта-вычисления и интеллекта-события). Если воспользоваться этим различием, то можно говорить, что естественный интеллект человека включает в себя оба способа мышления — и вычислительное и событийное, — тогда как современные ИИС используют только мышление-вычисление. Вопрос о творчестве ИИС, таким образом, состоит в способности их к мышлению-событию, появлению «ниоткуда» (дю Сотой), из Небытия. Способны ли ИИС на событие творения нового из Небытия? Или их творческие возможности принципиально ограничены лишь творением-вычислением? Ответы на эти вопросы зависят от ответов на вопросы о различии мышления-события и мышления вычисления.

Попробую сформулировать и аргументировать различие этих модусов мышления. Аргументация по необходимости будет носить предварительный и краткий характер. Основательная аргументация требует более тщательной и скрупулезной работы. Прежде всего следует обратить внимание на разницу в модусах мышления, которое по своей сути не субстанция нововременной философии, а «про-изведение», о котором ведет речь современная философия и наука, от Гуссерля и Хайдеггера до Делеза, Нанси, Деннета, Серла, Приста, Чалмерса, Ревонсуо и др. Однако само это «про-изведение» может осуществляться двумя разными способами — в виде событий или процессов. Различие между ними заключается в том, что событие происходит *вне* времени, а процесс протекает *во* времени. Событие мышления совершается феноменом, который назывался философами по-разному: *Augenblick* у Хайдеггера [17, S. 338], «смысловой скачек» у Смирнова [19, с. 428], «вдруг» у Конева. Процесс, в отличие от события, временной феномен, который может быть исчислен.

Эти модальности мышления имеют разную направленность, о которых вел речь В. А. Конев. Если событие имеет последствия, то есть ориентировано из настоящего в будущее, то процесс-вычисление следует из прошлого к настоящему, что по-разному расставляет акценты ценности производства во времени. В событии мысли акцентирована ценность будущих следствий. Сбывшаяся мысль ценна полезностью своих следствий. Ценность *cogito* Декарта в становлении рациональности, в частности научной рациональности, Нового времени. В вычисляющем мышлении акцентируется ценность достигнутого здесь-

и-сейчас результата, который сам ценен своей полезностью. Ценность вычисляющей мощи ньютоновских законов в полезности знания порядка движения тел.

Модальности мышления по-разному участвуют в производстве мысли. Мышление-событие «запускает» мысль, собирая ее из гетерогенного «материала». Примером может служить открытие Анри Пуанкаре порядка преобразований автоморфных функций. В своем докладе он пишет, что открытию способствовала не только напряженная интеллектуальная работа на протяжении нескольких недель, но и резкая смена деятельности с исследовательской на военную, и переезд из одного города в другой и иные обстоятельства этого открытия [20, с. 115–116]. Дело же мышления-вычисления состоит в «работе» с уже возникшей мыслью, развивая, совершенствуя и применяя ее и ее последствия. В понимании принципов «работы» мышления-вычисления много сделано герменевтикой и создателями ИИС. В этом смысле мышление-событие выступает основанием мышления-вычисления.

Возвращаясь к теме творчества ИИС и их возможностей необходимо сказать, что различие способностей естественного и искусственного интеллектов не ограничивается обозначенными выше различиями мышления-события и мышления-вычисления. Однако, указанные различия, по моему мнению, лежат в основе различия между интеллектом человека и интеллектом искусственных систем, в том числе и в различии их творческой деятельности. Вместе с тем уже достигнутые успехи ИИС в создании нового позволяют говорить о них как об умных помощниках человека, которые открывают ему новые горизонты творчества.

Список литературы

1. Технический директор Google расписал будущее мира: прогноз до 2099 года URL: <https://inforesist.org/technicheskij-direktor-google-raspisal-budushhee-mira-prognoz-do-2099-goda/> [дата обращения: 16.07.2019]
2. Marsen S. The Role of Meaning in Human Thinking // Journal of Evolution and Technology, 2008. Vol. 17, No. 1. 45–58.
3. Warwick K., Shah H/ Can machines think? A report on Turing test experiments at the Royal Society // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence, 2016. Vol. 28, No. 6, pp.989–1007.

4. URL: <https://newtonew.com/culture/mashina-nominirovana-na-poeticheskuyu-premiyu> [дата обращения: 12.06.2019].
5. URL: <https://www.orange-business.com/ru/blogs/iskusstvennii-intellekt-i-tvorchestvo> [дата обращения: 13.06.2019].
6. URL: https://thenextweb.com/artificial-intelligence/2017/02/11/how-creative-ai-can-change-the-future-of-music-for-everyone/#.tnw_CN0a23rp [дата обращения: 13.06.2019].
7. Elgamma A., Liu B., Elhoseiny M., Mazzone M. CAN: Creative Adversarial Networks Generating “Art” by Learning About Styles and Deviating from Style Norms. URL: <https://arxiv.org/pdf/1706.07068.pdf>. [дата обращения: 13.06.2019].
8. URL: <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fhi-news.ru%2Ftechnology%2Fnapisannuyu-iskusstvennym-intellektom-kartinu-prodali-pochti-za-polmilliona-dollarov.html&d=1> [дата обращения: 12.06.2019].
9. URL: <https://www.phillips.com/detail/BEN-SNELL/NY000219/10> [дата обращения: 16.07.2019]
10. URL: https://thenextweb.com/artificial-intelligence/2017/02/11/how-creative-ai-can-change-the-future-of-music-for-everyone/#.tnw_CN0a23rp [дата обращения: 13.06.2019].
11. URL: <https://www.orange-business.com/ru/blogs/iskusstvennii-intellekt-i-tvorchestvo> [дата обращения: 13.06.2019].
12. URL: <https://www.theverge.com/2019/4/10/18303438/artificial-intelligence-ai-art-book-interview-marcus-du-sautoy-the-creativity-code> [дата обращения 13.03.2019].
13. Кудряшев А.Ф., Елхова О.И. Процесс творчества в системах с искусственным интеллектом // Вестник Башкирского университета. 2016. Т. 21. №4. С.1124–1129.
14. Завадская Е.В. «Беседы о живописи» Ши-тао. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. 208 с.
15. Священное писание « Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета» (Синодальный перевод). 2010.pdf. 1690 с.
16. Конев В.А. Тайна «Да будет» или «...Круговая черта по лицу бездны» // Конев В.А. Смыслы культуры: сб. ст. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2016. 276 с.
17. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. 445 S.
18. Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.
19. Пуанкаре А. Математическое творчество // Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М: МЦНМО, 2001. С.112 121.

Ермилов Кирилл Андреевич

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
kirillerm@yandex.ru

**ВОЗМОЖНОСТЬ СУБЪЕКТИВНОСТИ:
ТВОРЧЕСТВО И УТВЕРЖДЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ В. В. РОЗАНОВА**

В статье рассматриваются условия и возможности формы утверждения в философии Василия Васильевича Розанова. Выявлено, что подлинное утверждение, на котором акцентирует внимание Розанов, предшествует логическому различию между утверждением и отрицанием. То, что утверждается, утверждается без противопоставления отрицанию. Показывается особое отношение Розанова к проблеме противоречия. Противоречия в философии Розанова не подразумевают их устранения. Выявлено, что источником творчества Розанова является понимание, не предполагающее примирения разных позиций.

Ключевые слова: понимание в философии Розанова, подлинное утверждение, проблема противоречия, творчество, универсальность.

Ermilov Kirill Andreevich

St. Petersburg State University of Economics
kirillerm@yandex.ru

**THE POSSIBILITY OF SUBJECTIVITY:
CREATIVITY AND AFFIRMATION IN THE PHILOSOPHY OF V.V. ROZANOV**

The article discusses the conditions and possibilities of a specific form of approval in the philosophy of Vasily Vasilyevich Rozanov. It is revealed that the true statement, which Rozanov focuses on, precedes the logical distinction between assertion and denial. That which is affirmed is affirmed without the opposite of its negation. The example of the texts shows Rozanov's special attitude to the problem of contradiction. Contradictions in Rozanov's philosophy do not imply their removal. Revealed that the source of creativity Rozanov is an understanding that does not involve reconciliation of different positions.

Key words: understanding in Rozanov's philosophy, genuine statement, problem of contradiction, creativity, universality.

Как указывал Гегель, логический род есть тотальность видов. Естественно, что благодаря творчеству тотальность видов переопределима. Таким образом, в контексте проблематики творчества имеет место то,

что можно назвать динамической тотальностью. Подлинное творчество является уникальным событием, изменяющим ход развития не только будущего, но и интерпретацию прошлого. Это значит, что событие пересоздает целостность исторического хода и переопределяет консистенцию субъективности. Событие творчества, являясь исключением и, мы бы сказали, самой исключительностью как таковой, на первый взгляд не должно относиться к всеобщности целого. Однако, на самом деле, творчество и дает возможность достижения подлинной целостности, преодолевая ограниченность тотальности неподлинной, не настоящей. Творчество как сингулярное событие парадоксальным образом размыкает ложные пределы, выводя через срез хаоса, как выражался Делёз, на новый горизонт достижения границ новой формы и уровня свидетельства субъективности.

На подобное в самом конце XX века указывал Ален Бадью в контексте рассмотрения возможностей основания новой универсальности. «Универсальное не есть отрицание частного. Универсальное представляет собой преодоление дистанции по отношению к всегда сохраняющемуся частному. Всякое частное, всякое партикулярное есть приспособление, конформизм. Речь идет о нонконформизме по отношению к тому, что нас непрестанно к себе приспособливает. Мысль есть испытание приспособлением и лишь универсальное непрестанным трудом ведет мысль сквозь это испытание» [1, с. 53]. И далее: «универсальное есть имманентная исключительность». Исключительность, принадлежащая универсальному, которое является событийно, т. е. не задано заранее посредством какой-либо схемы. В этом отношении созвучен и великий русский мыслитель Василий Васильевич Розанов, столетие со дня смерти которого наступило в этом году.

Розанов, будучи автором систематического по форме и содержанию философского трактата «О Понимании», оставшегося без внимания и признания, считается при этом одним из самых бессистемных русских мыслителей. Однако «бессистемность В. В. Розанова — принципиальна: на предмет надо иметь не одну (в какой-то схематической формуле выраженную), а — “тысячу точек зрения”» (2, с. 288). Схематика и системность в творчестве Розанова естественно и органически проникает во все им написанное.

Существенно другое. Розанов — философ утверждения: «Моя душа — вечное утверждение» (3, с. 101). Но возможно ли в таком случае утверждение без отрицания? В том, что называется формальной

и диалектической логиками, вероятно, нет. Отрицание входит в отрицание нетождества и в отрицание отрицания, приводя к утверждению. А если взглянуть чуть глубже, отрицание здесь не исчезает, но и не открывает Ничто, которое предшествует негативности как таковой. Это указывает на невозможность в таких условиях подлинного и глубочайшего утверждения, т. е. в конечном счете на невозможность того, что является настоящим (а не мнимым) нигилизмом.

Негативность не первична, но и утверждение как отрицание этого отрицания также не лежит в основании. Именно *в подлинное утверждение*, предшествующее различию утверждения и отрицания, вглядывается Розанов. В подлинном утверждении негативность необходимо должна присутствовать. У Розанова же отрицание и носит этот специфический характер. «Отрицание — это мое положение, а не душа. Моя душа — вечное утверждение “В мире со всеми”, “в ладу со всем”. Никогда еще такого “ладного” человека не рождалось» (3, с. 101).

Все «противоречия» Розанова, например, в суждениях о политике, о национальном вопросе, о христианстве даются почти сразу и без отрицания. В сущности это и не противоречия вовсе. Хотя и непротиворечиями это назвать тоже нельзя, ибо примирения при этом не наступает.

В «Последних листьях» Розанов пишет: «Я весь мир любил, всегда. И горе его, и радость его, и жизнь его. Я ничего не отрицал в мире. Я — наименее отрицающий из всех рожденных человек» (3, с. 55). То, что утверждается, утверждается без противоположного ему отрицания. Разумеется, абсолютизировать этот пункт не стоит. Речь идет лишь о принципиальной и специфической способности Розанова к утверждению. Такое «неотрицание» может привести и приводит к впечатлению утверждения противоположных позиций, к тому же и не примиренных. Кажется, что такое положение высказываний должно бы привести к трагическому положению дел, усилить вражду и злобу. Однако положение дел трагично уже от начала мира. Но суть даже не в этом. «Наименее отрицающий из всех человек» способен утвердить подлинные основания преодоления того, что по настоящему требует отрицания: «Только распрю, злобу и боль я отрицал» (3, с. 55).

Речь идет о принципиально немеханическом отрицании. Распрю и злобу не победить не только другой распрей и злобой, но и их про-

тивоположностью — согласием и добротой. Согласие и добро, именно в этом единичном случае окажутся фальшивыми и приведут к еще большему распрям. Непротивление — еще менее подходящий выход, который Розанов и не предлагает. Как же тогда утверждать? Заметим, что мы вынуждены говорить каким-то почти апофатическим языком, который в свою очередь, на христианском Востоке противопоставлялся *theologia negativa*, т. е. не являлся языком отрицания и прямого утверждения, а скорее расчищал ограничения для подлинного, но еще не открытого утверждения.

«Истина — в противоречиях. Истины нет в тезисах, даже если бы для составления их собрать всех мудрецов. Да и справедливо: тезис есть самоуверенность и, след., нескромность» (3, с. 56).

Противоположности не только не приводятся к единству, но и усиливаются. Розанов «знает, что обрыв входит в экономию бытия», как указывал В. В. Биbihин (4, с. VI). Видимо, здесь сама форма тезиса и тезисности (и антитезиса) должна быть отброшена.

У Розанова речь идет не о рассудочной фиксации противоречий и, конечно, не о диалектическом снятии, а об особом, серьезном отношении к противоречию. Не это ли горение противоречий и есть подлинное отрицание самого отрицания? В конечном счете, горение, которое является основанием подлинного утверждения и творчества как такового.

Список литературы

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М., СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999.
2. Атманских А.С., Атманских Е.А. В.В. Розанов: принципиальная бессистемность — или бессистемная принципиальность? // *Философия и искусство Серебряного века в судьбе России* / под ред. М.И. Панфиловой, Е.А. Трофимовой. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 288–298.
3. Розанов В.В. Последние листья // В.В. Розанов / Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000.
4. Биbihин В.В. Время читать Розанова // Розанов В.В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.

Ищенко Елена Николаевна

Воронежский государственный университет
phil@elena.vsi.ru

ПОНИМАНИЕ (В) МЕДИАРЕАЛЬНОСТИ: ПОИСКИ ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Современная ситуация актуализирует классические герменевтические тематизации. Понимание в медиареальности проблематизируется стиранием границ между знанием и информацией, фактами и интерпретациями. Понимание медиареальности предполагает поиск новых подходов к осмыслению интерпретации, ее границ и специфических особенностей. В статье предлагаются основные положения философской теории интерпретации.

Ключевые слова: интерпретация, понимание, герменевтика, интерпретационизм, медиареальность, современные медиа.

Ishchenko Elena Nikolaevna

Voronezh State University
phil@elena.vsi.ru

Understanding (in) of media-reality: search for the foundations of a philosophical theory of interpretation

The contemporary situation actualizes classical hermeneutic themes. Understanding in media-reality is made problematic by erasing the boundaries between knowledge and information, facts and interpretations. Understanding of media-reality involves a search for new approaches to comprehend the interpretation, its boundaries and specific features. The article proposes the basic principles of the philosophical theory of interpretation.

Key words: interpretation, understanding, hermeneutics, interpretationism, media reality, contemporary media.

Современная ситуация актуализирует классическую герменевтическую проблематику. Новомедийный субъект существует в информационном пространстве, основанном на принципиальном отрицании эпистемологических различий между фактами и их многочисленными интерпретациями. Постоянное конструирование интерпретаций формирует медиареальность, обуславливая ее аутопоэзис. *Понимание медиареальности* предполагает выявление механизмов ее трансформаций, а способы достижения *понимания в медиареальности* предусматривают

применение герменевтических процедур и практик. В связи с этими обстоятельствами обсуждение оснований и возможностей философской теории интерпретации становится одним из центральных пунктов исследования бытия человека в ситуации (пост)современности.

Проблема интерпретации проявляет себя как подлинно междисциплинарная, исследования в различных областях человеческой деятельности. Происходит расширение пространства интерпретации, ее границы превращаются скорее в горизонты, приближение к которым оказывается делом почти иллюзорным. Чем больше мы узнаем об интерпретации, тем значительней оказывается неопределенность ее существования.

Однако беспредельно расширительное толкование интерпретации, равно как и отсутствие теории, выходящей за рамки конкретных техник и методов, приводят лишь к умножению сущностей. Нетрудно заявить, что «все есть интерпретация», однако, опыт развития науки и культуры все же говорит о том, что это далеко не так. Обсуждение общей теории интерпретации требует особого внимания. Как возможна, если возможна вообще подобного рода теоретическая конструкция? Может ли она ограничиваться лишь описанием и классификацией многочисленных «отраслевых» результатов, полученных в науке и философии? Включает ли она необходимым образом нормативность как существенный, неотъемлемый элемент? Каковы основания критериев выбора между различными интерпретациями одного и того же объекта? И, наконец, остается ли объект тождественным себе в процессе интерпретации? Эти вопросы требуют своего прояснения, и нам хотелось бы внести свою лепту в эту дискуссию.

В последние десятилетия философами была проведена огромная работа по концептуализации механизмов и способов интерпретации, предложены интересные версии, касающиеся ее осмысления. «Наука об интерпретации» обсуждается в работах Дж. Ганнэла [1]. Г. Николсон пишет о том, что множественность различных «отраслевых» интерпретаций, осуществляемых с разными целями, не может служить препятствием на пути создания «единой теории интерпретации» [2, р. 20–21]. Как справедливо отмечают Дж. Марголис и Т. Рокмор, «...теория интерпретации сама по себе становится общей теорией знания и реальности» [3, р. 3]. Однако, после знакомства с множеством работ, в которых обсуждается философская теория интерпретации, возникает стойкое ощущение, что интерпретация буквально «выскальзывает», противится помещению в концептуальный садок.

С одной стороны, общая теория интерпретации сегодня имеет довольно значительный фундамент для того, чтобы состояться. На нее возлагаются особые надежды в связи с обретением единства знания и познания, осуществляемого в различных областях человеческой деятельности. С другой стороны, встает вопрос об основаниях такого единства. Рефлексия по поводу интерпретации, как справедливо отмечает Д. Бахманн-Медик, предполагает отделение ее от других форм бытования знания в пространстве гуманитарных наук: «... науки о культуре занимаются не только интерпретациями, но и процессами рецепции, опосредования и распространения через медиа» [4, с. 91–92]. Однако сегодня границы между этими концептами предельно проблематизируются. Современные медиа не столько распространяют информацию о тех или иных событиях, фактах, явлениях, сколько побуждают читателя, зрителя, слушателя к определенного рода их интерпретациям. Тенденциозность и манипулятивность связаны с интерпретацией, и эта — иногда очевидная, но чаще скрытая — связь требует специального исследования.

Преодоление размывания границ в спорах о статусе и основаниях теории интерпретации может происходить по двум разнонаправленным линиям. С одной стороны, путем терминологического ограничения интерпретации. Такой подход, как нам представляется, не приводит к существенному продвижению, поскольку означает лишь движение внутри схоластических переопределений базового концепта. Более плодотворным представляется нам иной путь, предполагающий рассмотрение сущностных аспектов. В связи с этим можно выделить несколько идей, вписывающихся в подобную методологию исследовательской работы.

Прежде всего, необходимо, как нам представляется, обратиться к современной философии сознания, в рамках которой проблема интерпретации приобретала специфический статус. Фактически работа сознания оказывается поиском интерпретации тех или иных событий, явлений, действий, поведения. Процессы смыслопорождения непосредственно связаны с процессом интерпретации. Иначе говоря, именно посредством интерпретации мы имеем доступ в сферу ментального, что превращает интерпретацию одной из центральных категорий философии сознания. Стоит согласиться с тем, что внутреннее устройство сознания связано с интерпретацией множеством нитей, но какая из них станет нитью Ариадны в лабиринтах ментального?

Возникший в дискурсе философии сознания интерпретационизм основывается на убежденности в том, что «мысль *по своей природе* интерпретируется» [5, р. 23]. Однако понимание внутренней структуры подобных процессов может быть существенно различным. К примеру, В. Чайлд полагает, что: «когда мы интерпретируем кого-то, мы объясняем его действия с точки зрения ее причин. Поэтому идея объяснения причин важна для интерпретационистской концепции ментального. <...> интерпретационистская концепция — это концепция рациональности; идеал рациональности играет определяющую роль в психологии пропозиционального отношения» [5, р. 23]. Рассуждения Чайлда обнаруживают важный аспект споров о природе интерпретации. Означает ли она непререкаемую рационализацию? И если это так, то можем ли мы сделать следующий шаг, задумавшись о полной алгоритмизации процесса? Устроена ли деятельность сознания в соответствии с заданными алгоритмами поиска наиболее рационального объяснения? Или же интерпретация все же выходит за рамки рационализации? В данном случае мы даже опускаем сюжет о причинности, присутствующий у Чайлда и вызывающий не меньше вопросов. Самое первое возражение проистекает из историчности представлений о рациональности, которые, как хорошо известно, существенно различались от эпохи к эпохе. Этот круг вопросов, конечно, отсылает нас к герменевтической проработке проблемы дихотомии объяснение vs понимание. Если объяснение приводит к рационализированным конструкциям, то понимание подрывает эту излишне «стерилизованную» интеллигибельностью картину возможностями «вживания», «вчувствования», эмпатии и т. п. Здесь стоит вновь обратиться к идеям, высказанным в рамках интерпретационизма. В современной философии сознания интерпретационизм представлен в двух версиях: лингвистический и нелингвистический. Разделяющая их граница пролегает в пространстве постановки и решения проблемы роли языка в деятельности сознания. С точки зрения лингвистического интерпретационизма, «... приписывание мысли неотделимо от толкования языка: “существо не может мыслить, если оно не имеет языка” (Д. Дэвидсон). Это не означает, что способности существ, у которых отсутствует язык, полностью отличаются от способностей языковых пользователей; в той мере, в какой они приближены к использованию языка, такие существа могут приблизиться к владению убеждениями. Но эти прото-убеждения неязыковых пользователей должны быть поняты с точки зрения их приближения

к полномасштабным убеждениям...» [5, р. 11–12]. Лингвистический интерпретационизм сталкивается с некоторыми проблемами, делающими обоснованность их позиции не столь очевидной. Знаменитый «аргумент Дэвидсона», посвященный доказательству необходимости исключительно языкового оформления мысли, включает в себя два утверждения. Во-первых, согласно Дэвидсону, деятельность сознания основывается на понимании разделения между «кажимостью» и «реальностью» объектов, а — во-вторых, такое понимание требует коммуникации субъектов друг с другом. В этом смысле коммуникативная функция языка оказывается центральной, определяющей. Однако позиция Дэвидсона не раз подвергалась критике, а его аргумент не является столь уж бесспорным. Если «реальность» объектов создается в коммуникативных практиках, то отделение субъективных, «воображаемых» субъектом кажимостей от существующих в интерсубъективном опыте целиком и полностью уходит в область интерпретативной деятельности. В таком случае мы должны признать, что интерпретации, вырабатываемые и закрепляемые в процессе языковых коммуникаций целиком и полностью конструируют «объективную» реальность как реальность объектов, существующих в рамках дискурса.

Для нелингвистического интерпретационизма возможно владение мыслью вне ее языкового оформления. Как отмечает В. Чайлд, для нелингвистического интерпретационизма существуют «...по крайней мере, некоторые убеждения, владение которыми не требует языка. Таким образом, неязыковые пользователи не являются простым приближением к чему-то более высокому и зависящему от языка. Конечно, владение языком значительно увеличивает дальность и точность установок, имеющихся в распоряжении субъекта. Таким образом, существуют некоторые когнитивные состояния, свойственные языковым пользователям. Но не все мысли требуют языка (Эванс, Даммит)» [5, р. 11–12]. Важно специально отметить, что одной из предпосылок существенного расширения поля интерпретаций стал «визуальный поворот», потребовавший новой степени концептуализации работы с невербальными источниками. Не останавливаясь специально на рассмотрении этого аспекта, требующего самостоятельного изучения [6], заметим лишь, что включение визуального в орбиту эпистемологических исследований представляет собой нетривиальное расширение пространства рефлексии об интерпретации. Восприятие невербальной информации, изучение проблем видения, визуального восприятия

позволяют говорить о «картиночном» (picture) способе оперирования со знанием, очевидно отличающемся от традиционного, связанного с письменной или устной вербальной культурой. Речь в данном случае не идет о пресловутом «клиповом сознании», которое вполне успешно может сформироваться и в рамках вербального дискурса. Мы имеем в виду принципиально иной способ порождения и трансляции знания, представленный в невербальных формах.

Так или иначе, обе версии интерпретационизма затрагивают важнейшее направление исследований — роль интерпретации в переходе от субъективной реальности человека к интерсубъективной реальности культуры, из области индивидуального сознания в сферу коммуникативных практик. Интерсубъективность ментальных конструкций создается в процессе отбора интерпретаций, предлагаемых индивидуальным сознанием. В этих реальностях есть место не только для рационализированных конструкций, но и для эмоций, переживаний, оценок и нормативов. Интерпретация оказывается не только способностью распознавать образы, символы, знаки, но и конструировать, достраивать картину. В этом смысле не столь важно, помещаем ли мы ее исключительно в языковую среду, или же предполагаем возможность нелингвистических форм интерпретативной деятельности.

Как нам представляется, спор между различными версиями интерпретационизма может быть отчасти разрешен, если мы обратимся к плодотворной идее, предложенной Г. Николсоном. Он выдвигает положение о двух отраслях интерпретации — «фоновой» интерпретации (background interpretation) и интерпретации «переднего плана» (foreground interpretation). Внимание ученых, философов, критиков традиционно было обращено именно к интерпретации второго типа. Однако фундаментальное значение интерпретации для сознания состоит, прежде всего, в том, что она присутствует на уровне восприятия, являясь при этом определяющей в процессе селекции той информации, которая впоследствии получит статус знания. «Анализ перцептуальной интерпретации является исключительно важным, поскольку он обнаруживает аспекты восприятия, ускользнувшие от внимания философов» [2, р. 2]. Уже на стадии восприятия происходит концентрация на том или ином фрагменте реальности (будь то реальность природная, или культурная). Отличие человеческого восприятия от простой фиксации внешних раздражений органов чувств как раз и состоит в том, что уже на этом познавательном уровне происходит

не просто «отражение» потока перцептуальной информации, но схватывание целостного образа, формирование объекта восприятия, его распознавание, зачастую трудно отделимое от достраивания и конституирования. «Проектирование остается первым и фундаментальным условием для интерпретации...» [2, р. 124]. Можно, разумеется, поспорить с радикальностью этого утверждения, однако, нельзя не признать, что предложенный Николсоном подход позволяет объяснить многие эпистемологические парадоксы. Так, известный аргумент Айера относительно высказывания: «Я вижу в небе серебристое пятно величиной не больше пятипенсовика», может быть разрешен указанием на то, что «фоновая» интерпретация позволяет нам видеть не просто «серебристое пятно», а обеспечивает его распознавание в качестве небесного светила. Интерпретация расширяет границы субъективной реальности, позволяя фрагменту свидетельствовать о воображаемой целостности, видеть «за деревьями лес».

Спор двух версий интерпретационизма не только не является завершенным, он продолжается и в философском дискурсе, и в когнитивных исследованиях. Как кажется, противостояние между этими течениями постепенно уступает место пониманию возможности «схождения» в точке выводящей на дискуссию о понимании знания. Именно по этой причине работа по выявлению общей конструкции интерпретации должна быть начата в той сфере, в которой происходит оперирование со знанием, там, где понятие «границ» все-таки оказывается более определенным или, во всяком случае, поддающимся концептуализации. Речь в данном случае не идет о том, что, как утверждает, к примеру, И. Хирш, «все познание аналогично интерпретации» [7, р. 32]. Такие эффектные заявления лишь размывают картину, но, как кажется, выявление исследования бытования интерпретации в познавательном пространстве позволяет найти прочный фундамент для ее сущностного понимания.

Необходимо сделать важную оговорку. Мы понимаем познавательную деятельность не только как существующую в пространстве научного поиска (и уж тем более, исключительно естественнонаучного!). Можно сказать, что понимание знания как продукта и результата исключительно научной деятельности не только оставляет «за бортом» важные типы и виды знания. Именно научное знание наиболее тесно связано с алгоритмизацией, и, следовательно, может быть представлено как информация (что прекрасно иллюстрируют современные медиа).

Выявление эпистемологического статуса интерпретации предполагает, прежде всего, ее отличие от иных процедур смыслопорождения и смысловоспроизведения. Для нас существенными представляются следующие отличия. Во-первых, интерпретация отличается от простого описания того или иного объекта тем, что всегда предполагает целеполагание. Она не только описывает относительные особенности объекта, но всегда направлена на выявление отношений между объектом и иными объектами или срезами реальности. Именно поэтому интерпретативная деятельность способна «шагнуть» за пределы очевидного, помочь увидеть те обстоятельства, которые невозможно уловить в иных формах деятельности.

Во-вторых, интерпретация предусматривает создание целостного истолкования объекта, в рамках которого он рассматривается не как частное проявление генерализирующей закономерности или закона (как это, скажем, происходит в объяснении), но предстает как обладающий специфическими и уникальными особенностями.

Кроме того, мы сталкиваемся с интерпретацией в том случае, если объект допускает несколько объяснений (в самом широком смысле термина), без доступной нам возможности окончательной проверки или фальсификации одного из объяснений. Поэтому в интерпретации неизбежно присутствует элемент соглашения. Недостаток объективных процедур выбора предоставляет возможность интерсубъективного соглашения сообщества исследователей в пользу одной из возможных интерпретаций. Однако, несмотря на субъективный элемент в формировании интерпретации, аргументы и рассуждения играют в ней значительную роль, потому интерпретации отнюдь не являются субъективными фантазиями. Даже в интерпретации оракулов есть определенные, хотя и не эксплицированные, эзотерические правила, в соответствии с которыми должна быть осуществлена процедура интерпретации.

Как нам представляется, философская теория интерпретации должна базироваться на выделении общей структуры интерпретативной деятельности, присутствующей и реализующейся в познании вне зависимости от предметной области. Мы считаем, что базовыми элементами интерпретации в любом виде познавательной деятельности являются: объект, его представление, интерпретативная схема и интерпретативная стратегия. Эти элементы являются взаимосвязанными, однако их разграничение и анализ необходимы для выделения общей

структуры интерпретации. Важное значение для реализации интерпретации имеют также основные принципы, являющиеся ее регулятивами. Таким образом, мы исходим из определения интерпретации как представления объекта, которое происходит специфическим способом в рамках определенной интерпретативной схемы. Характер и способ интерпретации задаются принципами, которые далеко не всегда носят эксплицитный характер. Принципы предполагают решение проблемы релевантности рамки истинности/ложности в отношении интерпретации, а также предусматривают наличие критериев выбора между различными интерпретациями одного и того же объекта.

Однако комплексный характер проблемы ставит перед нами задачу определения тех принципов, которые, по нашему мнению, определяют именно эпистемологический подход к анализу интерпретации. Герменевтика стала рассматриваться как подлинно *философская* лишь с того момента, когда она фактически перестала быть теорией метода, пожертвовав эпистемологической проблематикой в пользу онтологического измерения интерпретации и понимания, что, по нашему мнению, вовсе не является единственно возможным способом решения проблемы.

Прежде всего, рассмотрение интерпретации в эпистемологическом ключе предполагает выявление и анализ тех проблем, которые показывают место интерпретации в структуре познавательной деятельности человека. Это означает, что для эпистемологического анализа интерпретации необходимо выделить специфические особенности, которые, с одной стороны, отличают ее от других эпистемологических процедур (объяснения, описания, понимания), а, с другой стороны, «вписывают» ее в контекст познавательной деятельности. Прежде всего, необходимо выяснить сам механизм интерпретативной деятельности, то есть попытаться найти ответ на вопрос, каким образом возможна генерация интерпретации в познавательном дискурсе. В этом смысле нам представляется плодотворной идея Ч. С. Пирса о существовании так называемого «третьего элемента», который он называет интерпретантом, который «встроен» в отношения между вещью и знаком. Согласно Пирсу, для того, чтобы понять знак необходимо обратиться не к значению, а к другому знаку. Для него «интерпретация знака вовсе не значение, а другой знак; это прочтение, а не декодирование, а само прочтение, в свою очередь, следует интерпретировать

как третий знак и так далее, *ad infinitum*. Пирс называет этот процесс, посредством которого «один знак дает рождение другому», чистой риторикой, в отличие от чистой грамматики, постулирующей возможность непроблематичного, диадического значения, и чистой логики, постулирующей возможность всеобщей истины значений» [8, с. 16]. Таким образом, в самой природе знаково-символической деятельности скрывается потенциальная возможность бесконечного множества интерпретаций одних и тех же культурных феноменов. Однако этот момент пролиферации интерпретаций, вовсе не является завершающим. Наряду с «внутренними критериями» построения интерпретации существует важный аспект ее взаимоотношений с реальностью.

Определяющим фактором для интерпретации является выбор интерпретативной стратегии. Причем, если вернуться к вышеприведенному разделению на «фоновую» интерпретацию и интерпретацию «переднего плана», то отличие между ними как раз и будет состоять в механизме выбора этой стратегии. Если в процессе восприятия выбор интерпретативной стратегии задается и определяется набором генетико-биологических факторов (как показала эволюционная эпистемология), поведенческими схемами и общезначимыми установками, то в интерпретации переднего плана на первое место выходит сознательный выбор тех интерпретативных стратегий, которые предлагаются традицией и задают рамки пред-понимания интерпретатора. Интерпретативная стратегия является не просто определенным типом видения объекта, его представления, она определяет, что в данном случае будет приниматься как очевидное (базис достоверности) в рамках интерпретативного пространства. Иначе говоря, интерпретативная стратегия есть та основа, к которой апеллирует интерпретатор, выстраивая общую систему доказательств.

Очевидно, что интерес к проблеме интерпретации вызван отнюдь не сиюминутной модой, которая проходит, но связан с теми глубинными подвижками в понимании мира и человека, которые выражают новую реальность, лишенную внутренней целостности и гармоничности, перманентно балансирующую на грани кризиса и уничтожения цивилизационных завоеваний. Неслучайны ассоциации «свободы интерпретации» с «неограниченной» свободой «новомедийного субъекта». Плюрализм интерпретаций, декларация принципиального отсутствия критериев выбора и релятивизация гуманитарного и философского

дискурса становятся яркими свидетельствами стремления к освобождению от «власти дискурса», тотализирующей власти информационного потока. Исследование интерпретации позволяет не только обнаружить, прояснить скрытые механизмы развития культуры и общества, но и приоткрыть завесу над тайной человеческого мышления.

Список литературы

1. Gunnell J. G. *The Orders of Discours. Philosophy, Social Science, and Politics.* N.-Y., Oxford: Rowman&Littlefield Publ., 1998. 256 p.
2. Nicholson, G. *Seeing and Reading.* L.: Humanities Press, 1984. 275 p.
3. Margolis J., Rockmore T. *Introduction: The Philosophy of Interpretation // The Philosophy of Interpretation / Ed. by J. Margolis, T. Rockmore.* Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 1–3.
4. Бахманн-Медик Д. *Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре.* М.: Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.
5. Child W. *Causality, Interpretation and the Mind.* Oxford: Clarendon Press, 1996. 248 p.
6. См.: Ищенко Е.Н. «Визуальный поворот» в современной культуре: опыты философской рефлексии // *Вестник Воронежского государственного университета.* Серия: Философия. 2016. № 2 (20). С. 16–27.
7. Hirsch E. D. J. *The Aims of Interpretation.* Chicago: Chicago University Press, 1976. 177 p.
8. Ман П. де. *Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста.* Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. 368 с.

Краснухина Елена Константиновна

Санкт-Петербургский государственный университет
lenakras@yandex.ru

УНИВЕРСАЛИЗМ ЦИВИЛИЗАЦИИ ПРОТИВ СИНГУЛЯРИЗМА НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ¹

Предметом исследования в статье является социальная диалектика всеобщего, глобального и единичного, уникального. Автор анализирует позиции и принципы космополитизма, национализма, постмодернизма и мультикультурализма, лежащие в основе культурных политик и стратегий. Автор делает вывод, что одной из основных

¹ Статья написана в рамках исследовательского проекта Российского Фонда Фундаментальных Исследований № 18-011-00798.

проблем современности является не конфликт культур или цивилизаций, как его формулировал Хантингтон, а противоречие между гражданской цивилизацией и патриархальной традиционной культурой в пределах одной страны или одного общества.

Ключевые слова: универсальное, сингулярное, цивилизация, гражданская культура, национализм, глобализм, мультикультурализм, постмодернизм.

Krasnukhina Elena Konstantinovna

St. Petersburg State University
lenakras@yandex.ru

THE UNIVERSALISM OF CIVILIZATION AGAINST THE SINGULARISM OF NATIONAL CULTURE

The subject of research in the article is the social dialectic of the universal, global and individual, unique. The author analyzes the positions and principles of cosmopolitanism, nationalism, postmodernism and multiculturalism, which underlie cultural policies and strategies. The author concludes that one of the main problems of our time is not the conflict of cultures or civilizations, as Huntington put it, but the contradiction between civil civilization and patriarchal traditional culture within one country or one society.

Key words: universal, singular, civilization, civil culture, nationalism, globalism, multiculturalism, postmodernism.

Согласно сложившейся теоретической традиции цивилизацию противопоставляют культуре как материально-техническое оснащение человеческой жизни ее духовным и ценностным основаниям или даже, как это делал О. Шпенглер, как нечто по существу мертвое живому творческому процессу. Именно этот подход порождает сомнения в том, что развитие цивилизации способствует совершенствованию морали и нравов, а также предположения о том, что развитие цивилизации являет собой опасность техногенного самоуничтожения человечества. Однако возможна и прямо противоположная постановка вопроса: не в цивилизации стоит искать угрозу культуре, а в смешении культур на основе принципа мультикультурализма видеть угрозу современной цивилизации.

Цивилизация может определяться не только через сопоставление с природой как нечто искусственное и не только через соотношение

с культурой как нечто материально-техническое, но может определяться и исторически или хронологически через периодизацию дикость-варварство-цивилизация. В этом последнем случае цивилизация оказывается поздней и высшей ступенью в развитии культуры. Таким образом, обнаруживается, что цивилизация необходимо является определенной формой культуры, но не всякая культура непременно имеет форму цивилизации. Множественность культурных миров несомненна. О множестве цивилизаций говорят тогда, когда термин «цивилизация» употребляется в значении близком или совпадающем с понятием культуры. Когда же в качестве отличительных черт цивилизации мыслятся урбанизация, рационализация, массовизация, а также модернизация и либерализация общественной жизни, формируется представление о едином смысле и общей сущности цивилизационного процесса.

Еще одно отличие цивилизации от культуры связано с пониманием ее как совокупности внешних правил, противопоставленных внутреннему состоянию души человека. Такого рода определения культуры и цивилизации через категории внешнего и внутреннего мы находим у Канта: «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию» [1, с. 17]. Кант понимает под цивилизованностью не внутреннее нравственное совершенство человека, а его учтивость, вежливость и внешнюю пристойность. Так ли существенны эти качества человека, свидетельствующие о его цивилизованности? Ведь вежливость по существу своему фальшива и даже лжива, противоположна искренности и честности. Быть вежливым и говорить правду совсем не одно и то же.

Критически-реалистически оценивает вежливость Ж. Бодрийяр, анализируя ту «приверженность вежливости и церемониальному конформизму, которой отличаются в особенности малообразованные слои общества», поскольку «конвенциональными знаками обмениваться проще, чем нагруженными смыслом, “интеллигентскими” знаками» [2, с. 239]. Философский тезис, как это чаще всего и бывает, оказыва-

ется парадоксальным в сравнении с обыденным и общепринятым убеждением в том, что культурные и образованные люди вежливы, а необразованные склонны к грубости и несоблюдению правил приличия. Аргументация Бодрийера строится на различии закона и правила. Закон берется в качестве медиума истины, рассматривается как имеющий смысловое содержание, нуждающееся в его понимании, может быть, не общедоступном. Правило же лежит в основе игровой реальности, а не поиска истины. Оно конвенционально, условно, в принципе может быть заменено на противоположное. Для игры важно только наличие правил и их соблюдение. Понимать правило невозможно в силу его бессмысленности, ему просто надо следовать. Образованный человек воспринимает культуру как сферу рождения и интерпретации смыслов, его главная цель — их понимание и трансформация. Для необразованного человека культура оборачивается системой запретов, табу, регламентаций, ритуалов, норм этикета, непонятных в своем происхождении и значении, но требующих строгой дисциплины и беспрекословного исполнения. Именно поэтому образованный человек обладает свободой в обращении с культурным наследием, а малообразованный радеет за верность неприкосновенности традиции и строгим нормам, регламентирующим внешнее поведение людей, даже если он воспринимает их как пустую условность.

Цивилизованность в этом контексте оказывается правилосообразностью внешнего поведения людей, что указывает на социальную направленность цивилизации, являющейся прежде всего не формой внутреннего развития индивида, а формой общежития, совместности людей, определенным типом социального взаимодействия. Этимология термина свидетельствует, что «цивилизованный» первоначально означает городской, общинный, гражданский. Понятие цивилизация указывает, таким образом, на определенный тип социального порядка как правопорядка. Различие культуры и цивилизации аналогично различию норм морали, относящихся к внутреннему миру мотиваций и решений, и норм закона, регулирующих внешнее поведение человека, не претендуя на прямое преобразование его душевных состояний.

Как социальное бытие культуры цивилизация связана не с любым типом общественного порядка. В рамках данной теоретической модели она определяется Х. Ортега-и-Гассетом как «воля к сосуществованию», как «опыт обуздания силы» и как «желание каждого считаться

с остальными» [3, с. 85, 84]. Испанский философ противопоставляет цивилизацию и варварство как насильственный и ненасильственный способ коммуникации соответственно. Он ведет речь о важности общественного диалога, о том, что свою правоту надо доказывать разумной аргументацией, а чужую признавать в случае ее обоснованности. Его вывод однозначен: цивилизация как «высшая политическая воля к сосуществованию воплощена в либеральной демократии» [3, с. 85], не совпадающей с популистской гипердемократией современного массового общества. В этом смысле цивилизация представляет собой не столько некий материализованный high-tech, сколько определенный high-hume как совокупность гуманитарных технологий и гуманитарных практик, основанных на ценностных системах, создаваемых культурой. В качестве такой гуманитарной технологии может рассматриваться европейская философия права, заложившая ментальные основы новоевропейской цивилизации, того типа общества, которым западный мир во многом обязан именно философам, сформулировавшим ту систему ценностей, которая мотивировала и вдохновила целый ряд революций и последовавшее за ними формирование гражданского общества. Цивилизованность гражданского общества и либеральной демократии заключается не только в выстраивании свободного диалога, взаимопонимания и согласия. Она дает возможность «сохранить в государственном монолите пустоты для выживания тех, кто думает и чувствует наперекор большинству» [3, с. 85]. Цивилизация — это не умение всех понять, а толерантное сосуществование с тем, что воспринимается как Иное, чужое, непонятное, неразделяемое, но за чем признается право на осуществление.

Смысл толерантности в том, что она дает место не только свободе, но и разнообразию. В нашу эпоху массовых миграций чрезвычайную теоретическую важность приобретает вопрос о том, должны ли основания свободного общества быть гомогенными или плюралистичными в культурном отношении? В ответ на этот вопрос возникло далеко не бесспорное утверждение о том, что «либеральный идеал индивидуальной автономии осуществим лишь в рамках мультикультурного общества» [4, с. 25]. Такая позиция не учитывает существенное различие: коллективности, гармонично сочетающиеся с либеральным государством и гражданским обществом представляют собой свободные ассоциации граждан, возникающие в результате их свободного выбора, политика же мультикультурализма порождает в открытом

обществе умножение противоречащих его природе закрытых этнических групп, основанных на началах религиозно-фундаменталистских, на формах гнета, неравенства и несправедливости, характерных для общества традиционного, принадлежность к которым является фактом аскрипции, т. е. определяется фактом рождения, а не результатом автономного личного самоопределения. Умножение в современном обществе инородных ему общин, придерживающихся домодерной организации жизни, не увеличивает множественность вариантов свободного выбора религиозной и культурной принадлежности.

На первый взгляд принцип мультикультурализма логически вытекает из либеральной доктрины. Однако, подменяя индивидуальные права человека концептом права на групповые отличия, мультикультурализм входит в противоречие с европейской цивилизацией, основанной на принципах общества модерна с его секуляризацией, рационализацией и индивидуализацией. Классическая либеральная идея подразумевает не право быть женщиной, чернокожим, буддистом и т. д., а гражданство как полноправие независимое от этнической, половой, религиозной и др. идентичностей. Это право на универсализацию своего особенного бытия. Групповое самоопределение, отстаиваемое политикой мультикультурализма, напротив, ставит на первый план приверженность традиционной культуре и религии, бытие в рамках той самобытности, оно практически исключает реализацию многих прав человека, составляющих содержательный, а не формальный смысл гражданства.

Таким образом, принадлежность и приверженность традиционной культуре не модернизированного общества и фундаменталистской ортодоксии, отрицающей принцип субъективной свободы и общественной толерантности, может вступать в явное противоречие с гражданскими правами личности, являющимися базисом Новоевропейской цивилизации. Право на этническую идентичность и культурную самобытность не идентично праву на индивидуальную свободу и гражданское полноправие. Поэтому определенные типы культуры враждебны основам цивилизации как граждански ориентированной социальности.

Универсалистский проект эпохи Просвещения целиком и полностью принадлежал духу модерна. Он представлял собой культ разума, не знающего до его кантовской критики никаких границ, ни границ силы познания, ни границ исторических и географических. Диалек-

тический разум мыслился Гегелем как абсолютная сила объединения противоположностей, что было впоследствии критически оценено негативной диалектикой Адорно как предпочтение тотализации сингуляризации, как «принуждение тождества, которое неизбежно привносит понятие» [5, с. 21], как стремление синтезировать и нивелировать все индивидуальное и сингулярное. С тех пор, как благодаря идеям Маркса, Ницше, Фрейда мышление теряет чистый и общечеловеческий характер, оно видится философии как распадающееся на множественные эпистемы разных исторических эпох, как имеющее социальную и культурную обусловленность. Разум теряет универсально объединяющую силу и перестает быть основанием глобализма в форме всемирного гражданского общества, о котором размышлял Кант в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». «Проблема установления совершенного гражданского устройства зависит от проблемы законосообразных внешних связей между государствами и не может быть решена без решения последней» [1, с. 15]. Канта можно отнести к родоначальникам идеи глобализма. Его логика такова: мирную жизнь, благополучие, процветание и справедливость невозможно обеспечить и сохранить без того, чтобы правопорядок и субъективная свобода были обеспечены не только внутри отдельных государственных образований, но и стали формой отношений между государствами. Цель истории, как ее видел Кант, состоит в установлении глобального мирового порядка, в котором не только общественные отношения внутри национальных государств, но и международные отношения будут средой, где действует право. Государственный суверенитет уподобляется здесь индивидуальной автономии гражданина, многочисленные субъекты международной политики мыслятся равно свободными и разумно готовыми к правовому самоограничению ради свободы и интересов всех других участников взаимодействия. Собственно говоря, правопорядок гражданского общества так и остался цивилизационным проектом Западного мира, не подверженным серьезной рецепции в других социокультурных регионах Земли. Взгляд Канта отмечен определенным европоцентризмом, поскольку он воспринимал движение всех обществ к единообразию общественно-политического режима и гражданского полноправия как нечто само собой разумеющееся. Однако Кант напрямую все-таки не утверждал, что права и свободы человека будут конституироваться и гарантироваться на принципе беспоч-

венности космополитизма, за счет бытия человека гражданином мира, а не гражданином какого-то определенного национального государства.

И если система международных отношений, регулируемых нормами международного права в тенденции становится все более цивилизованной и однородной, хотя, безусловно, не достигшей еще подобия всемирного гражданского общества, то внутренние общественные режимы стран западного региона ускоренными темпами теряют свою социокультурную гомогенность, сменяющуюся религиозно-этнической гетерогенностью. В них происходит процесс пятый процессу образования нации, понятой как правовой союз граждан, а не государственно-этническое единство исторической судьбы. Конечно, европейские нации, образовавшиеся в результате буржуазных революций представляли собой единство разнородного — людей разных национальностей, вероисповеданий и мировоззрений. Но условие их сосуществования заключалось во введении в социальную жизнь принципа правового равенства всех членов социального взаимодействия, и, что чрезвычайно важно, в приоритетности гражданского бытия свободным индивидом по отношению к принадлежности человека к традиционным типам сообществ — семейных, религиозных, соседских, этнических и т. п. Гражданское общество не может быть сословным, кастовым, тейповым, состоящим из землячеств и других типов общин, являющихся не общественными организациями свободного членства, а социобиологическими образованиями принадлежности по факту рождения. Другими словами, правовой союз граждан, о котором говорил Кант, не есть продукт гомогенизации как основы единства общества, он предполагает плюрализм и даже антагонизм воли, интересов и мировоззрений. Однако, с другой стороны, он не есть и воплощение конкретно-всеобщего Гегеля или принципа симфонической личности Карсавина и российской религиозно-философской идеи соборности, подразумевающих гармоническое объединение уникального и единичного, остающихся в единении именно таковыми. Гражданская идентичность предполагает некую абстракцию человеческого бытия, некое отождествление субъектов права при всем их реальном различии и своеобразии. П. Рикёр так выражает различие общественного правопорядка и межличностного отношения дружбы, любви, диалога: «Другой сообразно дружбе, есть ты; другой согласно справедливости

есть каждый... примечательным образом обозначаемый местоимением безличным, но не безымянным» [6, с. 17, 38]. Таким образом, тот тип единства, который образует нацию-демос, а не нацию-этнос, основан на принципе свободы совести, признании каждого человека свободным гражданином и субъектом права, на историческом процессе индивидуализации, атомизации, секуляризации и модернизации общества, на разрушении патриархального уклада жизни общества традиционного. Антитестика общего и единичного, парадокс индивидуальной и коллективной идентичности заключается в том, что, если человек принимает формы существования, являющиеся продуктом индивидуализации, массовизации и атомизации, он оказывается носителем универсального общечеловеческого атрибута правосубъектности. Если же он принимает коллективные формы существования, конституируемые не личными правами, а групповыми нормами, то он оказывается связан с одной из культурно-этнических уникальностей, затрудняющих обретение статуса гражданина, активно востребующего свои права и свободы, а также связанного с другими людьми договорными отношениями признания их неотъемлемых прав и свобод.

На смену концепту единства всемирной истории приходят со временем теории множественных и локальных культур. Эту ситуацию выразил Арнольд Гелен, утверждая, что «предпосылки Просвещения мертвы, продолжают действовать только его последствия» [7, с. 9]. Это означает, что глобалистская реализация просветительской утопии универсальности разума терпит крах, однако, процесс глобализации и унификации разворачивается, захватывая сферы экономики и средств коммуникации, но, не обретая очевидных политических и культурных форм, а, напротив, провоцируя интенсификацию консервативных форм культурной идентичности. Признание философией множественности форм социокультурного развития, опровергающей линейность и однородность всемирной истории, не оказалось продуманным до предельных логических выводов, имеющих практическое значение для оценки либеральной политики мультикультурализма. Политика культурного разнообразия допускает и переносит многоукладность, которая является естественным историческим результатом мирового порядка, причем, внешним по отношению к отдельным странам, государствам и обществам, внутрь либерально-правовых общественных образований.

Различив глобальное как унифицированное или повсеместно однородное и универсальное как конкретно, а не абстрактно всеобщее, как единство многообразия, подчеркнем проблематичность универсализации, т. е. обретения особенным и единичным значения всеобщего, по отношению, во-первых, к культуре этнической или национальной, а, во-вторых, к режиму правопорядка гражданского общества. Следует понять, как может сингулярное не просто существовать в качестве такового, но и становиться частью целого, вписываться в нечто единое для множества особенных форм, как может частное представлять за общее и репрезентировать его.

Соотношение особенного и всеобщего в культуре может быть рассмотрено применительно к нескольким культурным феноменам. Национальная культура являет собой манифестацию органического единства, не подразумевающего множественность разнородного. Достоинства длительности исторической традиции и богатства содержания делают такую культуру особенной, не претендующей на всеобщий или мировой диапазон. Другая разновидность единства, причем, планетарного или глобального характера находит свое воплощение в космополитизме. Его общечеловеческий проект строится на принципе абстрактно-всеобщего, отвлечения от качественной конкретности и различий национальных и этнических культур. Вряд ли результат этого процесса, по своему содержанию практически приближающийся к пустоте, заслуживает статуса культуры мировой. Перефразируя Ницше, можно было бы сформулировать его суть в формуле «культура для всех и ни для кого». Пицца, суши, джинсы, Интернет составляют черты того глобально унифицированного и единообразного модуса жизни, который олицетворяет собой примат общего над сингулярным. Существует определенный парадокс космополитизма, заключающийся в несовпадении универсализма его теоретического принципа и статистики ограниченного распространения. Исторически он проявился в противоречии идеологической доктрины масонства как всеобщего братства людей, основанного на своеобразной религии разума и организации масонов как тайного общества, построенного по элитарному принципу. Можно утверждать, что космополитизм и в наши дни скорее элитарен, чем эгалитарен. Большинство людей еще сохраняют свою национально-культурную идентичность, даже в условиях вынужденных или добровольных миграций. Взгляд из нейтрально пустого места предполагаемого всемирного гражданства характерен для так

называемой давосской элиты, репрезентирующей транснациональные интересы глобализации.

В качестве альтернативы однородности национального или космополитического выступают два тренда культурной политики. Во-первых, это постмодернизм допускающий эклектичное множество, лишенное внутреннего единства или гармонии, но стремящийся к охвату и апроприации всего исторического плюрализма и географического разнообразия мировых культур. Постмодернизм организован полицентризмом и дисперсией, противопоставленными всякому, а особенно европоцентризму. Модерный императив новизны заменен в постмодернизме на принципиальную всеядность. Постмодернист не идентичен космополиту. Космополитизм игнорирует частности как несущественные. А постмодернизм есть, напротив, принятие всего культурного и ценностного многообразия мира, он построен на компиляции, на отказе от любого предпочтения, на отказе от отказа от чего бы то ни было. Тем самым постмодернизм представляет собой еще одну, в дополнение к космополитизму, модель реализации мировой культуры. Однако мировая культура не может быть лишь общим собирательным названием для обозначения множества и разнообразия национальных и этнических культур, вполне уместно задаваться вопросом о ее существовании в качестве самостоятельной реальности.

Во-вторых, попыткой культивации множественности и разнородности культур является мультикультурализм. Его отличие от постмодернизма существенно. Постмодернизм может быть и индивидуальной установкой, мультикультурализм это государственная стратегия и политика. Предпосылкой постмодернизма является открытое личное сознание, релятивизирующее ценность множества культур, совмещающее их в себе по принципу равной приемлемости, снимающему деление на свое, родное и иное, чужое. Предпосылкой мультикультурализма является открытость не сознания, а общества, приветствующего или не контролирующего процессы миграции. Культурно-религиозно-этнические объединения и общины, возникающие в результате практик мультикультурализма, представляют собой закрытые сообщества, не приемлющие ни ассимиляции, ни толерантности в отношении всех культур, отличных от собственной. Множественность культур, являющаяся несомненной ценностью по отношению к миру в целом, весьма сомнительна в качестве полити-

ки либерального национального государства, стремящегося сохранить себя в качестве такового. Прежде чем допускать механическую рядоположенность в рамках одной страны различных этнических культурных миров и религиозных систем, следует отразировать возможный характер отношений между ними. Важно понять, будут ли они находится в единстве или противоречии, гармонии или взаимоисключении, взаимной толерантности или односторонней терпимости к агрессивному фундаментализму.

Соотношение всеобщего и особенного по-разному мыслится в стратегиях политических и культурных. Политика, взятая как синоним демократии, может быть определена как акт универсализации. Освободительным политическим действием является действие, основанное на способности определенной общественной группы выйти за пределы своей частной исторической судьбы и отождествиться с целым общества, преодолев статус всего лишь одной из его частей. И полисный демос, и третье сословие во Французской революции, и пролетариат в классическом капитализме, и диссидентская интеллигенция на закате социалистической восточно-европейской системы являлись тем политическим субъектом, который «выдает себя за непосредственное воплощение общества как такового, во всей его всеобщности, против частных властных интересов» [8, с. 132]. Либеральная культурная политика в эпоху глобализма является, напротив, политикой идентичности, а не универсализации. Она относится к «постмодернистским стратегиям постполитической антиуниверсалистской толерантности к частному и частичному» [9, с. 29]. Определенный потенциал универсализации присущ и культурному, а не только политическому жесту. Культура способна не только хранить национальный суверенитет, но и приобретать статус факта или события культуры мировой, всеобщей. При этом национальные культуры не универсализуются целиком, всеобщий характер способны принимать только их отдельные элементы, что и случилось, скажем, с такими музыкальными явлениями, как джаз или рэп.

Феномен универсализации какого-либо момента национальной культуры выражен понятием «всечеловек», примененным Достоевским к творчеству Пушкина и подразумевающим взаимопроникновение смыслов различных культурных миров, наличие универсальных ценностей в национально специфическом художественном творчестве. И Пушкин, и Толстой, и Достоевский, и Чехов, выражая в своих

произведениях особенности и тайны «русской души», обретали одновременно всемирное и всеобщее значение, демонстрируя тем самым возможность универсализации уникальных творений культуры. Стратегии мультикультурализма, напротив, не подразумевают взаимопроникновения культур, они построены на культе множественности и сингулярности. Тем самым, антиуниверсализм основных установок мультикультурализма лишает его функций политики освобождения и равенства, сущностно связанной с преодолением партикулярности своего существования.

Реализация политики мультикультурализма проблематизирует основы единства общества. Это единство уже не может быть обеспечено и поддержано общностью национальной культуры. Последнее обстоятельство не является принципиально важным, ибо культурно-религиозная солидарность актуальна именно для общества традиционного, подразумевающего унификацию мировоззрения и уклада жизни своих членов. Общество, прошедшее модернизацию, не принуждает более к единообразию и устанавливает принципы сосуществования разнородного. Оно работает с различиями и плюрализмом ценностей. Однако и оно имеет ряд универсальных принципов, обеспечивающих не механическую рядоположенность различных общественных укладов, а их неантагонистическую и мирную совместность. Национальное трактуется в этом случае не как этническое, культурное, религиозное и историческое образование, а как основанное на политическом понятии нации. И тем типом культуры, который обеспечивает единство нации в ее французском революционном понимании, является универсальная политическая или гражданская, а не этнически-самобытная, культура. Нация в этом смысле представляет собой совокупность граждан, имеющих разное этническое происхождение, разную религиозную принадлежность, разные политические взгляды и эстетические вкусы, но равные гражданские права. Нация это форма единства различного, принадлежность к нации есть способ универсализировать свою единичность, достичь причастности особенного бытия его всеобщности. Отсутствие правовой дискриминации по половой, возрастной, расовой, религиозной и другим принадлежностям предполагает некую приоритетность индивидуальной идентичности в качестве гражданина и правосубъекта по отношению к изначальным естественным формам общности, таким, как семья, община, традиционная религия и этническая культура. Иными словами, принадлежность к политической нации

требует культуры гражданского существования, при котором гражданство не сводится к формально-юридической номинации в документе, удостоверяющем личность. Неспособность подняться над устоями традиционалистских этнических культур и религий, невозможность существовать в форме автономного индивида, стремление считать свое частное определение единственно правильным и возможным приводит к разрушению основ светского государства и гражданского общества изнутри. Миграционная и мультикультуралистская политика resultируются в том, что правопорядок современного общества и либерального государства перестает быть общей рамкой и объединяющим принципом для всех проживающих на территории большинства европейских стран, ибо правопорядок гражданского общества не может инкорпорировать противоречащие ему формы традиционного и патриархального общественного уклада, из разрушения и преодоления которых он и был когда-то рожден.

Если цивилизация как особый тип социальности и связана с определенной культурой, то это, прежде всего, культура не национальная или этническая, а культура гражданская — способность личной автономии, эмансипации, правосубъектности. Одной из основных проблем современности является не конфликт культур или цивилизаций, как его формулировал Хантингтон, а противоречие между гражданской цивилизацией и патриархальной традиционной культурой.

Список литературы

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане// Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5—23.
2. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 319 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс// Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 43—163.
4. Уолцер М. О терпимости. М.: Идея-Пресс, 2000. 160 с.
5. Адорно Т. В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
6. Рикёр П. Справедливое. М.: Гнозис, Логос, 2005. 304 с.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. 416 с.
8. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.
9. Николчина М. Власть и ее ужасы: полилог Юлии Кристевой // Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. С. 5—34.

Мухина София Хамидовна

Санкт-Петербургский государственный университет
alson7@mail.ru

**ТВОРЧЕСТВО КАК ПУТЬ
В ГОРИЗОНТЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
И НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ¹**

Образ пути играет важную роль в генезисе национальной культуры. Экзистенциальное измерение творческой активности человека обнаруживает себя в преодолении границ, связанном с трансгрессией и влечением к беспредельному. Несомненна самобытность этого феномена в русской культуре, так Николай Бердяев указывает на особую «географию русской души», в которой необъятность физических пространств формирует особый характер этноса и дух культуры, трансформируясь из внешнего, пространственного во внутренний, духовный фактор. В центре нашего внимания оказывается идея пути как духовного испытания, вектор познания здесь направлен внутрь, вглубь себя, творческий опыт открывает для человека такой путь, в котором возможно познание мира без агрессивного покорения и присвоения, который позволяет прикоснуться к бескрайности как к тайне.

Ключевые слова: творчество, путь, бескрайность, «фаустовская культура», русская культура, странник, мужество, забота.

Muhina Sofia Hamidovna

St. Petersburg State University
alson7@mail.ru

**CREATIVITY AS A WAY
INTO THE HORIZON OF RUSSIAN CULTURE AND NATIONAL IDENTITY**

The image of the path plays an important role in the genesis of the national culture. The existential dimension of a person's creative activity reveals itself in overcoming the boundaries associated with transgression and attraction to the infinite. Undoubtedly, the originality of this phenomenon in Russian culture, Nikolai Berdyaev points to a special "geography of the Russian soul" in which the immensity of physical spaces forms the special

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 18-011-00798 «Инструментальные стратегии развития национального самосознания России: социально-философское исследование технологий скрипitzации бытия».

character of the ethnos and the spirit of culture, transforming from an external, spatial into an internal, spiritual factor. The focus of our attention is the idea that the path to spiritual testing, entering the depths of the soul, creative experience opens for a person such a path in which the knowledge of the world without aggressive consent and appropriation is possible, which allows to touch boundlessness as a secret.

Key words: creativity, boundlessness, path, “Faustian culture”, Russian culture, wanderer, courage, care.

Идея пути в его экзистенциальном измерении связана с преодолением границ, трансгрессией и влечением к беспредельному, она раскрывает творческий потенциал человека, формируя такой вектор развития, который направлен на открытие пространств и глубин человеческого духа. Этот вектор формирует «творческий профиль» народа, задает аксиологический горизонт творческой активности человека, определяет развитие культуры в целом. Путь всегда открывается, разворачивается в пространстве. Концептуализация пространства обладает рядом особенностей, уникальных характеристик, которые имеют различные философские предпосылки в каждой из культур.

В основании новоевропейской цивилизации, согласно Освальду Шпенглеру, мы встречаемся с интуицией «бесконечного пространства», порывом ввысь или вдаль, который характеризуют европейскую, «фаустовскую культуру» в целом, наделяя ее тем самым волей к пространству. «Прасимвол западного мира — <...> чистое, бесконечное пространство» [2, с. 249]. Речь идет о деятельном начале, сильной воле, устремленной вдаль и будущее, для которой пространство переживается как напряжение и требует разрешения в деятельности. Экспансия физических пространств являет собой реализацию особого эйдоса западного мира — «воли к пространству», во многом определившего становление западной цивилизации в целом. Это обстоятельство выступило условием формирования новоевропейского проекта науки, в основании которого, согласно Мартину Хайдеггеру, мы встречаемся с онтологическим событием Нового Времени — «превращением мира в картину» [3, с. 51], породившим научный миф объективности: «Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле

поставить перед собой <...>. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего» [3, с. 49]. Таким образом, сущее начинает восприниматься как то, что представлено человеку и, следовательно, противопоставлено ему как предмет. «Бесконечное пространство» выступило прообразом понимания мира как совокупности неограниченных ресурсов, встроенных в систему потребления: агрессивного захвата и присвоения.

Эта позиция, утвердившаяся в новоевропейский период развития знания о мире, во многом берет свой исток в средневековом истолковании природы как вещи сотворенной, а также в интерпретации этой идеи в христианском богословии. Догмат о Творении является центральной идеей всей христианской мысли и в тоже время выступает одной из предпосылок для формирования новоевропейской концепции природы. Существенным для понимания природы в этот период является то, что основание мира, находящееся вне его самого, позволяет говорить о вещах природного мира как о вторичных, не обладающих собственным онтологическим началом, истинным бытием. Такое отношение к миру коренным образом отлично от античной концепции природы как «сути вещи», сокрытой в ней, мир и все вещи в нем движимы внутренним законом, которому подчиняется сам космос. Тесная внутренняя связь с космосом сформировала представление о месте человека в мироздании и одновременно легла в основу его отношения к миру. Принадлежность человека к природе мыслилась как подчинение космическому закону, а значит как дань гармонии и мировому порядку. Духовное совершенствование, преодоление собственной природы здесь никоим образом не могло перейти в бунт по отношению к миру природы. Наоборот, человек находился как бы перед лицом этого порядка, т. е. был ответственным перед ним за все свои действия.

Экспансия пространства, с которой мы сталкиваемся в горизонте западной культуры, несет в себе вызов бескрайности как тайне, и ей во многом предшествует фаустовский мотив отождествления знания и силы. «Воля к пространству» обнаруживает различные векторы покорения внешних пространств и глубин и, наиболее стремительным образом разворачивается на просторах стихий земли, воды и воздуха.

В американской культуре этот образ воплощается в морском романе Германа Мелвилла «Моби Дик» [4]. Китобойное судно — это

сжатый до предела человеческий универсум, движимый волей к пространству, стремлением к его захвату. Капитан Ахав, одержимый идеей мести загадочному и непостижимому Моби Дику, изначально обречен потерпеть поражение перед тайной, прямое столкновение с которой отнимет жизнь, но этот опыт предстанет синонимом воли, отчаянного стремления к будущему и прогрессу. «Lendlessness» (англ. безбрежность, безземелье), океан, куда и устремлен «Пекод» — это и есть безграничность познания, корабль — одержимый познанием человек. Дэвид Лоуренс, именовал «Пекод» кораблем «великой белой души» [5], видя в нем столь яркий символ западной цивилизации. Десакрализация пространства порождает такой способ его познания, в котором неизбежно преобладает прагматический подход: осмысление мира здесь происходит с позиции власти и подчинения. Идея экстенсивного покорения пространства в новоевропейской цивилизации, находит свое отражение, прежде всего, в идеи прогресса, в этом контексте познание реализуется в результате активного присвоения, строящееся на понимании мира как ресурса, в ситуации жесткой субъект-объектной оппозиции.

Топология пути разворачивается в нескольких измерениях (она содержит интенсивный, экзистенциальный, и экстенсивный векторы развития), в этом горизонте именно опыт творчества заключает в себе такую стратегию взаимоотношения с миром, которая не связана с экспансией, захватом и присвоением, в которой пространство открывается в акте творческой активности, опыте мужества, любви и свободы.

Таким образом, творческая активность заключает в себе иной способ познания по отношению к экстенсивному, агрессивному способу отношения к миру. Творчество несет в себе опыт созидания, реализует теургическую функцию, связанную с построением мира, микрокосма, которая по сути своей противостоит утилитарному отношению к миру и в которой заложен смысл сокровенного, тайны как истока человеческого бытия в мире. Таким образом, экзистенциальный мотив обнаруживает себя в творческом опыте в горизонте духовного поиска, реализации творческого порыва к запредельному и задает такой вектор познания, который указывает на необходимость «взгляда в себя», «внутри». Условием этого движения выступает глубинная тоска по подлинному истоку, дому, благодаря которой человеческая экзистенция обнаруживает свой ностальгический исток в стремлении к собственному началу.

Практический аспект творческой деятельности связан с освоением земли и формирование ойкумены. В идеи оседлости и дома обнаруживает себя целостная система координат бытия, раскрывается аксиологический горизонт, лежащий в основании личного отношения человека с миром. Патетический характер этого опыта сближает образ дома со стихийно формирующимся чувством родного края, удела, земли. Именно здесь открывается чувственный исток патриотизма, в котором встречаются и предельно сближаются личное и сверхличное начала в человеке, открывается национальное бытие в опыте любви, мужества и прощения. Таким образом, в идее ойкумены, оседлого существования мы встречаемся с экзистенциальным вектором человеческого бытия, который сближает идею дома с идеей духовного пути, направленного на обретение собственного места в Универсуме и поддержание внутренней связи с миром.

Экзистенциальная топология пути развивает идею дома как духовного истока, который открывается человеку в творческом опыте. Дом представляет собой особый топос, место в пространстве человеческой жизни, в котором человек обретает свой бытийный исток. Он обнаруживает себя в экзистенциальном измерении и переживается в опыте любви, заботы, терпения и созидания. Два модуса бытийности (пространственный и экзистенциальный), в которых разворачивается идея дома, позволяют осмыслить его в горизонте Универсума в целом и в контексте личного отношения человека с миром. Обретение дома не столько данность рождения, сколько результат личного усилия, формирования духовного вектора в результате осознания человеком своего места в мире и осмысленного, творческого отношения к нему.

Идея пути заключает в себе опыт причастности бескрайнему, и имеет особые предпосылки в русской культуре. «Власть пространства» и тяга к бескрайнему в русской истории и культуре послужила условием формирования особого духа этноса, определила своеобразный характер его развития. Николай Бердяев указывает на особую «географию русской души» [1], в которой необъятность физических пространств формирует особый характер этноса и дух культуры, трансформируясь из внешнего, пространственного во внутренний, духовный фактор, раскрывая тем самым творческий потенциал народа.

В работе «О власти пространства над русской душой» Николай Бердяев замечает: «Необъятные пространства, которые со всех сторон

окружают и теснят русского человека, — не внешний, материальный, а внутренний, духовный факт его жизни. Эти необъятные русские пространства находятся внутри души и имеют над ней огромную власть. Русский человек, человек земли, чувствует себя беспомощным овладеть этими пространствами и организовать их. Он слишком привык возлагать эту организацию на центральную власть, как бы трансцендентную для него. И в собственной душе чувствует он необъятность, с которой трудно ему справиться. Широкий русский человек, широкий как русская земля, как русские поля. Славянский хаос бушует в нем. Огромность русских пространств не способствовала выработке в русском человеке самодисциплины и самостоятельности, — он расплывался в пространстве. И это было не внешней, а внутренней судьбой русского народа, ибо все внешнее есть лишь символ внутреннего. С внешней, позитивно-научной точки зрения огромные русские пространства представляются географическим фактором русской истории. Но с более глубокой, внутренней точки зрения сами эти пространства можно рассматривать как внутренний, духовный факт в русской судьбе» [1].

Экспансия пространств (топология освоения и присвоения пространств) и власть пространства над духом суть две грани, на пути экстенсивного, трагического по своей сути, отношения к миру. Отсюда необходимость в утверждении неутилитарного отношения к миру, осознании причастности к нему как к целому, а также в раскрытии экзистенциального смысла пути, заложенного в самом отношении человека к месту, в котором проходит его жизнь, к родной земле. Творчество и являет собой такой опыт, в котором отношение человека к миру формируется благодаря любви, созидательной активности духа.

Тяга к бескрайнему в горизонте русской культуры формирует особые формы духовного опыта, одной из таких форм выступает опыт странничества. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля странником называется «захожий человек, ищущий приюта» [6]. Феномен странничества в русской культуре, возникая и развиваясь изначально в религиозной среде православного подвижничества, становится самобытным феноменом русской культуры. Странник — тот, кто непрестанно держит путь, и тем самым преодолевает бескрайность в поисках «фаворского света», подлинного истока, то есть дома в его духовном смысле. Иррациональный характер этого опыта породил

особую форму почитания странничества в русской культуре. Народное поверье сохранило предание о том, что в образе странника на пороге дома может явиться Господь, поэтому принимая его, не отказывая ему в приюте, человек тем самым принимает и самого Творца. Даль также указывает на «страннолюбие» как особый феномен русской культуры: «Страннолюбный человек — любивый, кто охотно принимает и почитает странных, прохожих, пришельцев, скитальцев или бродяг богомоллов» [6]. Отказ в крове и пище такому гостю приравнивался к тяжкому греху.

Евгений Николаевич Трубецкой в статье «Гоголь и Россия» указывает на «беспредельное», которое играет особую роль в русской культуре и с которым способна совладать лишь творческая энергия человека: «<...> беспредельное — не содержание, а форма национального существования. Чтобы найти Россию, надо «преодолеть пространство», наполнить творческой деятельностью ее безграничный простор. В поэзии Гоголя мы находим человека в борьбе с пространством. В этом — основная ее стихия, глубоко национальный ее источник» [7]. С этим связана и необыкновенная подвижность, свойственная русскому человеку: «чем меньше удовлетворяет его окружающая действительность, тем сильнее в нем влечение к беспредельному, тем больше манит его дорога. Отсюда у нас — народный тип странника, с которым так часто сочетается тип богоискателя» [7]. С этим сюжетом мы сталкиваемся в книге XIX века «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу», написанной неизвестным автором и посвященной обретению опыта «непрестанной сердечной молитвы», известной в исихастской традиции под именем Иисусовой молитвы. Вдохновленный словами священного писания о непрестанной молитве, странник отправляется в долгий путь, желая научиться у знающих людей, как возможна такая молитва. Проходя порой непреодолимые препятствия, он находит наставника старца и обретает мистический опыт молитвы. Сам этот опыт перестает быть целью и раскрывается в своей простоте как Тайна самой жизни. Преодоление пространства выступает внешним условием необходимого поиска, возвращения Дому как истоку в опыте духовного обращения. Иными словами, богоискатель — это тот, кто выбирает путь страданий и странствий, как условие внутреннего восхождения. «Странствования нашего народа связываются с исканием лучшей отчизны, во-первых, потому, что они чаще всего вызываются тоской, страданием, горем народным, словом — разо-

чарованием в отчизне здешней. Во-вторых, влечение к беспредельному, хотя оно и возбуждается созерцанием бесконечного пространства, однако не находит себе удовлетворения в мире земном, где человек ежеминутно натывается на положенные ему тесные границы. Неудивительно поэтому, что среди русского простолюдуя странник считается Божиим человеком, причем самое хождение по земле признается делом спасительным, богоугодным» [7].

Испытание бескрайним простором для русского человека оборачивается иррациональным отношением к родной земле. Страх перед бескрайностью оборачивается трепетом. Так власть бескрайних пространств и стихий находит себя в особых формах почитания родной земли. Ее прославление обнаруживается в целой системе народных верований и культов. Одним из таких примеров, и, пожалуй, наиболее специфическим является культ Богоматери в русской народной культуре. Почитание родной земли в традиционной русской культуре находит себя в особом характере этого культа, который здесь находит себя в разнообразных народных верованиях, ритуалах. В народном сознании этот образ порой полностью сливается с образом «Матери Сырой Земли». Такое почитание земли, отразившееся в религиозном культе, включает в себе опыт нуминозного, причастность к бескрайности в народном сознании, переживается как причастность к высшему началу.

Странник в своей тяге к пространству преодолевает страх и задает особую топологию пути, которая разворачивается в горизонте интенсивного, т. е. внутреннего движения и развития. Простор и бескрайность, которые движут душой человека, полагает Николай Бердяев, должны стать фактором его внутреннего развития, только тогда «власть пространства» преобразиться в творческое к нему отношение, в опыт познания мира, основанный на любви. Творческое бескрайних пространств как созидание порядка, благоустройства мира утверждает и Евгений Трубецкой: «Творчество выражается не в прямолинейном отрицании всяких границ, не в утверждении той отвлеченной беспредельности, которая превращает жизнь в пустыню. Напротив, оно вносит предел в беспредельное» [7]. В фигуре странника, в его доверии к пространству, мы встречаемся с таким опытом отношения к миру, в котором бескрайность не порождает страх в форме боязни, а формирует трепет, чувство сакрального, которое призывает к высокой заботе.

Образ странника связан с духовной топологией пути, которая наиболее полным образом раскрывается именно в творческом опыте. Он формирует особое пространство человеческого бытия, которое предполагает помимо экстенсивного движения «вдаль», измерение глубины, задает внутренний, «духовный вектор» познания. Мераб Мамардашвили, исследуя психологическую топологию пути в контексте произведений Марселя Пруста, указывает на то, что именно внутренний, свободный акт, разворачивающийся в глубине, в пространстве человеческого духа, является основанием опыта любви и познания и выступает условием подлинного отношения человека к миру. Творческая деятельность формирует горизонт, в котором это отношение становится возможным.

Таким образом, опыт творчества формирует такую идею пути, в которой основным вектором человеческой жизни выступает внутренний, духовный вектор, направленный на обретение собственного истока. Этот путь пролегает в горизонте духовного поиска, и предстает подлинным топосом, истинным пространством человеческой жизни. В пространстве творчества человек обретает доступ к бескрайнему и трансцендентному, сохраняя отношение к миру как тайне.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О власти пространств над русской душой. // Судьба России. // http://yakov.works/library/02_b/berdyayev/1918_15_06.html; 29.07.2019.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: ВО «Наука», 1993. 592 с.
3. Хайдеггер М. Время картины мира. // «Время и бытие» (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. 447 с.
4. Мелвилл Г. Моби Дик, или Белый Кит. Москва: Эксмо, 2014. 736 с.
5. Дягтерева В.В. Мифологема корабля / лодки в художественном мире Г.Мелвилла, Э. Хемингуэя, В.П. Астафьева. // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. №3 (17). Т. 2. Красноярск, 2011. С.64–69.
6. Даль В. Толковый словарь живаго великорусского языка. // <https://slovardalja.net/word.php?wordid=39268>; 29.07.2019.
7. Трубецкой Е.Н. Гоголь и Россия. // http://russianway.rhga.ru/upload/main/30_Trubeckoy.pdf; 29.07.2019.

Пигров Константин Семенович

Санкт-Петербургский государственный университет
kspigrov@yandex.ru

**АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПАТТЕРНЫ СОВРЕМЕННОГО ТВОРЧЕСТВА:
МЕЖДУ ПРИЗВАНИЕМ И ПРОФЕССИЕЙ.
ИСТОРИОСОФСКИЙ ПОДХОД¹**

Задача статьи — исследование двух противостоящих, но обуславливающих друг в друга аксиологических паттернов, представленных «облаками ценностей»: с одной стороны, — сложившихся в эпоху осевого времени; с другой стороны, — сформированных западной цивилизацией.

Основной вывод исследования состоит в том, человечество устойчиво движется к новому осевому времени, пафос которого — переоценка новоевропейских ценностей. При этом эволюция мотивационной структуры буржуазной цивилизации предстает в некоторых существенных моментах как возвращение к аксиологическому строю традиционных цивилизаций. Маркёром анализируемой эволюции является переоценка институтов профессионализма и призвания.

Ключевые слова: творчество, аксиологические паттерны, осевое время, традиционные цивилизации, западная цивилизация, переоценка ценностей, новое осевое время, призвание, профессионализм, фриланс.

Pigrov Konstantin Semenovich

St. Petersburg State University
kspigrov@yandex.ru

**AXIOLOGICAL PATTERNS OF MODERN CREATIVITY:
BETWEEN VOCATION AND PROFESSION.
HISTORIOSOPHICAL APPROACH**

The aim of the paper is the thematization of two opposing, but mutually flowing axiological patterns represented by “clouds of values”: on the one hand, developed in the age of “axial time” (K. Jaspers); on the other hand, — approximated by the Modern Time and received special development in the region of Western civilization.

¹ Исследование поддержано грантом РФФИ № 18-011-00798 «Инструментальные стратегии развития национального самосознания России: социально-философское исследование технологий скриптизации бытия».

The main conclusion of the paper is that mankind is persistently moving towards a “new axial time”, the pathos of which is a transvaluation of new European values. Moreover, the evolution of the motivational structure of bourgeois civilization appears as a return, in some crucial points to the values of “axial time”, to the axiological structure of traditional civilizations. The marker of the analyzed evolution is the reassessment of the institutions of professionalism and vocation.

Keywords: creativity, axiological patterns, “axial time”, Western civilization, transvaluation of values, “new axial time”, traditional civilizations, professionalism, vocation, freelance.

Речь в статье идет об аксиологических *паттернах* творчества. Паттерн понимается здесь как имеющий коннотативный оттенок, близкий «прозрению», — «базовым интуициям», «умозрительному видению», «эмоциональному пониманию», «озарению», «инсайту», «идеальным типам», и т. п. Когда мы говорим о столь крупном масштабе рассмотрения ценностей, то именно паттерн оказывается наиболее адекватной формой их представления. Современной компьютерной метафорой аксиологического паттерна является облачное хранилище данных. Ценности так или иначе обнаруживаются и одновременно обрабатываются в «облаке» духовной жизни современного человечества, которая представляет собой, в фигуральном смысле один гигантский «виртуальный сервер».

В таком масштабе описания ценностей самыми существенными оказываются дополнительные, коннотативные их смыслы, зачастую складывающиеся помимо воли обращающихся к ним людей. Они представлены не столько в дискурсивных рациональных формах, а исподволь раскрываются в образах, метафорах и намеках искусства, — в религиозных концептах, — в отвлеченных и абстрактных категориях философии.

Выделение двух аксиологических паттернов, — одного, связанного с осевым временем, и второго, определенного новоевропейской цивилизацией, задается абстрактным разделением разума и рассудка. Два паттерна, о которых идет речь, предстают в разных контекстах, например, как идеализм/материализм, реализм/номинализм, и т. д. Эта дихотомия разменивается на «медные деньги» обыденных образов и публицистики, скажем, противопоставление «лириков» и «физиков» у Б. Слуцкого, «двух культур» у Чарльза Питера Сноу [1, с. 195–226], или в концепции «Культуры 2» у Владимира Паперного [2].

Историософский подход в данной проблеме оказывается наиболее эвристичным. Аксиологический паттерн осевого времени определенно выражен у К. Ясперса в работе «Истоки истории и её цель» [3, с. 28–287, особенно с. 32]. Попытка К. Ясперса сформулировать и обосновать концепт осевого времени начинается с перечисления великих учителей человечества, олицетворявших ценности своей эпохи. Тогда учили Конфуций и Лао-Цзы, Джуан-цзы, Будда. К этому же периоду относятся Заратустра, пророки Палестины (Илия, Исая), греческие философы (Парменид, Платон). С «философским удивлением» Ясперс обнаруживает, что все они жили «почти одновременно», в исторически короткий период (порядка пяти веков). Разделенные большими для того времени географическими расстояниями, они, независимо друг от друга, ориентировались на близкие по духу ценности. Энтузиазм Ясперса очевидно перекликается с вызревавшей в середине 20-го века идеей глобализации, за которой он склонен был видеть новое осевое время. Ясперс, выстраивающий не только теоретически, но и практически [см.: 4] послевоенную социальную архитектуру Европы и мира после 2-й мировой войны, обнаруживает в осевом времени прорыв человеческого развития и надежду на будущее. Укрепленность в таком оптимизме мы обнаруживаем у многих современных мыслителей, например, у австрийского самодеятельного философа [5], истово надеющегося на перспективу единства человечества, манифестируемую философией в духе традиции Просвещения.

Ясперс в артикулируемом им осевом времени подчеркивает мировоззренческий смысл. Он видит в нем напряженное стремление человека «осознать бытие в целом, самого себя и свои границы» [3, с. 33]. Кант связывал это же стремление с базовыми установками разума. Разумом мы устремлены к таким вопросам, разрешить которые не в состоянии, но — не можем их не решать. Таковы вопрошания о мире в целом, — вопрос о Боге и о бессмертии души. Вслед за сдержанным трагизмом Канта Ясперс говорит, что, впервые огласив эти проблемы, человек осевого времени содрогнулся перед ужасом мира и перед своей собственной беспомощностью. Он почувствовал себя над пропастью, но в то же время ему открылась сияющая ясность трансцендентного мира. В исследовании мотивации креативности самое существенное состоит в том, что в искусстве, в религии и в метафизике именно осевое время сделало возможным *творчество как таковое*:

*«И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенья всех его усилий» [6, гл. 33; 139].*

В социокультурном плане осевое время создает саму возможность схватывания творчества как сознательно артикулируемого акта и выстраивает целостную систему, имеющую творчество своим фундаментальным горизонтом. Речь идет об *институционализированном образовании*. Школа, как она сложилась в осевое время, является не только «потребителем» ценностей, но и их генератором. Сконструированная как социальный институт традиционной цивилизации школа оказывается метафизической моделью и аккумулятором аксиологического паттерна осевого времени.

В этой связи следует обратиться к «романам воспитания», в которых, по сути, констеллируется система координат для творчества. Не будем ограничиваться только эпохой немецкого Просвещения в узком смысле. Романы воспитания присутствовали уже и в поздней античности, и в средние века. Такого же рода аксиологические паттерны творчества мы находим также в произведениях существенной для нас эпохи *модерна*, ибо здесь столкновение исследуемых аксиологических паттернов стало принципиальным. В этих *гимнах гуманитаристике* рафинируются ценности, выработанные ещё в осевое время. К таким произведениям относятся, например, «Волшебная гора» Т. Манна, цикл романов Марселя Пруста «В поисках утраченного времени». Эта же модель обнаруживается в «Игре в бисер» Г. Гессе, изображающей мир «далёкого будущего», но обоснованный «далеким прошлым».

Трансцендентное назначение социального института школы состоит именно в том, чтобы в «естественности» души человека осуществить чудо генезиса и укоренения высших ценностей. Особенно наглядны в этом отношении опыты Александра Ивановича Мещерякова в воспитании слепоглухонемых детей [7]. Эти исследования показали, как человеческому существу, которое первоначально кроме удовлетворения своих витальных потребностей ничего *не хочет*, прививаются высшие устремления. Филигранная работа педагогов-гуманитариев воплощает в воспитанниках милосердие, любовь, верность, служение, заботу, терпение, самоотверженность, и т. п. Эти трансцендентные ценности сформированы качественным скачком осевого времени и до наших дней шлифуются в различных региональных вариантах духовной работы.

Аксиологический паттерн творчества, составляющий основу новоевропейской цивилизации, открывается в текстах отцов-основателей, Френсиса Бэкона, Рене Декарта и др. Здесь намечается фундаментальная переориентация целей научного и технического творчества на удовлетворение повседневных потребностей людей. — Почему люди злы? — Они голодны! Чтобы их накормить, необходимо использовать достижения науки для технических изобретений. См. анализ этого подхода: [8, с. 1445–1460].

В художественной форме такого рода проекты выстраивались уже в «Новой Атлантиде» Френсиса Бэкона [9]. С середины 19 века современному человеку этот паттерн представлен в романах Жюль Верна, в «Красной звезде» (1908) Александра Богданова [10], в «Тоннеле» Бернгарда Келлермана (1913) [11]. Как скрытый иронический намек на «Тоннель» воспринимается современный роман Владимира Маканина «Утрата», где повествуется о бессмысленной «норе», прорытой безумным одиночкой под рекой Урал [см.: 12]. Амбивалентность творческих ценностей новоевропейского паттерна, ярко раскрывается у раннего А. Платонова «Потомки солнца» (1922) и «Лунная бомба» (1926) [13]. Обобщение этого паттерна в философской форме см.: Э. В. Ильенков. «Космология духа» [14]. Конфликтное столкновение двух паттернов Ильенковым подчеркнуто необычной формой («философско-поэтическая фантазмагория»). Существенно в этом столкновении, что сугубо «материалистические» ценности новоевропейской цивилизации («накормить голодных») приводят к «идеалистическим» аксиологическим обобщениям в духе «абсолютного номадизма», вроде того, как у Циолковского «планета есть колыбель разума, но нельзя вечно жить в колыбели» [15]. Тот же новоевропейский (или «материалистический») аксиологический паттерн присутствует в идее Института экспериментальной истории у Стругацких («Трудно быть богом», «Обитаемый остров») [16]. Научную по форме разработку новоевропейского аксиологического паттерна (в духе философии научно-технического прогресса 60–70-х гг. 20 века) можно найти у Ю. М. Шейнина [см.: 17].

Для современного западного массового сознания наиболее полно аксиоматически-убедительно новоевропейский паттерн выражен в «Звездных войнах» Джорджа Лукаса (1970-е гг.). Его ключевой концепт — это мифология Силы, которая очевидным образом, отрицает не только фундаментальный постулат Просвещения о преодолении

войны с развитием цивилизации, но и христианские ценности царства *милосердия как позитивной свободы*, сформулированные Лейбницем и Кантом [см.: 18, с. 666]. Здесь отчетливо видно, как ценностный паттерн новоевропейской цивилизации в 20-м веке претерпевает регресс, по существу, отрицая достижения «осевого времени».

В эпопее «Звездных войн» *сила* характеризуется как вездесущее энергетическое поле [см.: 19], напоминающее мировую волю Шопенгауэра или волю к власти Ф. Ницше. Перед нами, по существу, конструкт, характерный для философии жизни. Энергетическое поле подконтрольно высоко развитым живым существам. Сила — энергетическое поле, создающее всё живое, которое окружает нас, проникает через нас и связывает каждый уголок галактики друг с другом. Сила делится на Светлую и Тёмную стороны и предстает как борьба двух природных начал. Согласно этой современной мифологии, Орден джедаев учит использовать Светлую сторону Силы. Но она обязательно предполагает и Темную сторону, (Орден ситхов). Сила высоко ставит воинские доблести: смелость, самоотречение, решимость, стойкость. Милосердие в этом ценностном мире не называется, а потому Светлая и Темная стороны силы, в сущности, равноценны. Как говорил Иван Карамазов: «пусть *по-моему* будет «хотя бы я был неправ». Или — «в американском варианте»: «права или не права моя страна, но это моя страна» (Стивен Декатюр, 1816). В новоевропейской традиции, вообще говоря, данный аксиологический паттерн обосновывался уже Макиавелли и через него воплотился в культе силы у К. Маркса, когда он говорил о «развитии всех человеческих сущностных сил, безотносительно к заранее заданному масштабу» [20, с. 476], в том числе и безотносительно к нравственным ограничениям.

Сила обозначается как универсальный метод утверждения нашей групповой жизни. Поэтому постулат, что на Тёмной стороне силы, основанной на «эгоизме и жажде власти» господствуют «страх, ненависть, агрессия, коварство» релятивен и не имеет онтологического статуса. Светлая и Темная стороны Силы в этой мифологии противопоставлены метафизически, находятся в вечной и безвыходной борьбе, в духе дуалистического монотеизма, без трансцендентного горизонта, а потому, по существу, не отличаются друг от друга. Отсюда, в рамках такого образного строя, было основано и определение СССР как «империи зла». Советский Союз в представлениях массового сознания западного мира предстал как воплощение «Темной стороны

силы». Естественно, что в современном западном мышлении место «империи зла» унаследовала постсоветская Россия.

Напомним, что если ценности разума, предполагающие соединение истины и любви, характерные для «осевого времени», сводятся к решению трех задач: есть ли Бог, существует ли Вселенная как целое и возможно ли бессмертие души, то ценности рассудка, захватившие власть в западной цивилизации, ставят вопрос о том, как во что бы то ни стало и любой ценой «овладеть силой».

Таким образом, всё развитие человечества — это не реализация божественных или собственно гуманистических ценностей, а культивирование «силы ради силы». В конечном счете, люди оказываются не *субъектами разумной деятельности*, обладающими свободной волей, утвержденной осевым временем, а всего лишь *агентами безудержной энергетической активности*. Они становятся подобными моллюскам, оставившим после себя меловые залежи в Земной коре. Также и человеческая цивилизация в своем новоевропейском изводе оставит после себя всего лишь специфическое перераспределение тяжелых металлов в Земной коре.

В духе техногенного понимания истории формирование высших ценностных установок может быть «объяснено» из смены господствующего материала производства. Указанную редукцию мы находим в ряде блестящих (с точки зрения Галилеевой науки) исследований, например, у Эдуарда Оскаровича Берзина в его фундаментальном анализе «железной революции», которая, по мнению этого ученого, позволила человечеству в постоянном риске тотальной гибели перейти из бронзового века в железный век (т. н. «Катастрофа бронзового века») [21]. Здесь также необходимо иметь в виду концепт *техногенеза* А. Е. Ферсмана, который предстает как тип минералообразования, связанный с хозяйственной деятельностью человека, [22, с. 27]. Эволюция человечества, в конечном счете, оказывается геологическим по своей природе процессом перераспределения тяжелых металлов в Земной коре, вызванным людьми как его агентами.

Взаимодействие двух типов структур творческой активности — «осевого времени» и новоевропейской цивилизации наглядно обнаруживается во взаимопроникающем отношении *призвания* и *профессии*. Традиционный концепт призвания, рожденный «осевым временем», предполагает в мотивации активности трансцендентный момент,

который сегодня видится, хотя и недостаточно ясно, в горизонтах *общества знания*, см., напр.: [23; 24].

Профессия нашла свое развитие и завершение в концепте информационного общества, где в системе ценностных ориентиров профессионализм вышел на первое место. Самоценность профессии вообще одна из наиболее существенных аксиологических универсалий в новоевропейской цивилизации. Совершенно не случайно А. Смит профессиональное разделение труда ставил в качестве главного отличительного момента для формировавшейся промышленности и всей новоевропейской цивилизации в Англии 18 в. Индивид «нужен» техногенному обществу только в том случае, если он идентифицирован с определенной профессией, и этим самым обретает свою подлинную человеческую ценность. «Идеальный профессионал» выступает как хорошо отлаженная машина. Известен афоризм Отто Бермана: «Ничего личного — только бизнес» («Nothing personal, it's just business»), — принадлежавший первоначально криминальному миру США. Сегодня эта циничная формула прочно вошла в обиход повседневности всего западного делового мира. Профессионализм предполагает совершенную систему алгоритмов действия и абстрагируется от всяких «посторонних моментов», главное — от трансцендентных начал нравственности. Профанация ценностной стороны бытия новоевропейского человека выразилась в современном массовом искусстве парадоксальным образом. — Казалось бы, что может быть отвратительнее профессии наемного убийцы, который недалеко ушел от палача?! Но, оказывается, что современный киллер, при условии, что он демонстрирует высокий класс специфического профессионализма вызывает непреходящее устойчивое восхищение современной массовой аудитории, (например, персонажи Арнольда Шварценеггера, Брюса Уиллиса, Джейсона Стэтхема и др. в массовой кинопродукции).

Правда, напряженная востребованность творческой новизны в буржуазном мире вызывает неудовлетворенность сложившимся институтом профессионализма. Творчество, создавая новые алгоритмы решения задач, отрицает ценности профессии, а потому оно всегда в большей или меньшей мере вызывало и вызывает подозрение у «специалистов» и бизнесменов. Институт профессионализма, как бы «защищаясь», рационализирует негативно-настороженное отношение к творчеству и обвиняет творцов, обвиняя их в безумии, непредсказуемости и дилетантизме. В итоге, классический новоевропейский про-

фессионализм, начиная с эпохи модерна, т. е. с конца 19-го, начала 20 вв., претерпевает существенные преобразования. Параллельно классическому профессионализму в новых формах возрождается концепт *призвания*. Иницируются новые возможности для формирования духовной инициативы субъектов деятельности. Люди хотели бы снова утвердиться в мысли, что они не просто агенты эволюции биосферы и Земной коры, используемые природой «вслепую», а субъекты, причастные, в конечном счете, трансцендентному. В расколдованном мире традиционные формы религиозных верований уже не вызывают сакрального трепета. В этом контексте возникают новые попытки осмысления дилетантизма, скажем, феномен фриланса. Фриланс предстает как специфическая амбивалентная особенность, скрывающая (или — раскрывающая) столкновение двух рассматриваемых аксиологических паттернов. Профессионал, специалист, работает «за деньги», причем размер оплаты гарантируется и контролируется профессиональным сообществом. Для фрилансера «деньги — не всегда главное», он действует, прежде всего, ради той самореализации, которую ему доставляет сам процесс активности в свободно избранной им самим сфере. Творец не дает клятву верности своей специальности, он не идентифицирован жестко со своей профессией. Он является маргиналом по отношению к ней, правда, в то же время он настойчиво, с высочайшим уровнем мотивированности претендует на то, чтобы действовать в рамках той или иной произвольно выбранной им самим сферы деятельности, которой он не принадлежит по «праву образования» или принадлежности к корпорации, где ему отведена заранее запланированная ячейка.

В этой связи представляет исторический интерес прочно забытый АССНАГ («Ассоциация натуралистов-самоучек»), существовавшая в СССР в 20-х гг. Ее руководитель А. П. Модестов полагал, что все великие открытия и изобретения делаются либо «самоучками», либо «условными самоучками», т. е. получившими образование в другой области (см.: [25; 26]). В это объединение некоторое время входил К. Э. Циолковский.

Марксистский концепт переустройства буржуазной цивилизации, содержащий в себе одну из возможных моделей нового ценностного паттерна творчества, вообще предполагал, что сложившаяся система разделения труда будет демонтирована. Буржуазный по своему происхождению профессионализм необходимо преодолеть. Ключевая для

марксистского учения о коммунизме идея труда как первой жизненной потребности в этом отношении тяготеет к ценности *призвания*, оставляющего за бортом установку профессионализма. Налицо глубинные единство и противоположность между *протестантской этикой* («трудиться — значит молиться») как сакральным образом, но внешне фундированной культурой профессионализма, с одной стороны, и *идеей труда как первой жизненной потребности*, с другой.

К. Э. Циолковский в 20–30-е гг. 20 в. с потрясающей активностью атаковал советские учреждения с проектами полетов на Луну и др. Его проекты попали, в частности, на отзыв к акад. А. Н. Крылову, профессионалу высочайшего мирового класса. Реакция академика была разгромной. Мол, как можно думать о космосе в нищей, голодной стране, только что вышедшей из тяжелейшей гражданской войны!?! Нужно в первую очередь решить самые насущные хозяйственно-технические проблемы. Но уже в 1957 г. оказалось, что идеи Циолковского нашли всё-таки непосредственное применение. В СССР был запущен искусственный спутник Земли. Правда, здесь содержится жестокая ирония истории: идеи Циолковского, лежавшие в русле подготовки *нового осевого времени*, нашли применение именно в утилитарно-военной области. Сергей Павлович Королев выступил в данном случае как своего рода «великий инквизитор».

Снятие противоположности профессионала и дилетанта в известной мере осуществляется в новом прочтении древнего концепта «мастера», соединяющего в себе рациональную уверенность профессионала и мистический, безумный, отчаянный порыв призвания. Дилетантизм в этом аспекте тематизируется в позитивном ключе как исключительная одаренность, лежащая за пределами жесткой схемы профессионального разделения, — в предельном случае — гениальность. Концепт мастера (как мага, жреца) дошел до нас из глубин «осевого времени» и связан со сверхъестественной, мистической, данной не природными, а трансцендентными силами способностью творца воздействовать на мир. В призвании мастера налицо обещание нового осевого времени.

Итак, современное прочтение концепта призвания на закате Новоевропейской цивилизации представляет собой маркёр столкновения двух аксиологических паттернов. Однозначная морализаторская оценка изытости из жесткой схемы профессионального членения как не-

гитивного явления в условиях распада ценностей новоевропейской цивилизации уже невозможна. Правда, дилетантизм остается действительно серьезной проблемой современного этапа новоевропейской цивилизации, где чрезвычайно высока ответственность управления гигантскими энергетическими потоками. Тяжесть этой проблемы особенно остро переживают страны «второго эшелона», например, Россия. Непрофессионализм покусается на «святая святых» новоевропейской цивилизации, — именно на социальный порядок производства, связанный с урегулированным и четким разделением труда. Однако, «беззаконный» дилетантизм, при всей своей несомненной «опасности» с точки зрения базовых общечеловеческих ценностей, открывает необходимые горизонты развития. Без этих горизонтов современная цивилизация задохнется в бессмысленности, скуке и застое.

Список литературы

1. Сноу Ч. П. Две культуры и научная революция // Ч.П. Сноу. Портреты и размышления. М.: Прогресс, 1985. С. 195–226. // <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/ECSE/SNOW/TWOCULT.HTM>; 19.10.11.
2. Паперный В. Культура Два // https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/papern/index.php; 29.06.19.
3. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. Издание второе. Перевод М.И. Левиной. М.: Республика, 1994.
4. Ясперс К. Куда движется ФРГ? Факты. Опасности. Шансы. М.: Международные отношения, 1969.
5. Гюнцль К. Новое мышление в преодолении прошлого и создании будущего. Пер с немецкого Э.Б. Погудиной. М.: Республика, 1993.
6. Данте А. Божественная комедия. Рай. Перевод М. Лозинского. М.: Правда, 1982.
7. Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М.: Педагогика, 1974.
8. Netopilik J. Zur Subjekt-Objekt-Beziehung im Sozialismus // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1972. N 2.
9. Бэкон Фрэнсис. Новая Атлантида. // <http://www.ashtray.ru/main/lib/newatlant.htm>; 12.05.14.
10. Богданов А. Красная звезда. М.: Терра, 2009.
11. Келлерман Б. Туннель / Пер с нем. П.С. Бернштейн. М.: Правда, 1981.
12. Маканин В. Утрата. Роман. М.: Молодая гвардия, 1989.
13. Платонов А. Потомки солнца. Фантазия. (1922) // Собр. соч. Т. 1. М.: Советская Россия, 1984.

14. Ильенков Э.В. Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия. (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма) // Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М., 1991. С. 415–437.

15. Циолковский К. Исследование мировых пространств реактивными приборами // *Вестник воздухоплавания*. — 1912. — № 3. — С. 16.

16. Аркадий и Борис Стругацкие. *Трудно быть богом*. М.: АСТ, 2019.

17. Шейнин Ю.М. *Интегральный интеллект*. М., 1970.

18. Кант И. *Критика чистого разума* // Соч. в 6-ти т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.

19. См.: «Звёздные войны» https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%97%D0%B2%D1%91%D0%B7%D0%B4%D0%BD%D1%8B%D0%B5_%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D1%8B; 28.06.19.

20. Маркс К. Предварительный вариант «Капитала» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1.

21. Берзин Э. О. (1931–1997). Вслед за железной революцией // *Историческая психология и социология истории*. Том 2. № 2 / 2009 / <https://www.socionauki.ru/journal/articles/130369/>; 27.06.19.

22. Ферсман А.Е. *Геохимия в 4-х т.* Т. 2. Л., 1934.

23. «Общества знания» — светлое будущее всего человечества (Реферат доклада ЮНЕСКО «К обществам знания») // <http://forum-msk.org/material/fpolitic/6684.html>; 03.12.16.

24. Общество знания // https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE_%D0%B7%D0%BD%0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F; 13.08.19.

25. Модестов А.П. *Замечательные работники науки и техники. Т. 1. Ч. 1. Замечательные типичные самоучки исследователи и изобретатели*. М.: Изд. АССНАТа, 1927.

26. Модестов А.П. *Что такое АСНАТ? Задачи и достижения Ассоциации Натуралистов-самоучек...при Главнауке Наркомпроса*. М.: Изд. АССНАТа, 1926.

Савич Игорь Михайлович

Фонд «Конкордия», Санкт-Петербург
igorsavich@mail.ru

ЖИЗНЬ КАК ТВОРЧЕСТВО, ТВОРЧЕСТВО КАК НЕОБХОДИМОСТЬ

Автором показано, что настоящее представляет собой исчезающе малую временную величину, которая стремится к нулю и изменить ее не представляется возможным. Человека окружают события прошлого, которые материализуются на короткое время. Он сознательно или

бессознательно пытаясь остановить время (противостоять ему), эти прекрасные мгновения жизни, проявляет творческую активность, создавая произведения искусства, архитектурные произведения, инженерные конструкции, делая фото-, видео- или аудио записи и др. В этой связи творчество человека является необходимостью, его бунтом самовыражения в преодолении неукротимого потока событий, которые проходит через его сознание.

Ключевые слова: Творчество, жизнь, информация, события, время, настоящее, прошлое, будущее.

Savich Igor Mikhailovich

Concordia "Foundation", Saint-Petersburg
igorsavich@mail.ru

LIFE AS CREATIVE WORK, CREATIVE WORK AS NECESSITY

The author showed that the present is an infinity vanishing piece of time, which tends towards zero, and it is impossible to change it. A human is surrounded by past events which materialize for a short time. Either consciously or subconsciously trying to confront the flow of time, or stop those wonderful moments of life, people exhibit creative work making artwork, pieces of architecture, engineering constructions, taking photos, shooting videos, or making audio-records, etc. In that regard, creative work is a necessity for a human, being a way to express themselves and at the same time — their mutiny against the unforgiving and unstoppable rush of events dashing through their sense.

Keywords: creative work, life, information, events, time, the present, the past, the future.

*Есть только миг
между прошлым и будущим,
Именно он называется жизнь.*

Леонид Дербенев

Тереза Амабиле из Гарвардской школы бизнеса в течение тридцати лет изучала креативность. Она выяснила, что творить способен любой мыслящий человек. Уровень креативности зависит от опыта, таланта, способности к абстрактному мышлению и вдохновенного отношения к жизни [1].

Психологи рекомендуют заниматься любым видом творчества: делать что-то руками, вязать, выращивать растения, пробовать разные

кулинарные рецепты, рисовать, писать. Короче говоря, что-нибудь творить и это обязательно благотворно на вашем психическом здоровье и даже поможет физиологически. Творчество является необходимым атрибутом нашей жизни.

Те же самые психологи считают, что если человек недоволен сам собой, это значит, что в его жизни совершенно нет творчества [2].

Здесь я хочу показать, что жизнь, в самом общем смысле, — это постоянное творчество. Творческая динамика жизни проявляется весьма разнообразно и на всех уровнях ее существования, начиная от бактерий и кончая человеком. Она начинается с молекулярного уровня, достигает апогея на организменном и дальше вплоть до формирования популяций и экологических сообществ.

С самого первого момента слияния двух половых клеток начинается процесс созидания нового организма. И это не просто тиражирование клеток — это создание новых тканей, новых структур, все то, что называется эмбриогенезом. С одной стороны этот процесс строго запрограммирован, и направлен на появление нового вполне функционирующего организма. С другой стороны в процессе эмбриогенеза (развитие эмбриона) происходит дифференциация образующихся клеток. В результате этого процесса из одной клетки образуется, например, у человека, более 200 видов разных кленок.

И конечно эти удивительные процессы творения новых клеток и тканей происходят не только у человека, но во всех живых организмах. Процесс создания различных клеток и тканей — это информационный процесс и сопровождается формированием сложных метаболических путей, которые призваны снабжать материалами, энергией и информацией растущий новый организм.

Когда процесс завершается и появляется новый организм, он вступает в жизнь, во взаимоотношения с окружающей природой и с другими живыми организмами.

«Как же все это связан с творчеством» — спросите вы? Самым непосредственным образом. Начнем с животных.

Самые известные творческие животные хорошо известны. Это пчелы, которые строят свои соты, это термиты, строящие свои термитники, это бобры, строящие свои подводные убежища, это пауки, плетущие свою замысловатую паутину, это птицы, сооружающие свои гнезда и многие другие. Но можно ли назвать все эти процессы творчеством в том смысле, в котором применяет его человек?

И да, и нет. Все что делают животные заложено в них лишь для того, чтобы они могли продлить свое существование, вывести и сохранить свое потомство. И каждое мгновение своего существования они используют именно для этого. Это можно назвать опосредованным творчеством. Ведь благодаря их активности в природе появляются конструкции, которые никак не могли возникнуть самостоятельно. И в то же самое время все эти существа не могут импровизировать, придумать что-то новое. Они лишены интеллекта, которым наделен только человек.

Человек. Его жизнь протекает в постоянных творческих процессах или творческих усилиях. Начиная с раннего детства, когда он только начинает познавать окружающий мир в игровой форме, подражая взрослым, пытаясь что-то сделать своими руками.

Когда человек становится взрослым, познание мира не останавливается, оно лишь принимает другие формы. Это процесс нельзя остановить, так же как нельзя остановить настоящее. Запечатлеть ускользающие моменты нашей жизни. На последнем пункте я бы хотел остановиться здесь более подробно.

Но сначала хочу еще немного уделить внимания понятию жизнь. Ее можно определить как отражение внешнего мира в процессе адаптации к нему и нейтрализации энтропии. Ранее мною было показано, что жизнь — это активный процесс, идущий с затратой энергии и вещества для сохранения, передачи, воспроизводства и обмена информации в соответствии с заложенными программами [3].

Жизнь — это также коммуникация и связь, в процессе которой устраняется неопределенность. При этом осуществляется сохранение разнообразия и сложности различных форм по структуре и организации.

Жизнь представляет собой информацию, используемую для ориентации, управления и самоуправления.

Жизнь — это результат взаимодействия данных и информационных методов, действующих в рамках определенной системы.

Из всего вышесказанного становится ясно, что жизнь весьма необычное явление, я бы даже сказал — ускользающее от нашего иногда очень пристального внимания. И вот почему. Эпиграфом к данной статье мною взяты слова довольно популярной в свое время песни, которую исполнил Олег Анофриев в фильме «Земля Санникова: «Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется жизнь». В этих стихах заложена очень глубокая, я бы даже сказал гениальная мысль.

На приведенной схеме это называется алгоритмом жизни (см. рис.). У жизни есть начало, есть и конец. Горизонтальная прямая обозначает время, где как на сцене происходят все события жизни. Слева, ниже этой линии — заштрихованный сектор — это наше прошлое, там все уже совершилось. Сектор справа — выше этой линии — это наше будущее. Этот сектор заполнен вопросами. Мы ведь не знаем, что нас ждет даже в ближайшее время, какие события нас ожидают, а чем дальше от заветной точки, тем вопросов становится все больше и больше.

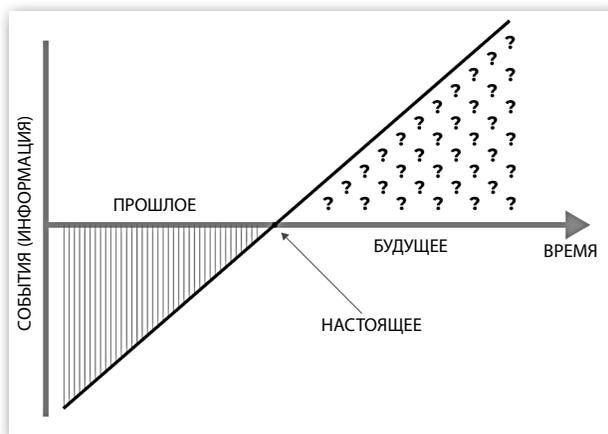


Рис. Алгоритм жизни

Будущее от нас скрыто. Но человеческая природа такова, что эта область всегда притягивала большое количество желающих проникнуть туда, куда дорога закрыта.

Наверное, многие в свое время увлекались чтением фантастических романов, где в разных вариантах обыгрывалось проникновение в эту таинственную и запретную сферу. Там были и машины времени, и специальные порталы, и какие-то временные петли, и путешественники во времени, и многое другое.

А теперь самое время остановиться и поразмышлять о том, что такое время. Время всегда представляло интерес для философов, и на обсуждение этой темы потрачено много сил и времени. Философы пытались понять, что такое время и как оно связано с нашим миром, с человеком.

Аристотель писал, что «время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему... Мы не только измеряем движение временем, но и время движением вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение — время... Так как время — мера движения, то оно будет и мерой покоя, ибо всякий покой существует во времени» [5, с. 97]. В конце своих рассуждений он делает вывод о том, что «время есть или движение, или нечто связанное с движением, а так как оно не движение, ему необходимо быть чем-то связанным с движением» [6].

Иммануил Кант полагал, что «время не есть что-то объективное и реальное, оно не субстанция, не акциденция, не отношение, а субъективное условие, по природе человеческого ума необходимое для координации между собой всего чувственно воспринимаемого по определенному закону и чистого созерцания» [7, с. 400].

Интересны рассуждения Лукреция о времени. Он писал:

«Также и времени нет самого по себе, но предметы
Сами ведут к ощущению того, что в веках совершилось,
Что происходит теперь и что воспоследует позже.

И неизбежно признать, что никем ощущаться не может
Время само по себе, вне движения тел и покоя...» [8, с. 33].

По его мнению, времени нет вообще, но мерилom того, что мы называем временем, являются предметы, которые нас окружают.

Похожую мысль высказывает А. М. Мостепаненко, который пишет, что «время есть форма существования фундаментальных материальных явлений и процессов, которая служит необходимым условием смены состояний микрообъектов и протекания макропроцессов» [9, с. 57].

Время и реальность неразсторжимо связаны между собой и некий трагизм и одновременно парадоксальность звучит в том, что, как полагают авторы, отрицание времени может быть актом отчаяния или казаться триумфом человеческой мысли, но это всегда отрицание реальности [10, с. 260].

Можно сказать, что время является мерилom всех бытовых и научных представлений об окружающем мире, о Вселенной, жизни и, конечно, о человеке.

В Св. Писании говорится о времени также как о мериле всех драматических событий, которые там описываются. Однако фраза «Все-му свое время, и время всякой вещи под небом» (Еккл. 3:1) наполнена глубоким смыслом и указывает, что все предопределено в нашем

меняющемся мире. Всякая вещь (событие) появляется и исчезает в тот миг, для которого она заготовлена. «Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было, — и Бог воззовет прошедшее» (Еккл. 3:15). Хозяином событий является Тот, о Котором писал апостол Петр, что для «Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет как один день» (2 Послание Петра 3:8). Для Того Кто Вечен времени как такового не существует.

Но вернемся в наше такое скоротечное настоящее. Обратите внимание на точку, где некая прямая пересекает стрелу времени. Прямая, пересекающая стрелу времени — это прямая, отделяющая какое-то *n*-ое количество событий, которые уже произошли, от тех, которые еще находятся в будущем.

Пересечение этих двух линий и есть наше настоящее. Это как раз тот миг, о котором поется в той песне. Вы спросите: «Почему же миг? Мы с вами беседуем, жизнь идет своим чередом... Но на самом деле это самая удивительная точка во Вселенной. Точка, через которую будущее перетекает в прошлое. Мы как будто проникаем из прошлого в будущее. Эта точка и есть наше настоящее.

И это настоящее настолько скоротечно, что мы никогда не сможем его ухватить. Оно исчезающее мало по времени. Можно сказать, что оно стремится к нулю.

И многие люди понимают это подсознательно. Те, которые наделены даром творчества, стараются запечатлеть его, остановить. Художники пишут картины, музыканты — музыку, поэты — стихи, где описывают это неповторимо прекрасное неуловимое мгновение. Фотографы фиксируют самые разные события жизни, которые проносятся перед их глазами. Ведь каждый миг неповторим. Недаром поэт сказал: «Остановись мгновение. ты прекрасно!» [4]. Другой поэт вторит ему: «Я помню чудное мгновение...» [12].

Хочу привести слова еще одной песни из известного сериала «Семнадцать мгновений весны», посвященной мгновениям, и иногда таким важным, нашей жизни. Ее исполнял Иосиф Кобзон.

*«Не думай о секундах свысока
Наступит время сам поймешь наверно
Свистят они как пули у виска
Мгновения, мгновения, мгновения.
У каждого мгновенья свой резон
Свои колокола, своя отметина*

*Мгновенья раздают кому-позор
Кому-бесславье, а кому-бессмертие
Из крохотных мгновений соткан дождь
Течет с небес вода обыкновенная
И ты порой почти полжизни ждешь
Когда оно придет, твое мгновение
Мгновения спрессованы в года
Мгновения спрессованы в столетия
И я не понимаю иногда
Где первое мгновенье, где последнее
Не думай о секундах свысока
Наступит время сам поймешь наверное
Свистят они как пули у виска
Мгновения, мгновения, мгновения... мгновения»*

(Р. Рождественский, М. Таривердиев).

И действительно ведь мгновения спрессовываются в года, года — в столетия и становится понятно, что каждое мгновение нашей жизни бесценно. Многим дано это понимание. Архитекторы создают здания, чтобы они сохранились на века. Инженеры конструируют удивительные по скорости и производительности машины. Средства связи становятся все более глобальными. Научно-технический прогресс все ускоряет и сокращает время для различных процессов.

Ну, хорошо, скажет проницательный читатель, все события, которые нас окружают постоянно проходят через эту точку и исчезают или, иначе говоря, они меняются, завершаются, продолжают. Можно с этим согласиться, что они уже наше прошлое, но как же с неодушевленными предметами. Например, горы, скалы, в конце концов, архитектурные сооружения. Мы на них смотрим, любимся, но они ведь не меняются. Они все те же.

Конечно, всё течет, всё меняется, как говорил Гераклит. *Panta rhei* — буквально с древнегреческого языка — всё движется. С одной стороны все постепенно и неумовимо разрушается по неумолимому закону возрастания энтропии. С другой стороны, если в этот заветный миг предмет нам кажется все тем же, его координата (местоположение в пространстве) уже изменилась. Ведь наша планета несется в пространстве по своей орбите вокруг Солнца с огромной скоростью — 30 км/сек [11]. Один только миг — и для таких незыблемых гор и скал — это уже совершенно другое место в пространстве.

Но это еще не самое главное. Главное во всем этом то, что мы как бы скользим по этому полотну времени без остановки и поэтому нам практически невозможно определить каждое мгновение, где же оно это настоящее.

Это звучит парадоксально. Но рассудите сами. Пока я произношу (или пишу) слово, это уже прошлое. Следующее слово, которое я хочу произнести — это наше будущее, но и оно мгновенно переходит в прошлое. И нам не дана возможность остановиться. В Св. Писании говорится, что мы летим (удивительно пророческие слова для того времени, когда писатели книг Св. Писания даже не представляли с какой огромной скоростью мы летим в безвоздушном пространстве).

И даже если мы на какое-то мгновение остановимся, замрем, это не поможет. Мир вокруг нас продолжает меняться с фантастической быстротой. И поэтому в вышеприведенных цитатах говорится о миге, мгновении. Поэты в этих делах очень хорошо разбираются.

Можно попытаться оценить настоящее в сотнях долей секунды. Но оно оказывается еще короче. Оно невероятно мало. Таким образом, создается впечатление, что его нет вообще. Оно, конечно, существует, но по длительности оно исчезающее мало, как я уже сказал. Доказательством его реальности является жизнь вокруг нас. Все те процессы, которые постоянно происходят в живых клетках, вокруг нас и внутри нас.

И получается, что жизнь, о которой мы говорим, тоже является чем-то неуловимым. Можно говорить о нематериальности жизни, хотя она и связана с материальными носителями, как информация. И поэтому логично утверждать, что жизнь — это некое информационное состояние системы, которое постоянно меняется во времени

Но, к сожалению, не все мгновения прекрасны. Мы живем в неспокойное и странное время. Казалось, незабываемые ценности рушатся на глазах, а будущее скрыто и пугает своей неопределенностью. Люди все глубже проникают в тайны бытия, цифровые технологии становятся все более фантастичными и все менее понятными. И вопреки всем ожиданиям, это не делает нас ни более счастливыми, ни жизнь более спокойной и предсказуемой. Мир содрогается от все более изощренных форм насилия и человеческих страданий.

Стремление к власти и деньгам во всем мире, казалось бы, уничтожают последнюю надежду на человеческий разум и взаимопонимание. Уничтожается все, кроме надежды, которую предлагает нам Творец. Он напоминает нам о том, как важно обрести мир с Тем, Кто

является Хозяином и Повелителем времени. Тот, Кто обещает вечную жизнь через веру в Сына Своего Иисуса Христа.

В Св. Писании записано, что Творец «отдал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Иоан. 17:2–3).

Список литературы

1. Гусев А. <https://www.psych.ru/zhizn-kak-tvorchestvo/> (Дата обращения 29 июня 2019).
2. Лукьянов А. <http://release-me.ru/blog/2009/06/13/zhizn-%E2%80%93eto-tvorchestvo/> (Дата обращения 28 июня 2019).
3. Савич И. М. Информатика творения. СПб.: «Ультра Принт», 2012. 336 с.
4. Гёте И. В. Фауст.
5. Аристотель. Физика. М., 1937.
6. Аристотель. Физика. Соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1976. (Физика IV, 11). 219а.
7. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль. 1994.
8. Лукреций. О природе вещей. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1946.
9. Мостепаненко А. М. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л., 1969.
10. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1999.
11. <https://lifehacker.ru/s-kakoj-skorostyu-my-dvizhemsya-skvoz-vselennuyu/> (Дата обращения 28 июня 2019).
12. Пушкин А. С. Полное собр. сочинений. Л. Изд-во «Наука», Ленинградское отд-ние. 1977. Т. 2. С. 238.

Силантьева Маргарита Вениаминовна

Московский государственный институт
международных отношений МИД России
silvari@mail.ru

ПАРАДОКСЫ ГЛОБАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В статье проанализированы проблемы глобальной идентичности как формы ценностной ориентации, основанной на адаптации человека к новым стратегиям производства и потребления. Выделено основное противоречие глобальной идентичности: сочетание установки на полноту выражения «общего» и вместе с тем невозможность

такого выражения иначе, чем через «особенное» и «единичное». Творческий принцип соединения этих сторон в культурно значимой деятельности рассмотрен на примере эволюции отношения к такому способу социальной интеграции, как национальное государство.

Ключевые слова: глобальная идентичность; общее, особенное и единичное; культура как способ смыслополагания, миф, социальные интеграторы, формы социальной общности, творчество как личное усилие, язык как способ передачи культурной памяти.

Silantieva Margarita Veniaminovna

Moscow State Institute of International Relations
of the Ministry Foreign Affairs of the Russian Federation
silvari@mail.ru

PARADOXES OF GLOBAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF INTERNATIONAL RELATIONS

The article analyses problems of global identity as a form of values orientation based on human adaptation to new strategies of production and consumption. Emphasis is placed on fundamental global identity contradiction: combination of orientation toward completeness of expression of “common” notions and at the same time impossibility of such expression other than through “special” and “unique” notions. Creative principle of junction of those aspects within culture-significant activities is considered by the example of evolution of attitude towards such a way of social integration as a national state.

Key words: global identity; common, special and unique; culture as a way of conceptualization; myth; social integrators; forms of social community; creation as a personal effort; language as a way to transfer cultural memory.

Думается, вопрос о творчестве как национальной стихии в аспекте соотношения общего и особенного на примере современного социокультурного пространства было бы уместно рассмотреть сквозь призму другого вопроса — о соотношении концептов «социокультурная идентичность» и «глобальная идентичность» (причём дискуссионный характер последнего не отменяет тот факт, что попытки его содержательного описания с некоторых пор явно преобладают над спорами о реальности существования самого феномена глобальной идентичности).

Современная философия и культурология определяют социокультурную идентичность как комплексный личностно ориентированный

интегральный маркер принадлежности к социальной группе. На первый план здесь выходят внутренние механизмы ориентации индивидов и групп, обеспечивающие единство социального поведения, — например, общность «способа смыслополагания» (и его содержательных проявлений, от сугубо лингвистического до религиозного) [1, с. 65; 2, с. 362–365]. Парадоксальный характер понятия «культура», которое с точки зрения формальной логики можно рассматривать как собирательное понятие (значения которого составляют единичные феномены — «культура n1», «культура n2» и др.), позволяет, конечно, создать абстракцию «культуры вообще». Однако в реальности «культуры вообще» не существует: культура всегда конкретна, то есть, при всей «массе» своего конкретного бытия, она всегда «единична», уникальна. И в то же время, оперировать понятием «культура» — значит рисковать работать со слишком широким определением. Что и заставляет часть исследователей отнестись к понятиям, связанным с «культурой» (например таких, как «социокультурная идентичность») с известной долей осторожности. Вместе с тем, отсылки к «культуре» и «социокультурной идентичности» имеют свои «удобства», фиксируя уникальное в его текучести и вместе с тем оставаясь в области использования понятийной формы. В частности, понятие «социокультурная идентичность» позволяет соотнести *уникальный* способ отнесения себя к той или иной группе с рефлексией (её членов и «внешних наблюдателей») по поводу характера *общих* ценностей, составляющих основу такого отнесения, интериоризированных каждым членом группы.

В свою очередь, *глобальную идентичность* определяют как специфическую форму самоопределения индивидуума, принадлежащего новой эре технического, информационного, социального и культурного развития, соответствующую унификации образа жизни вследствие стандартизации условий производства и потребления. Строго говоря, основной тезис сторонников использования данного понятия обычно лишён откровенно декларируемых аксиологических коннотаций и сводится к обоснованию права на существование новой формы «человечности», вобравшей в себя оптимизированные антропологические показатели, соответствующие продвинутому этапу технико-технологического развития и его социальным следствиям. С этой точки зрения нет оснований утверждать, что такая идентичность — лишь чья-то фантазия. С другой стороны, нельзя не заметить: данный концепт давно вышел из сугубо научного словоупотребления

и начал, как и многое в социогуманитарном знании, «работать» по принципу «мифа», ценностной установки массового сознания, направляющей поведение (прежде всего, потребительское) индивидов и групп в определённое русло.

Интересно, что мифология (или, если угодно, идеология) глобализма обращается к термину «глобальная идентичность» не чаще, чем условная «наука». Возможно, основанием для подобного «вольного» обращения с ним как раз и стала его выраженная аксиологическая «нагруженность»: рассуждения о глобальной идентичности почти всегда выводят на поиск «моделей», то есть предпочтительных стратегий достижения вершин того социального рая, который обещает глобалистика. Хотя давно понятно, что не существует, например, «глобального языка» как «языка вообще» — любой язык, в том числе претендующий на то, чтобы быть формой общения планетарного масштаба, — это все-таки конкретный язык, а не универсальная матрица мышления, сложенная из «ячеек»-референтов [3, с. 290–317; 4, с. 29–30]. Точно также нет «университетов вообще»: университеты, претендующие на соответствие идеалу «глобального образования», — это конкретные учебные заведения, проводящие ярко выраженную образовательную политику, которая лишь кажется общей (точнее, «в массах» пропагандируется такое восприятие этой политики): на деле противников у неё едва ли не больше, чем сторонников [5, с. 27–32].

Как известно, в своё время шагом к изучению феномена глобальной идентичности стал сугубо прагматический анализ поведения представителей профессиональных сообществ (например, лиц, связанных с авиаперевозками), предпринятый Г. Хофстеде [6]. Исследования в этой области показали не только наличие общих поведенческих стереотипов прагматического характера, но также позволили обосновать существование общих модусов ориентации, независимых от национальной (государственной и/или культурной) принадлежности. Оказалось, что в значительно большей мере, чем «свои» культурные паттерны (обычно «считываемые» через родной язык, народную музыку [7, с. 254–256; 8, с. 81] и т. д.), это поведение определяют формы социально-психологического взаимодействия, связанные с функционированием авиатехники и «производственным» английским, позволяющим скоординировано общаться в процессе её обслуживания. «Особенное» — «песни и пляски», равно как и другие досуговые формы эмоционально-допустимых реакций, интерпретаторы этого от-

крытия нередко предлагается рассматривать в качестве периферийного (для ключевых поведенческих реакций) своеобразия культурно маркированных групп; тогда как осмысленное поведение в рамках профессии и в целом образа жизни, согласно этой точке зрения, строится по лекалам «технической» профессиональной логики.

Отметим: несмотря на отсутствие (по понятным причинам) прямых ссылок, во всех этих случаях описание оснований «глобальной идентичности» ведётся в рамках деятельностного подхода, основы которого ещё в 1920-ые гг. были заложены Л. С. Выготским и нашли своё развитие в психологии XX века. Этот подход, разумеется, выходит далеко за границы «марксистской философии и психологии». Однако его не стоит полностью отрывать от общей методологической рамки, столь важной для самого Выготского и его последователей, в которой связь деятельности с мышлением и культурой считалась ключевой. В случае, когда этой связью пренебрегают, за скобками оказывается целый ряд важных моментов.

Во-первых, в случае полного методологического разрыва с философией, теряется понимание ограниченности буквального истолкования деятельностного подхода; он в духе позитивизма начинает представляться «единственно научным» и, если и подлежит критике, то только «изнутри», с точки зрения репрезентативности полученных результатов. Делая акцент преимущественно на участии человека в процессе производства, деятельностный подход «теряет из виду» другие, возможно не менее значимые формы «деятельности», — полагая, например, что «песнями и плясками» можно пренебречь. Однако в ходе глобализации эти «побочные» занятия не только не испаряются, но иногда оттягивают на себя значительные человеческие ресурсы (как в случае с политизированными формами антиглобализма и регионализма, опирающимися на ярко выраженные этнокультурные и этнорелигиозные лозунги).

Во-вторых, «дьявол», кроется в деталях. Разрыв с культурологией позволяет пренебречь положением, согласно которому деятельность *всегда* контекстна. Точнее, она не может быть рассмотрена вне культурного контекста, который всегда конкретен. Как же тогда быть с глобализацией? Ответ тот же: глобализация — это новый культурный контекст. Который, однако, *не является прямым воплощением «общего»* [9, с. 867–878]: напротив, это *ещё один* «особенный» контекст, отличный от других относительной новизной своего возникновения.

Возвращаясь к теме формирования представлений о том, *как именно* он возник, оставим в стороне вопрос, насколько методологически корректны утверждения «сначала — деятельность, потом — поведение» или «сначала — ценности, потом — поведение». Важнее разобраться с тем, насколько ценности (по сути, «абстракции», обобщающие значимые для социализованного индивида процессы и явления) могут влиять на выбор, конкретные предпочтения и поведение. Обращение к анализу имеющихся здесь теорий показывает: и в рамках социальной психологии, и с позиций психологии индивида, можно с определённой долей уверенности предполагать, что существующая иерархия уровней сознания (включая не только «общее» из сферы интеллектуальных обобщений, но и обширное поле бессознательного [10, с. 7–10; 11, с. 7–12]) не может не давать своеобразной «интерференции», взаимного наложения (через ослабление или усиление) импульсов, идущих от разных структур психики. Ценностный уровень с этой точки зрения не более (но и не менее) важен, чем уровень здравого смысла, предписывающий следовать за логикой вещей (что в свою очередь может выступать как ценность); а выбор, всегда конкретный, нередко опирается не на спонтанную операциональность, а на сложное переплетение гетерогенных импульсов (включая как индивидуализированную (даже не «особенное», а «единичное») чувственную ориентацию, так и рациональное мышление, то есть опору на «общее»).

Таким образом, разговор о «глобальной идентичности» так или иначе может быть сведён к обсуждению **парадокса сочетания общего и особенного**. Причём — сочетания всегда оригинального, требующего максимально точного «сканирования» реальности межкультурного взаимодействия. Реальности, включающей в себя, помимо прочего, значимые для человеческого типа ориентации образы самой себя. В том числе, описанные выше гипотезы, перерастающие в форму мифов, — то есть «образцов», задающих тот или иной масштаб приемлемой оценки тех или иных векторов поведения и т. д. Фактически, мифология этого типа регулярно пересоздаётся обществом [12, с. 7–12], создавая один из векторов «нематериальной основы международных отношений» [13]. Тем интереснее обратиться к изучению особенностей современного этапа её пересоздания, связанного с глобальными процессами и мифологией глобализации.

Обращает на себя внимание, что позитивные коннотации, сопровождающие термин «глобальная идентичность», в широко тиражиру-

емых научных и публицистических текстах часто бывают облечены в форму «логики неизбежности», имплицитного призыва не идти против объективных законов истории, представленного как подсознательная апелляция к здравому смыслу. Лёгкий аромат историцизма, слепой веры в объективность «логики истории», веет от этих рассуждений так же определённо, как в своё время (по мнению К. Поппера) веял от идей Платона, Гегеля и Маркса: каждый из названных философов по-своему обосновывал «общественную необходимость», представляя её в виде «законов», аналогичных природным закономерностям [14, с. 32]. Как известно, Поппер в своём резонансном сочинении «Открытое общество», направленном против историцизма, не возражал против самой возможности поиска подобных закономерностей в общественной жизни. Он возражает «лишь» против слепой веры в однозначность реализации некогда найденных формул.

Согласно широко известному мнению Б. Андерсона [15], одной из таких формул стала мифологема «национального государства», зафиксировавшая эмпирически найденные социальные формы соединения общего и особенного в социальной организации Европы Нового времени. Так, в резонансной книге «Воображаемые сообщества» Б. Андерсон обосновано следующее предположение: время зарождения «национальных государств» можно отнести к эпохе «печатного капитализма», а время окончательного появления на свет социальных объединений данного типа — к периоду установления системы международных отношений после Первой мировой войны. «Общее» — миф о национальном государстве — реализуется в системе взаимосвязанных национальных государств.

С другой стороны, если считать «особенным» конкретные социальные группы, проживающие на территории национального государства, то само государство будет по отношению к ним выступать в качестве «общего». А если же «видеть» в качестве «общего» имперские образования (такие, как Священная Римская империя или, скажем, Австро-Венгрия), чьё существование было исторически параллельно (а иногда и совпадало) с национально-государственной формой социальной организации, — тогда «особенным» следует считать само национальное государство «не-имперского» типа. Правда, в последнем случае возникает вопрос: а существует ли такое абсолютно мононациональное государство? Ответ на него, скорее всего, будет отрицательным. И тогда становится очевидным: само «общее» в этом случае будет выступать как

очень сильная абстракция, которая существует только *через* — даже не «особенное», а «единичное». Тем самым возрождается старый спор Аристотеля с Платоном, а точнее — схоластов, на новом уровне воспроизведших сократовский вопрос о статусе «общих понятий».

Как видим, путаница с общим и особенным, наблюдаемая в случае с национальным государством, представляет собой очевидный парадокс, неразрешимый ни с помощью уточнения только количественных характеристик (так, Священная Римская империя территориально не крупнее такого национального государства, как США), ни с помощью «ужесточения» качественных параметров (в рамках почти любого из государств найдутся национально-культурные группы, утверждающие, что данное государство препятствует установлению их собственной государственности, то есть — выполняет функцию «империи»). С другой стороны, всякое жизнеспособное национальное государство вынуждено акцентировать прежде всего культурное (главным образом, лингвистическое и правовое) единство своих граждан: иначе градус внутренних противоречий, неизбежных в силу разнородности состава населения, может подняться до критического уровня и реализация их формально обеспеченного единства окажется под вопросом. Помимо прочего, отсутствие макрогруппового социального единства в рамках системы международных отношений на сегодняшний день — неапробированная гипотеза. И хотя существуют научные теории, обосновывающие новые модели социальной организации (например, теория постсуверенности, теория постгосударственности и т. д.), говорить о серьёзной перспективе их немедленного внедрения в жизнь не приходится.

В связи со сказанным можно выделить ещё один парадокс глобальной идентичности. Он состоит в том, что такая идентичность формируется в рамках эпохи национальных государств, однако «отрицает их изнутри», являясь одной из форм неоимперской универсализации и одновременно пространством диалога [16, с. 66–68]. Эти другие парадоксы глобальной идентичности, не позволяющие однозначно уверовать в правильность формулы «общее доминирует над особенным». Даже с учётом теорий, рассматривающих глобальную идентичность в качестве сетевой [17, с. 66–83; 18] и тем самым разрушающих классическое представление о социальных группах, нельзя не признать, что «особенное» в форме национально-государственных образований далеко не всегда оказывается вытеснено на периферию глобального взаимодействия. Более того. Оно

всё чаще проявляет себя в качестве фундаментального противостояния глобальному — в формах консерватизма, традиционализма и других форм новейшей «ценностной революции».

Нельзя не заметить, что один из основных акцентов, проставленных Б. Андерсоном при рассмотрении национального государства, сделан на развитии языка, от латыни как универсального языка «сакрального текста» Библии к требованию её перевода на понятные языки общения народов, проживавших в Европе Нового времени. Зеркальное соотношение современных процессов в данной области очевидно: «сакральным» языком становится универсальный язык общения с техникой, Globish (Global English), в то время как языки «простецов» перестают давать их носителям доступ к социальным лифтам и тем самым консервируют социальную отсталость, бедность и «непрестижность» образа жизни своих носителей.

Думается, именно в рамках обсуждения данной темы уместно выделить аспект творчества, раскрывающий философские основания подхода к соотношению общего и особенного на уровне парадоксов «глобальной идентичности», зреющей в недрах национальных государств. А именно, под определённым углом зрения язык можно рассматривать специфическим «инструментом» основанного на коллективной памяти личного творческого усилия, соединяющего здесь и сейчас «общее» и «особенное».

В предложенном ракурсе вопрос об изменениях, коснувшихся языковой политики и реального положения существующих сегодня языков [19, с. 87–93; 20, с. 3–16; 21, с. 133–145], — далеко не праздный и далеко не только политический. Это — вопрос о степени, на которую может рассчитывать индивид, идя по пути социального развития и обретая статус личности, то есть самостоятельного, активного и ответственного существа, способного выдерживать бремя параллели «духовного» и «материального»: «ценностей и смыслов» с одной стороны и деятельности с другой. С этой точки зрения упрощенные языки оперативного поддержания работы тех или иных технических конгломератов предстают как формы «новояза», способного конкурировать с языками национальных культур «от противного», а именно — в силу своей функциональности и простоты.

В свете сказанного «глобальная идентичность» приобретает поистине inferнальные черты. Которые, впрочем, не прибавляют ничего нового в те представления о культуре, которые основаны

на противопоставлении её природным формам организации: культура — тонкий слой исторической памяти, направленный, как отмечали философы экзистенциальной направленности, на превосходение человеком своего природного существования. То есть — усилие творчества, выводящее эмпирическое «я» на новый бытийный уровень [22]. В том числе, средствами образования.

Как следствие, энтропия природного существования компенсируется в культуре за счёт внеприродного «бонуса», состоящего в транслируемом с помощью языка экзистенциального усилии самопревосхождения. Не удивительно, что в качестве «носителя», агента такого усилия в обществе может выступать не столько объективированная внешняя сила, сколько конкретный человек. Человек, способный взять на себя бремя творчества, устоять перед напором разрушительной радиации смещённых форм взаимодействия «общего» и «особенного». Этот «сверхчеловек», описанных средневековой христологией; а затем — нищестанством и «богостроительством», по сути, тоже может быть представлен как миф, иначе говоря — как уникальный образец искомого соединения. Однако и в этом случае нет никакого автоматизма, который позволил бы воспользоваться данным образцом для простого технического воспроизводства данной модели. «Некодируемое» творческое усилие продолжает оставаться ключевым парадоксом сочетание общего и особенного, не теряющим своей актуальности на новом глобальном этапе международного взаимодействия.

Список литературы

1. Смирнов А. В. Как различаются культуры? //Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 61–72.

2. Глаголев В.С. Религиозно-этническое наполнение образов «свой» и «чужой» в динамике политической конъюнктуры / Диалог культур и партнерство цивилизаций. XIV Международные Лихачевские научные чтения. СПб: СПГУП, 2014. С. 362–365.

3. Смирнов А.В. Номинальность и содержательность: почему не критическое исследование «универсалий культуры» грозит заблуждением // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 431 с. С. 290–317.

4. Вдовиченко А.В. О поэзии с платоническим чувством. Наброски коммуникативной философии поэтического текста и «языка». Часть 1 // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 29–41.

5. Глаголев В.С. Стратегия непрерывного образования в российских вузах: подводные камни / Актуальные проблемы модернизации высшей школы. Материалы Международной научно-методической конференции. Новосибирск: СГУПС, МГУДТ. 2014. С. 27–32.
6. Hofstede G. Culture's consequences: international differences in work-related values. Newbury Park, Calif. Sage Publications, 1980. 475 p.
7. Чупрова И.А. Московская пианистическая школа в контексте мирового культурного процесса XX–XXI вв.: О России с любовью. Лики России. Материалы II международного межвузовского форума. 2017. С. 254–256.
8. Чупрова И.А. Русский пианизм в условиях культурной глобализации (на примере конкурса имени п. И. Чайковского) // Гуманитарный вектор. 2016. Т. 11. № 2. С. 81–87.
9. Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник РАН. 2017. № 10 (87). С. 867–878.
- Вдовиченко А.В. Кризис античной модели языка в генеративизме Н. Хомского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2006. № 1. С. 105–122.
10. Симонов Ю.П. Человек — существо девятимерное // Концепт: философия, религия, культура. 2018. № 1 (5). С. 7–10.
11. Симонов Ю.П. Очень хорошо, если у вас есть своя доминантная «комната» // Концепт: философия, религия, культура. 2018. № 2 (6). С. 7–12.
12. Лурье С.В. Психологическая антропология. История, современное состояние, перспективы. М.: Академический Проект, Альма Матер, 2005. 624 с.
13. Глаголев В.С. Нематериальные факторы в международных отношениях / Современная наука о международных отношениях за рубежом. Под общей редакцией И.С. Иванова. Москва, 2015. С. 10–18.
14. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 тт. / Пер. с англ. под общ. ред. В.Н. Садовского. М.: Культурная инициатива; Феникс, 1992. Т. 1. Чары Платона. 446 с.
15. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. П. Баньковской. М.: Кучково поле, 2016. 416 с. С. 326.
16. Желудова Н.Ф. Эмпатия в межличностных и межгрупповых проявлениях в современных обществах // Право и управление. XXI век. 2012. № 1 (22). С. 66–68.
17. Войскунский А.Е., Евдокименко А.С., Федунина Н.Ю. Альтернативная идентичность в социальных сетях // Вестник Московского Университета. Серия 14: Психология. 2013. № 1. С. 66–83.
18. Королева А.А. Трансформация социокультурной идентичности в условиях перехода к сетевому обществу (сравнительный анализ опыта России и Испании). Автореферат дисс. уч. ст. к. культурологии. МГИМО. М., 2015. 27 с.
19. Афанасьева Н.Д. Как сердцу высказать себя? Другому как понять тебя? // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 1 (1). С. 87–93.

20. Афанасьева Н.Д. Русский язык как зеркало общественной мысли (современное положение русского языка в мире) / Преподавание русского языка как иностранного в вузе: опыт и перспективы. М: МГИМО, 2018. С. 3–16.

21. Вдовиченко А.В., Маслбоева О.Д., Маслова А.В., Твердынин Н.М. Национальная стихия творчества: время и трансгрессия // Философские науки. 2018. № 3. С. 133–145.

22. Маслбоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Учебное пособие. СПб.: СПбГЭУФ, 2003. Том Ч. 2. 120 с.

Суходуб Татьяна Дмитриевна

Центр гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины, г. Киев
borftat@mail.ru

**ОСОБЕННОЕ И ОБЩЕЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ
(ИЛИ РАЗМЫШЛЕНИЕ О ТОМ, МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ
«ГЛОБАЛЬНЫЙ МИР» МИРОМ?)**

В статье раскрывается смысл категорий «единичное», «особенное» и «всеобщее» в контексте анализа современного «глобального мира». Поставлен вопрос о культуре мышления как опосредованном «субъекте» общественных отношений. Сделан вывод о том, что доминирование в современном социокультурном пространстве элементов мифологического мышления не способствует установлению мира.

Ключевые слова: категории «единичное», «особенное», «всеобщее», культура мышления, мир, глобальный мир, философское творчество.

Sukhodub Tatiana Dmitrievna

Center of humanitarian education
of National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev
borftat@mail.ru

**SPECIAL AND GENERAL IN MODERN CULTURE
(OR THINKING ABOUT WHETHER A «GLOBAL WORLD»
CAN BE IN THE STATE OF PEACE?)**

The article reveals the meaning of the categories «single», «special» and «universal» in the context of the analysis of the modern «global world». The question is raised about the culture of thinking as an indirect «subject» of social relations. It is concluded that the dominance of elements of

mythological thinking in the modern sociocultural space does not contribute to the establishment of peace.

Key words: categories «single», «special», «universal», culture of thinking, global world, peace, philosophical creativity.

Современное социокультурное пространство как предмет философского дискурса (особенно в таких его онтологических измерениях как общее и особенное) вряд ли можно осмыслить, если не взять во внимание *глобальность* как, пожалуй, основную ныне тенденцию развития мира как человеческого сообщества. Хотя, замечу, что уже с XVI века, времени великих географических открытий, когда возникло явление мировой истории, появилось основание говорить и о глобальности мира. Иной вопрос — *качество*¹ глобальности, нынешнее — характеризуется кризисами, неутрачиваемыми региональными конфликтами, провоцирующими катастрофические угрозы и всему человечеству — «глобальному миру», которому никак не удаётся в своей истории стать, наконец-то, *миром*.

Предположу, что именно о глобальном мире рассуждая, Им. Кант ещё в 1795 г. поставил вопрос о его перспективах, задав «матрицу» пути «к вечному миру» [2]. Разрабатываемые философом в его знаменитой работе положения в качестве «предварительных статей договора о вечном мире между государствами» и до сих пор несут в себе *актуальность* и в такой же степени *скепсис* — то есть, осознание необходимости решения вопроса, составляющего условие сохранения человечества, и при этом — понимание трудности, почти невозможности, положительного исхода. Кантовское радение о мире и тревоги, с этим связанные, только усиливаются в наше время, ибо несопоставимы в сравнении с прошлым технологические возможности разрушения.

Философ, конечно, осознал всю меру утопизма в своей надежде на движение человечества «к вечному миру». Неслучайно, начал он своё сочинение полусуто — полусерьёзно с описания «сатирической надписи», не ясно к кому обращённой и сделанной каким-то трактирщиком, то ли насмешливо, то ли иронично соединившим призыв «к вечному миру» с изображённым кладбищем [см.: 2, с. 259]. Тем

¹ Понятие «качество глобальности» рассматривается здесь в категориальном смысле классической диалектики, где качество трактовалось как «... в первую очередь тождественная с бытием определённая, так что нечто перестаёт быть тем, что оно есть, когда оно теряет своё качество» [1, с. 216].

не менее, Кант упорствует в своём желании призывать к миру, демонстрируя дерзновение собственного духа, решимость говорить на эту, казалось бы, бесперспективную тему. Он даже находит, к кому бы он мог обратиться с заявленным вопросом-проблемой, хотя и в этом, как вижу, присутствуют скепсис и самоирония: «Вообще ли к *людям* или в частности к *главам государств*, которые никогда не могут пресытиться войной, или, быть может, *только к философам*, которым *снится этот сладкий сон? Вопрос остаётся открытым*» (выделение курсивом, кроме первого понятия, — Т. С.) [2, с. 259].

Однако философ не может не обратиться к этой теме, хотя и отчётливо понимает, почему этот «сладкий сон» философов неосуществим, несопоставим с действительностью. Связано это с тем, как поясняет, что действуют в этом мире «теоретики» и «практики». И «теоретик» в своём желании решать практические задачи человеческого бытия обязательно сталкивается с «политиком-практиком», а «... отношения между ними таковы, что практик с гордым самодовольством свысока смотрит на теоретика как на школьного мудреца, совершенно неопасного своими пустыми идеалами для государства, которое исходит из принципов, основанных на опыте; государственный муж, *знающий свет*, может не обращать внимания на исход игры, как бы удачны ни были ходы его партнёра» [там же]. Тем не менее, мыслитель опасается за свою долю рекомендующего нечто «практику» (далеко не всегда умеющему правильно, т. е. справедливо, во благо всех и т. д. распоряжаться данной ему властью). Поэтому, хотя и обосновывает неопасность «теоретиков» для «практиков», всё-таки предусмотрительно пытается защитить себя, высказывая надежду на ограждение его «от любого злонамеренного истолкования данного сочинения» [2, с. 259] (нет сомнения, весьма важное замечание).

Но Кант — философ-просветитель, поэтому вполне закономерен его призыв, обращённый и к самому себе: «*Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом!» [3, с. 27]. В этой фразе заложен не просто смысл известного духовно-интеллектуального движения, а новой философии понимания человеком самого себя, невозможной без осознания им необходимости преодоления «неспособности пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого», то есть, без выхода «из состояния своего несовершеннолетия» [там же]. Этот призыв, по сути, означал формирование новой *культуры мышления* (которую позже назовут «классической» или как привычной ныне —

«модерной»). Особенность её заключается не просто в опоре на рациональность (в этом нет оригинальности — в нацеленности на «ratio» изначально формировалась философия), а в формировании определённого типа рациональности, явленного в рационализации на определённых основаниях таких сфер человеческой деятельности как гражданское общество, политические, правовые институты и т. д. Именно поэтому мышлению прививаются установки на поиск не случайного, а *закономерного* в человеческом бытии (выраженного категориально), на осознание *объективных* оснований исторически происходящего или предполагаемого будущего, на понимание событий, исходя из причинно-следственных и других категориальных связей, содержательно-формальных взаимодействий, их продуцирующих, исходя из диалектики единичного — особенного — всеобщего и т. д.

Эта культура мышления и действия нуждалась, соответственно, и в особом типе человека, умеющем быть личностью и жить личностно (а не в некоей общности, мифологически неразлично сливаясь с ней, т. е. массовидно, не видя в себе отличные от других и значимые для себя начала). Становление её предполагало, что человек научится и действовать *автономно*, понимать происходящее *самостоятельно*, жить *свободно*, значит понимать свободу не как регламентацию извне, пусть и как им самим «познанную необходимость». Такая «свобода», как правило, формирующаяся в границах идеологии той или иной общности, есть самой изощрённой несвободой, ибо связана она с актом самопринуждения или приспособления человека, живущего в определённой системе отношений, не допускающей индивидуальную свободу. Истинная же свобода — это даже не возможность выбора (хотя это и значимо для формирования культуры свободы), а восхождение человека к самому себе — к себе ещё неизвестному (но подлинному), желающему жить «челом к вечности», т. е. человеком.

Правда, такому по типу человеку — открывающему в себе всё новые задатки к творческому подвижническому бытию — предстояло существовать в отнюдь немирном мире. Ради такого человека и мирного мира, как представляется, и дерзал Кант!

Он дерзал говорить о республиканизме и деспотизме как государственных принципах и формах правления, подчёркивая, что если первый требует в первую очередь различения исполнительной власти и законодательной, то второй — «... самовластного исполнения государством законов, данных им самим...» [2, с. 269]. Философ дерзает

сказать и об опасностях демократии, считая, что «Из трёх форм государства (автократия, аристократия, демократия — Т. С.) демократия в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» [2, с. 269—270]. Как тут не вспомнить и столь перекликающееся с кантовской мыслью о значимости «Одного», о «всех, которые тем не менее не все...» слово А. Платонова, пронзительно, одной фразой, охарактеризовавшего историю XX века: «А без меня народ неполный...».

Впрочем, как показала новейшая история, и «большинство» в определённых социально-политических обстоятельствах может быть беззащитным перед «меньшинством». Последнее (подчеркнём, что оно — всего лишь одна и малая часть целого, одно из «единичных»), тем не менее, легко при заданных технологиях идеологического влияния может, претендуя на качество нести в себе «общее», подменить собой «большинство» (в выборе путей развития, способах существования общественного целого и т. д.). И требуется для такого варианта общественного бытия, в общем-то, немного: были бы только сформированы «активные» люди с чётко заданным желанием борьбы (созидание, творчество, подвижничество — не их путь) и однозначно целенаправленной «революционной волей». Кант, конечно, не предполагал такую «матрицу» развития.

Итак, с Канта (как бы банально это не звучало, но стоит повторить) начинается новая философская рациональность, традиция внимательного отношения к теоретическому измерению бытия как основополагающему способу постижения человеком мира. К этой культуре рациональности, конечно, можно предъявлять претензии, но без её понимания, без разумения смысла категориального истолкования мира вещей и мира людей невозможно разобраться в сути общественно-исторических процессов, в том числе и современного.

В отличие от нынешних поколений, предшествующие — во всяком случае, в той своей части, которая представлена гуманитариями, культуре классического (диалектического) мышления учились и «по Гегелю». А это значит — научались понимать взаимосвязь «общего» и «особенного» — категорий, на которых сделала акцент этого года конференция по творчеству. Правда, при постановке

задачи дойти до сути этой взаимосвязи было бы логично обратиться и к категориям «многое», «одно», «единое», «единство» и др., ибо вне этой категориальной цепочки трудно осознать проблему единства и многообразия мира, начал объединяющих и разъединяющих, общих и разнящихся (т. е. особенных) в современном социокультурном пространстве. Но как бы там ни было, раз учились диалектике — значит должны понимать, что категории — формы мышления, являющиеся аналогом форм бытия, человеческой деятельности, благодаря которым познающие движутся в своём понимании действительности от субъективного к объективному (если, конечно, в сознании человека установка на *объективность* рассмотрения сохраняет свою значимость).

Казалось бы, всё ясно. Различение категорий невозможно без их противоположения, но это противоположение и накрепко соединяет их, как стороны одной и той же сущности, ибо «... различное имеет перед собой не *вообще* другое, а *свое* другое, т. е. каждое из различённых имеет своё определение только в своём отношении с другим... <...> Каждое есть, таким образом, другое своего другого» [1, с. 276]. Этот принцип различения и связи является определяющим и в понимании диалектики единичного — особенного — всеобщего, в которой единичное выступает узловой категорией для понимания особенного и общего, ибо единичное представляет собой конкретную (реальную) форму существования общего. Здесь не обойтись без «классического» примера о конкретном человеке как единичном бытии такого всеобщего как человек (род), несущего в себе количественно определяемую меру такого (все)общего качества как человечность. Можно выделить и более сложные связи человека со сформированными историей институтами общественного бытия — в этом аспекте «Единичное (лицо) смыкается посредством своей особенности (посредством физических и духовных потребностей, которые в своём дальнейшем самостоятельном развитии дают гражданское общество) со *всеобщим* (с обществом, правом, законом, правительством)» [1, с. 389].

Можно было бы помыслить и культуру, в которой заложена «мера» такого всеобщего качества (феномена) как культ, что также проявляется в истории *особенным* способом. Особенное как единство единичного и всеобщего несёт в себе природу общего, представляет собой способ развития всеобщего. Если же перейти от интерпретации логического смысла анализируемых категорий непосредственно к словам

философа-классика, то: «Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собой *исключительно в том смысле*, что оно содержит в себе одновременно особенное и единичное. Особенное, далее, есть различённое, или определённость, но оно таково в том смысле, что оно всеобщее в самом себе и есть как единичное. Точно так же единичное есть единичное в том смысле, что оно есть *субъект*, основа, содержащая в самом себе род и вид, само есть субстанциальное» [1, с. 348].

Однако, история, образно говоря, не стоит на месте. На рубеже XX—XXI вв. произошёл слом (не хотелось бы говорить окончательный) «классической» культуры мышления. В ней увидели исток тоталитарных идеологий, монологическую парадигму развития, в том числе и социокультурного пространства, отказ от диалога, что завершилось сменой принципа рационализма иррационализмом, установкой на единичное, которое имеет право доминировать над всеобщим, как и субъективное — над объективным. Человек, осознающий себя рационально действующим существом, превратился в субъект собственного желания, индивидуального воления («мировая воля», ещё недавно столь притягательная для размышлений, перестала будоражить умы). Новая интеллектуальная культура, названная «постмодерной», научала человека создавать свою собственную мифологию, сменяющую отжившие (всеобщие) мифологемы, культивировать гетерогенность, плюрализм, маргинальность, ризомность и т. д.

Казалось бы, что в этой смене философско-мировоззренческих установок опасного или противоестественного для социокультурного развития? Новые времена — новые идеи и люди. К тому же, разве европейский «модерн» не завершился в его марксистском варианте идеей практики, допускающей в процессе социального преобразования принуждение, репрессивность? И разве нет закономерности в том, что на смену «классической» рациональности приходит рациональность интерпретативная, персоналистическая, интересубъективная, коммуникативная? А вместе с ней появляется и надежда на формирование иной культуры взаимоотношений в границах социокультурного пространства — от небольшого коллектива, гражданского общества (в той или иной стране) и до глобального мира? Разве не такая переориентация приведёт к культивированию диалога как формы разрешения социальных противоречий, к восприимчивости ко всякому

инаковому, отличимому от принятого «образца» и потому непохожему на других, т. е. особенному в границах некоей целостности?

Вера в подобную перспективу, увы, не оправдывается, желаемый «иной» мир не становится действительным. Следовательно, «сладкий сон» философов (если вспомнить образ Канта) реализуется только в сфере самой философии да таких сфер как литература или шире — искусство. Только они поистине стали «мировыми» и мирно сосуществующими в границах почти всех «особенных» культур, создав всеобщее социокультурное пространство планетарного человеческого бытия. Есть, правда, факты варварского отношения к памятникам иных культурных традиций, которые были уничтожены или разграблены во время современных войн за ценности (якобы...), но это, понятно, не вина собственно культуры.

Обобщая же, можно утверждать, что если литературе, искусству, философии в целом удаётся примерить на себя форму и статус «мировых», в силу прежде всего того, что содержание их соединяет людей, выказывает человечность как общее для всех (кто жив культурой) начало, то этого не скажешь об истории. История современного глобального мира не стала поистине «мировой», она по-прежнему делится на «свою» и «чужую», причём, первую должно культивировать, второй — следует пренебрегать, предавать её забвению (при этом вовсе неважно знать, какая из них соответствует действительной исторической поступи отдельных народов, регионов или человечества в целом).

Иначе говоря, действительный мир — всё также воинственен, нетерпим, агрессивен, смертелен для мирного мира. Диалог как новая возможная форма взаимопонимания не наполнился столь нужным ему содержанием, создающим условия жизни в мире. Следовательно, намеченная Кантом всеобщая «форма» движения к миру, как бы её впоследствии и не усовершенствовали, внося, к примеру, принципы «Всеобщей декларации прав и свобод человека», к сожалению, не реализуется. Мировая история — поле конфликтов, войн, соперничества, доминирования, принуждения, разрушения, уничтожения. Манипулятивные практики, оправдывающие такое состояние глобального мира, нацелены на достижение, как правило, односторонних, узконаправленных целей господствующих (уже можно утверждать однозначно) транснациональных элит, преследующих свои собственные цели, представленные в «новых» утопиях и мифах современного

глобального мира в качестве «всеобщих». Культура же солидарного мышления, осознания людьми себя как «единого» человечества, без чего человечеству не выжить, прививается слабо. Старый (а лучше сказать — древний, как мир) подход к решению социально-исторических вопросов — разделяй и властвуй — действителен, возможно как никогда.

Одной из существенных причин этого тревожного состояния мира является, на наш взгляд, то обстоятельство, что проблемно-критическое, теоретическое мышление, вырабатываемое философской «классикой», понято было односторонне, говоря гегелевским языком — абстрактно. Всеобщее, в частности, толковалось как обязательное, одинаковое, совпадающее друг с другом без различий, как начало унифицирующее, монологическое и т. п., а не в контексте прежде всего философского способа познания — как *связи*, демонстрирующей универсальную зависимость всего со всем. Получилось, что современная эпоха вместе с критическим пересмотром «классической» философии (следствием чего стало забвение интереса к диалектике) распрощалась и с умением мыслить теоретически, категориально и универсально. Невладение же культурой классического философского мышления открыло лёгкие пути работы с сознанием, всякого рода политехнологиям и манипулятивным практикам.

С другой стороны, бурно цветущая «постмодернистская» культура (продуцирующая, по сути, хаотически существующее сознание) способствует привитию мифологического (архаизированного, образно-чувственного) мышления. Последнее вполне удовлетворяется технологически созданными «картинками» действительности или — индифферентным отношением ко всему, что происходит (всеобщее — не в поле зрения такого сознания). Отсутствие понимания действительного мира во всём его многообразии и сложнейших состояниях, конечно, не может привести мир к миру.

Иначе говоря, логика универсалистского, категориального детерминистского мышления подавляется социально-технологически продуманной мифологией, работающей на продуцирование заданных образов, идей, эмоционально-чувственных состояний. Что считать «особенным», как понимать «всеобщее» — а соответствуют ли их трактовки реальному положению дел? Является ли «особенное» — действительно особенным, неиллюзорным, а «всеобщее» — культивировани-

ем связи, а не процесса унификации? А должно ли «единое» понимать одинаковым, а не целостным? К сожалению, эти и другие вопросы в существующем социокультурном контексте глобального мира перестают быть интересными. Ведь главным в диалектике единичного, особенного и всеобщего становится индивидуально определиться «правильно», т. е. так, как принято считать в идеологически заданной мифологии.

Неслучайно, всё заметней проявляется тенденция, обуславливающая «естественность» существования такого рода «логики», ведь в любых социальных идеологиях мифологическая составляющая имеет место быть, а вне идеологий современный мир (на уровне стран, регионов и мира в целом) существовать не может. Отсюда: «Мифотворчество — это абсолютно нормальный способ сделать политические события понятными в свете идеологических верований. Некоторые повествования приобретают — внутри той или иной социальной группы — значимость на долгий срок» [4, с. 241]. С другой позиции, но также, скорее в позитивном смысле, высказывается и другой автор, утверждая, что «Политический миф, выполняя функцию восстановления “картины мира”, постоянно разрушаемую социальными катаклизмами, так или иначе обращается к смысловым мотивам, среди которых выделяются мотивы свободы и судьбы, мотивы жизни и смерти» [5, с. 107].

С этим трудно (да и не нужно) спорить, ибо таково устоявшееся положение дел в нашем мире людей. Мифотворчество реально стало «коммуникативным процессом», включающим «создание мифа», «восприятие мифа», «повторение мифа» [см.: 4, с. 42], тем не менее, нельзя не сказать, что превалирование мифологического над рациональным опасно для человечества. Ибо мифология, особенно в условиях гражданского несогласия, противостояния, легко подводит незрелые умы к тому, что «культуром» (а это код культуры!) становится ненависть. «Удачно» подобранные слова и образы «реальности» способствуют расчеловечиванию людей, подводят к разделению их на своих и чужих, достойных и недостойных, делают из них неживые «абстракции», которых в не-окультуренных интеллектуальной традицией головах не жалко.

Поэтому, на мой взгляд, при всей позитивной силе мифологии как неотъемлемой части культуры (причём во все времена), она, тем не менее, не должна подменять собой иную, также выработанную

многовековой историей человечества культуру научного и философского способов миропонимания. Первая культура легко прививается (ибо говорит «образами» и «картинками» действительности, часто — иллюзорными или фейковыми), вторая — требует интеллектуальных усилий и высокой образованности. Последнее, безусловно, трудно, но иного пути к подлинной культуре человеческого разума нет: «Нужно знать вещи в *мире*, в котором я ориентируюсь, и, насколько мне это удастся, следует овладеть ими» [6, с. 23], — утверждал К. Ясперс. Ему же принадлежит мысль, весьма актуальная и для нынешнего глобального мира о том, что «... двери национал-социализму открыл дух ненаучности» [цит. по: 7, с. 69]. Забывчивость в отношении минувшей истории может, таким образом, дорого стоить.

В заключение хочется высказать надежду. Независимо от того, в каком историческом времени, социокультурном пространстве или политических обстоятельствах не находились бы люди, опосредованным субъектом выстраивания их взаимоотношений и определения перспектив общественного развития будет выступать *культура мышления*. Какой будет эта культура, такой будет и судьба, как отдельных людей и обществ, так и глобального человечества. Отсюда философское дело — пожалуй, в том и заключается, чтобы «сладкий сон» философов (столь сильно прозвучавший в надежде Канта на «вечный мир») вышел наконец-то за границы философии.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
2. Кант Им. К вечному миру // Сочинения. В шести томах [под общей ред. В.Ф. Асмуса и др.]. Т. 6 [ред. Т.И. Ойзерман]. М.: Мысль, 1966. С. 257–309.
3. Кант Им. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Там же. С. 25–35.
4. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / пер. с англ. А. Георгиева. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.
5. Кольев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта. М.: Логос, 2003. 384 с.
6. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. А.К. Судакова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 384 с.
7. Аверинцев С. Коли рука не стискається в кулак // Дух і Літера. К.: Національний університет «Києво-Могилянська Академія», 2001. № 7–8. С. 67–73.

Трофимова Елена Александровна

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики;
Социологический институт РАН — филиал Федерального государственного
бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук (СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН)
trele@mail.ru

РУССКИЙ КОСМИЗМ КАК РЕСУРС ПРЕОДОЛЕНИЯ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА

Европоцентризм как научная и политическая идеология влияют на духовную ситуацию современности. Современные авторы и политики ставят задачу преодоления европоцентризма в теории и в практике. Но они не учитывают интеллектуальный и духовный опыт русской философии. Русский космизм рассмотрен как богатый ресурс преодоления европоцентризма. Преодоление европоцентризма — важнейший шаг на пути вхождения в парадигму мира. В статье рассматриваются различные виды отечественного ориентализма. Статья содержит скрытую полемику с популярной книгой Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока». Показано существенное отличие отечественного ориентализма от западноевропейского. В статье сделан анализ понимания выдающихся феноменов Востока в наследии В. Соловьева, Н. Федорова, Н. Рериха. Показан ориентализм русской поэзии Серебряного века. Преодоление европоцентризма возможно лишь через отказ от своемерия и своецентризма (Г. Батищев).

Ключевые слова: космизм, ориентализм, европоцентризм, антропоцентризм, своемерие, Серебряный век, русская культура, всеединство, супраморализм.

Trofimova Elena Aleksandrovna

Saint-Petersburg University of management technologies and Economics;
Sociological Institute of the RAS-branch of Federal center of theoretical and applied
sociology of the Russian Academy of Sciences (SI RAS — branch ECTAS PAS)
trele@mail.ru

RUSSIAN COSMISM AS A RESOURCE TO OVERCOME EUROCENTRISM

Eurocentrism as a scientific and political ideology affects the spiritual situation of our time. Modern authors and politicians set the task of overcoming Eurocentrism in theory and practice. But they do not take into account the intellectual and spiritual experience of Russian philosophy. Russian cosmism is considered as a rich resource for overcoming

Eurocentrism. Overcoming Eurocentrism is the most important step on the way to entering the paradigm of the world. The article deals with different types of domestic Orientalism. The article contains a hidden controversy with the popular book by E. Said “Orientalism. Western concepts of the East”. Shows a significant difference of domestic Orientalism from Western Europe. The article analyzes the understanding of the outstanding phenomena of the East in the heritage of V. Solovyov, N. Fedorov, N. Roerich. The Orientalism of the Russian poetry of the Silver age is shown. Overcoming of Eurocentrism is possible only through the rejection of self-interest and self-centeredness (G. Batishchev).

Key words: cosmism, Orientalism, Eurocentrism, anthropocentrism, selfishness, Silver age, Russian culture, unity, supramoralism.

Соотношение общего и особенного в национальной стихии творчества нуждается в исследовании своеобразия европоцентризма и поисков его обыденного и концептуального преодоления. В современных условиях поиск и нахождение основных духовных ресурсов преодоления европоцентризма представляется неотложным делом. Европоцентризм как научная и политическая идеология продолжают влиять на духовную ситуацию современности. Молчание на эту тему способствует росту напряжения и повышает риски общественного развития.

Современные авторы видят в европоцентризме намеренное или ненамеренное искажение картины мира, заключающееся в недооценке «неевропейских культур», или большую ошибку. Задача преодоления европоцентризма была поставлена многими авторами. Так, Э. Левинас увидел в европоцентризме частный случай иерархизации, Ж. Деррида — частный случай логоцентризма. В культурологии и других гуманитарных науках европоцентризм преодолен, чего не скажешь о практике и образовании.

В стремлении преодолеть духовно, нравственно или концептуально европоцентризм не учтен богатый опыт отечественной мысли Серебряного века. Русский космизм — это направление в отечественной философии и культуре, которое можно рассмотреть как живой и богатый ресурс преодоления европоцентризма.

Европоцентристский унитаризм убежден, что все цивилизации мира проходят похожий путь. В связи с этим встает законный вопрос: является ли либеральная модель демократии универсальным образцом справедливо устроенного общества? Ведь во имя демократии развязываются разрушительные войны.

Вопросы войны и мира как и сто лет назад остаются актуальными для современного российского общества. Живо обсуждавшиеся в эпоху Серебряного века, эти вопросы получили разрешение в многообразных культурных практиках. Вхождение в устойчивую парадигму мира невозможно, на наш взгляд, без преодоления европоцентризма, как ограниченного мировоззрения. Проблемы мира у философов Серебряного века зачастую приобретали эсхатологическую окраску, т. е. выступали в контексте всей судьбы человека и человечества, затрагивали славянский вопрос, приобретали характер ориентализма.

Историки фиксируют происходящие в эпоху Серебряного века достаточно интенсивные изменения и трансформации, превращающие Россию в узел противоречий: резкий экономический рывок пошатнул государственно-сословную систему, быстрое развитие промышленности, капитализация и монополизация (образование картелей, синдикатов и трестов) подчёркивала отсталость сельского хозяйства; обострение внутривластной обстановки и осложнение внешнеполитического положения не способствовало разрешению этих противоречий. Эпоха также характеризуется высокой степенью концентрации промышленного производства и рабочей силы, пестротой внутривластной жизни, становлением российской многопартийности и парламентаризма и т. д. Феномен Серебряного века прямо, конечно, не выводим из экономики России, но влияние её весьма ощутимо. Серебряный век — это продукт, прежде всего, расслоения культурной элиты, интеллигенции, находящейся в поисках интеграции [1].

Эпоха Серебряного века получила противоположные оценки среди исследователей: эта «переходной» эпоха характеризовалась то как «религиозно-философский ренессанс», то как «Серебряный век» или «декаданс». Зачастую эти именованья используют как синонимы. На самом деле различение этих понятий является непростой задачей для исследователей. Соотношение понятий, характеризующих эпоху, и их авторство глубоко проанализировано в статье А. А. Ермичева. Исследователь тщательно проанализировал претензии, высказанные Н. А. Бердяевым к русскому Ренессансу: христовость, космическое прельщение, синтез языческого космизма и христианского персонализма, асоциальность. А. А. Ермичев разъяснил, что социально-христианские поиски, искания «русского пути» своеобразно

оборачивались, трансформировались в интересующее нас время: «Общественная оценка все более сдвигала социально-христианские поиски в сторону внеконфессионального христианства и, вместе с тем, в сторону от сложившихся славянофильских и западнических определений. Для России намечался какой-то третий, по ту сторону славянофильства и западничества лежавший путь развития» [2].

Судьбы творцов Серебряного века оказались насыщенными значительными и эпохальными событиями, во-многом «рубежными» для истории России. Ощущение перехода некоей черты, исторического перелома, глубже заставляло думать, острее тревожиться о будущем. Среди многих трендов эпохи ярко прослеживаются две основные: *консервативно-охранительная и модернизирующая, инновационно-преобразующая*. Эти тенденции, затронувшие творцов и мыслителей-космистов, проходили на фоне пробуждающегося национального самосознания России, напряжённо ищущей своего места в будущем.

Эпоха новейшего времени (модерна) в отличие от традиционных характеризуется ускоренным развитием науки, техники, форм коммуникации. Применение термина «модерн» к судьбе русского космизма, философского и культурного наследия Серебряного века, показывает характерную динамику русской культуры в её синхронном в данный момент времени (т. е. в конце XIX — начале XX века) развитии по отношению к западноевропейской.

После выхода в свет книги Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока» (1978, русский перевод 2006) за ориентализмом закрепилось особое содержание — европейского «изобретения» Востока. Ориентализм по Саиду «это вид дискурса с соответствующими ему институтами, словарем, ученой традицией, образным рядом, доктринами и даже колониальными бюрократиями и колониальным стилем» [3]. Русский ориентализм, думается, существенно отличается от западноевропейского своей широтой и гуманизмом.

Россия не только усвоила неоромантический интерес к Востоку, но и внесла значимый и оригинальный вклад в преодоление европоцентризма. Повышается интерес к опыту переживания запредельного, и тут на помощь разочаровавшимся в материализме и позитивизме эпохи приходит «Свет с Востока». Неоромантические тенденции эпохи, любовь к родной природе, русской земле, патриотизм, усиленный первой мировой войной и страданиями, — всё это привело к богатым вспышкам вдохновенного творчества в философии и искусстве. Остро-

та гуманистического осмысления проблем войны и мира, человека и истории, человека и универсума, путей будущего России и человечества, стремление выработать более утончённые, гибкие, более адекватные способы подхода к человеку, — всё это подстёгивало глубокий интерес к восточным культурам. В поисках собственной национальной идентичности, в мечтах о синтезе культур, их взаимном обогащении, русские мыслители, включая и мыслителей-космистов, смогли достаточно обоснованно и аргументированно опровергнуть догмы европоцентризма и азиациентризма.

Для многих деятелей русской культуры Серебряного века, мыслителей, художников, востоковедов-исследователей, путешественников Россия мыслилась пограничной страной, расположенной на пересечении двух противоположных тенденций мирового исторического развития — западной и восточной.

В эпоху Серебряного века был задан живой импульс не только к исследованию культур Востока, но и художественному и поэтическому воплощению величайших образов Азии. Этот импульс продолжал своё действие и в советскую эпоху. Вслушиваясь в ритм сердца Азии русский мир чувствовал себя старше и сплочённее...

Русская культура вынашивала не только мысль, но и тоску по Востоку: есть основания говорить не только о разных школах отечественного востоковедения, но и более широко — о различных направлениях *отечественного ориентализма*, проявившегося в науке, поэзии, живописи, архитектуре, философии русского космизма, своеобразно отозвавшегося в искусстве эпохи модерн с его установкой на универсализм и затаённой мечтой о всечеловеке, *в теософской и антропософской традиции*, ищущей синтеза и взаимопостижения эзотерических пластов культуры Востока и Запада. В Серебряный век отечественный ориентализм переключается от фиксации внешней экзотической стилизации культуры Востока к внутреннему духовному постижению самого «Сердца Азии». Этот аспект ярко проявился в поэзии Серебряного века (вспомним воспевание лотоса К. Бальмонтом, стихотворение «Прапамять» Н. Гумилёва, поэзию В. Хлебникова, Н. Клюева и многих других...). Большое влияние на постижение «Света с Востока» оказала биография и творчество Е. П. Блаватской, идеи теософов и антропософия Р. Штейнера.

По удачному выражению русского писателя и мыслителя Андрея Белого, глубоко почитающего Р. Штейнера, Индия, которая «тронула

интуитивную ноту», — резонанс на происходящее с нами», «тень трагедии нашей мысли»: «... как обертоны, реминисценцией далёкого прошлого, на протяжении истекшего века проходят волны звучаний философии Индии; Индия подымается многократно» [4, с. 221].

Именно в Индии знаменитый русский философ В. С. Соловьёв увидел «первое всемирно-историческое пробуждение человеческого самосознания», а в буддизме — «первую ступень человеческого универсализма, поднимающуюся над исключительным национально-политическим строем религии и общественности» [5, с. 308–309]. Взаимодействия космизма и ориентализма, их пересечения и споры носили не однозначный и сложный характер, однако духовная обращённость русской культуры Серебряного века к Востоку, вселяя глубокую надежду и веру в грядущее понимание народов всего мира, заставляет еще раз вспомнить хорошо известные слова Н. К. Рериха: «Красота заложена в индо-русском магните. Сердце сердцу весть подает» [6, с. 268–269].

Отличительной чертой буддийского нравоучения В. С. Соловьёв считал «деятельное самопожертвование из милосердия ко всем живым существам» [5, с. 312]. Нирвана буддистов трактуется В. Соловьёвым как «универсализм отрицательный», платонизм — как универсализм «половинчатый», и «только Царствие Божие, открываемое христианством, действительно обнимает собою всё и есть универсализм положительный, целый и совершенный» [5, с. 326]. Буддизму как религии «самоотрицания» В. Соловьёв противопоставляет православную идею воскресения. По мысли философа: «Буддизм познаёт только низшее, только пустое, а высшее и совершенное не познаётся, а только требуется...» [5, с. 317].

Осмыслению восточных религий и философий посвящены многие страницы «Философии Общего дела» Н. Ф. Фёдорова. Буддизм и «новобуддизм» осмысляется им как «ничто», как уничтожение, обесценивание жизни, пессимизм, как «...одна из попыток устроить братство, не обращая внимания на причины розни, т. е. на коренные причины небратства...» [7, с. 68]. Мыслитель не может принять в буддизме «созерцательное бездействие» и скорбь о призрачности мира [7, с. 90]. Буддийской нирване мыслитель противопоставляет свою концепцию супраморализма, требующую от разумных существ «полного раскрытия бытия» в его потенциальности и актуальности. Размышляя о культурном вкладе Индии в мировую сокровищницу духовных ценностей,

Н. Ф. Фёдоров отметил: «...через посредство Константинополя и Индия, давшая всему человеческому знанию формы аналога, басни, мифа, иначе сказать, превратившая отвлечённую идею в форму, доступную для понимания народа, — и Индия сделалась учителем Запада и Севера» [7, с. 199].

Исследованию буддизма в сравнении с христианством была посвящена работа В. А. Кожевникова, развивающая основные идеи Н. Ф. Фёдорова [8].

По любопытному замечанию Н. К. Рериха (1935 г.), вдали от родины размышляющего о её просторах и культуре: «Запад утонул в своих каменных домах, в римском праве и прочем. Лишь в России звучат небывалые просторы в пространстве и во времени» [9].

Разворот к телесности ярко проявился в исканиях космистов интересующей нас эпохи: русские космисты проявляли особый интерес к развитию в будущем различных форм человеческой чувственности, телесности, вплоть до телесного преображения самой человеческой природы.

В статье-предисловии Ю. Н. Солонина «Философия и понимание её судеб в наше время» сделаны любопытные психологические наблюдения, касающиеся познания духовных и интеллектуальных явлений близких к нам эпох, какой пока и является для нас Серебряный век России: «Интеллектуальная история прошедшего века при первом суждении о ней не представляется какой-то особенной загадкой. И понятно: эта эпоха находится слишком близко от нас. Горячее дуновение свойственных ей страстей и споров ещё слишком ощутительно. Живы и активны многие их участники и те, чьими идеями было заряжено это неповторимо катастрофическое время. Да и всё нынешнее поколение интеллектуально — всем строим своего чувствования, своих умственных навыков и ценностных предпочтений — сформировалось в нём и выросло из созданных им условий. Поэтому бытует убеждение, что эта эпоха ещё не завершилась, что она продолжается в нас и нами живёт» [10, с. 5].

Серебряный век с его непрерывным диалогом философии и искусства, прочно вошёл в судьбу России, став истоком новых дерзновенных начинаний последующего времени.

Эпоха модерна подготовила почву для ломки привычных норм, образцов и стереотипов. Этот «эффект сдвигов», трансформативность, пограничность проявились на всём парадигмальном поле русского

космизма, рассмотрим ли мы этические искания, научные открытия или новаторские приёмы в живописи... Именно в этот исторический отрезок времени (такой не долгий, но такой значимый для всех последующих лет русской культуры) был задан мощный импульс для дальнейшего развития философии и искусства.

Спасительные перспективы творческого самоизменения человека и человечества удалось узреть Г. С. Батищеву на пути преодоления европоцентризма, геоцентризма и коллективного антропоцентризма, как разновидностей своемерия и своецентризма: «Способность видеть мир полицентрично глазами других и согласно мерилам других — вытесняется утверждением лишь своей собственной, неподвижной точки зрения и оценивания, т. е. видением с позиции охранительного своецентризма и своемерия» [11, с. 44].

Список литературы

1. Сайко Е.А. Образ культуры Серебряного века: культур-диалог, феноменология, риски, эффект напоминания. М.: Проспект, 2005. 256 с.
2. Ермичев А.А. «Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина» / А.А. Ермичев. [Электронный ресурс] — URL : <http://xreferat.ru/47/5260-1-suzhdeniya-n-a-berdyayeva-orusskom-kul-turnom-renessanse-i-nastoyashee-znachenie-etogo-termina.html> (посл. обращ. 06.06.15).
3. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока [Электронный ресурс] — URL: https://royallib.com/book/said_edvard/orientalizm_zapadnie_kontseptsii_vostoka.html (посл. обращ. 14.11.17).
4. Белый Андрей. Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. М., 1917. 344 с.
5. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. 892 с.
6. Рерих Н.К. Из литературного наследия. М., 1975.
7. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела : В 2 т. Т. 1. М.: АСТ, 2003. 699 с.
8. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. Петроград: тип-я Меркушева, 1916. 633 с.
9. Рерих Н.К. Избранное. М. : Советская Россия, 1979. 382 с.
10. Солонин Ю.Н. Философия и понимание её судеб в наше время // Аркан Ю.Л. Очерки социальной философии романтизма в истории немецкой консервативно-романтической мысли. СПб. : Наука, 2003. 380 с
11. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб: РХГИ, 1997.464 с.

Шабанов Лев Викторович

Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов
lev.shabanov@mail.ru

**КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНЫЙ КОНТЕКСТ
ФРОНТИРА ЧИСТИЛИЩА
КАК ПРИМЕР КОМПЕНСАЦИИ ТРЕТЬИМ ЭЛЕМЕНТОМ
КОНФЛИКТА АРХЕТИПОВ РАЯ И АДА**

В статье рассматривается проблема кросскультурного восприятия образа фронта, как границы миров — великой хтонической матери (подземного мира) и великого небесного отца (мира горнего). Автор рассматривает паттерны жизни и смерти в образах Рая (вечная жизнь) и Ада (бесконечное посмертие), их отражение в античной культуре и религиозной философии. Однако идея противостояния мужского и женского, горнего и дольного, идеального и материального, рано или поздно должна приводить к созданию компенсационного паттерна — паттерна Чистилища (не-Рая, но и не-Ада). Методологическим основанием для статьи послужили работы в области психоистории (М. Элиаде), психоанализа (К. Г. Юнг, А. Гюенбюль-Крейг) и трансперсональной психологии (С. Гроф, К. Уилберн).

Ключевые слова: мужское, женское, паттерны, архетип, противоречие, антагонизм, фронт, компенсация третьим элементом (триалектика разрешения конфликта)

Shabanov Lev Viktorovich

St. Petersburg humanitarian University of trade unions.
lev.shabanov@mail.ru

**THE CULTURAL AND COMMUNICATIVE CONTEXT
OF THE PURGATORY FRONTIER
AS AN EXAMPLE OF COMPENSATION BY THE THIRD ELEMENT
OF THE CONFLICT BETWEEN THE ARCHETYPES OF HEAVEN AND HELL**

The article deals with the problem of cross-cultural perception of the image of the frontier as the boundaries of the worlds — the great chthonic mother (underworld) and the great heavenly father (the world of the heaven). The author examines the patterns of life and death in the images of Paradise (eternal life) and Hell (infinite afterlife), their reflection in ancient culture and religious philosophy. However, the idea of opposition between the male and the female, the upper and the lower, the ideal and the material, sooner or later should lead to the creation of a compensatory pattern — the pattern

of Purgatory (non-Paradise, but also non-Hell). The methodological basis of this article was a work in the field of psychohistory (M. Eliade), psychoanalysis (C. G. Jung, A. Guggenbuhl Craig) and transpersonal psychology (S. Grof, K., Wilburn).

Key words: male, female, patterns, archetype, contradiction, antagonism, frontier, compensation by the third element (trialectics of conflict resolution)

Идея этой статьи была рождена при анализе знаков и символов Русского «*букового письма*», где априорное изображение каждого символа отображает соотносённость человеческого в мире Нави и человеческого мира Яви, между которыми проведены разного качества линии различий (от мерцающих границ — до чёткого фронта). Многие образы и сплетения линий порождают сложные буквицы, многие из которых, собираясь из нескольких знаков, показывая многозначность миропонимания и относительность границ миров «видимого» и «невидимого».

Одна из таких сложных буквиц — Х (хърь), знаменует женское начало (х хромосома) в виде человека Нави (у хромосома), который как бы ныряет (V = «укъ») в человека Яви (Λ = «люди»), стоящего на Тверди. Или буква Фита (Θ), показывающая дуалистическое единство духовного и телесного в человеке, мужского и женского начала, как частей одной общей сути. Можно вспомнить «ижу», оставшуюся в употреблении у лингвистов (æ), которая изначально указывала на цикличность жизни во времени и пространстве с точки зрения соразмерности их величин; или знак Ю (Эдо), в котором отражается переход из небытия в бытийную реальность (F), рождение человека и жизнь его в «трёхмерном» времени — хронологии циклов, выбора и возможности. Нанизанная на двойной «Лаг» (начальный L и конечный Г) буква «С» (Слово) является символом мужской, восходящей линии удачливости, и женской, нисходящей линии, зацикливающей процесс, чётко разделённый фронтиром реальности «здесь и сейчас» (—), в которой проживает человек (f).

Так или иначе, но культурная матрица символов и знаков всегда адресует нас к двум пространствам: жизни «здесь и сейчас» и жизни «До и После» здесь и сейчас. Это возможно проследить и в мифологических культурах (ритуалы рождения и похорон), и в библейских заповедях (например, почитания родителей) и в традициях восточнославянский и северо-кавказских народов («кровный» договор) [1].

В культурной практике народов всего мира присутствует определённая связь мира реального и мира потустороннего. Её представляют по-разному, но в большинстве случаев легенды раскрывают тему мифа посмертного воздаяния за земные дела (включая евангелические девиации и кораническую традицию). Типичность образов потустороннего мира тесно связана с традициями социальных отношений и, переходя от поколения к поколению, от границы одного государства — к другому, оказывалась одновременно и интернационально обобщённой и национально своеобразной. Наиболее подробно в современной культуре представлены два «потусторонних» миропонимания — это католический (Ад, Чистилище, Рай, где Чистилище выступает фронтиром между первым и последним) и индуистский мир, в котором все 6 миров перерождений (демоны, асуры, люди, животные, претов, нараков) представляют 6 взаимопересекающихся реальности, с размытыми границами коловращения сущности в трансцендентном поле низших (материальных) и высших (эфирных) миров.

Очень часто Ад (Аид, Гадес, Геенна, Диюй, Дуэте, Нарайя, Нифльхейм, Пекло, Тартар, Хэлл, Хель и т. п.) описывается как некий провал, расщелина, глубокие, уходящие в бездну круги. И если у Данте Алигьери — 9 кругов одного Ада, то в китайской традиции — Яма Локи следит за 96 816 адами и 18 уровнями боли и пытки. Правда, систематизируя наиболее часто повторяющиеся характеристики адских мест у разных народов, можно получить следующие характеристики: глубина и погружение (бездна), скученность и теснота (сжатие и давление), кипяток и кровь (испражнения и гной), жар и испепеляющие всполохи (пульсирующая трансматерия), как крайности — холод и извечная тьма, граничащие с «выслепляющим» светом и поражающим души «ничтожением» (лишающим «Права посмертья»).

Описание Рая (Валгалла, Вечная обитель, Дзанат, Иару, Ирий, Сукхавати, Царство Небесное, Эдем, Элизиум и т. п.) к инферно противоположно и математической соразмерностью (Сефирот, Град Божий, Новый Иерусалим, имеющий 12 000 стадий в длину, 144 локтя толщину стен и оболочки, 12 ворот, по 3 с каждой стороны) и правилами построения гармоний (Шамбала, Мир Прави, 7 небесных сфер, музыка которых отражена в 12 звуках и высотах в тонах сочетаемых духом возвышения). И если у Данте Алигьери — 9 кругов целого «Рай» противостоят 9 кругам целого «Ад», то например в буддийской традиции — Будда Амиитабха создает свой рай для бодхисатв высшего уровня,

чтобы особым комфортом облегчить им путь к достижению нирваны, никак не противопоставляя необходимости «сдержек и противовесов» инферальному миру.

Универсальные ценности смысла Небесного отражены в описаниях достатка и полного экзистенциального отсутствия всякой нужды и порчи: небесные высоты и чистота, нет ни болезней, ни печалей, ни вздыхания, непрестанное радование и блаженство («Солнцева страна»). Обширные плодородные поля и прекрасные сады с ключами «живой воды», дивными деревьями («молодильные яблоки»), благоухающими цветами и чудными птицами.

Если отбросить коннотации адского, преисподней, инферальности, то переживания посмертного воздаяния сообщают определенный набор предикатов, которые, обращаясь к античной философии, средневековой схоластике или более современному психоанализу, можно зафиксировать «Ад» как: тёмное, глубокое, тесное, сырое, слабое, дефектное и наполненное пороком (что соответствует «нисходящим» качествам женского начала). Этим показателям противостоят «райские характеристики»: светлое, открытое, просторное, сухое, идеальное, приспособленное для получения чистых и исключительно духовных удовольствий (что соотносится с «восходящими» качествами мужского начала).

На уровне различения понятий можно проследить чёткую антиномию мужского и женского: если мужское это предопределённость (предел), то женское — беспредел; Гераклит и сократики считали мужским проявлением Свет, а женским — Тьму; Зороастрийцы, переняв вавилонскую традицию отдавали мужскому началу — Солнце, день, порядок, а женскому — Луну, ночь, хаос; мужское у пифагорейцев = чёт, а женское = нечет, квадрат и прямоугольник, единое и множественность частности; гностики соотносили мужское с покоем, женское — с движением. В традициях степных народов, а позже в средневековье — мужское и женское делится на правое и левое, прямое и кривое, добро и зло. Платон, находя недостойной физическую ипостась человека, называл «женское» проявлением низшей материи, а Аристотель, продолжая эту традицию, видел в женщине лишь связующее звено эволюции между мужчиной, высшим творением, и животным. В медицинских практиках, вплоть до XVII в. женское считалось полярностью мужскому, а влагалище — изнанкой пениса (например, фраза «вложить мечи в ножны», дословно — «posuit gladio in vagina»).

Таким образом, особая маскулинность Рая — переключается с тезисами о перерождении — шаг вперёд всегда считается рождением в мужском образе, а его высшая ипостась — герой, бросающий вызов реальности. Герой, идущий по фронтиру «здесь и сейчас», штурмуя непознаваемые тайны «До и После» (архаичная героиня единицы, смещается к героине вождей «Вавилонская башня», а изначально женский культ плодородия приобретает ярко выраженную «фаллическую атрибутику» (от быков Крита и статуй Гименея и Приапа, до современных инсталляций группы «Война» или «Монолита» Г. Вигеланда в Осло). При этом особая «вагинальность» Ада описана в техниках трансперсональной психологии, когда пациент совершает «путешествие» посредством холотропного дыхания, виртуально погружаясь во влагалище, шейку матки, саму матку, яичники, фаллопиевы трубы, переживая разные стадии развития плода и родов (*Перинатальные матрицы* С. Грофа [3, 4]).

Многие психоаналитики (в частности: К. Г. Юнг, А. Гюенбюль-Крейг, а также М. Элиаде [1; 2]) объясняли, что система полового неравенства выстраивалась по системе диады — женская душа находится в яйцеклетке — в Преисподней пещере, inferнальной глубине (в Аду), мужская же душа — более праведная или лучше прожившая предыдущую жизнь — присутствует в сперматозоиде и, пребывая в условном «Раю», имеет возможность более лучшего перерождения — мужчина выбирает партнёршу, мужчина содержит жену, мужчина первый «наследует» собственность, образование, высокооплачиваемый труд. Однако нарочитая роль пассивного объекта, которая отводилась женщине, имела логический изъян — женщина (существо тёмное и порочное) в отличие от мужчины способна давать жизнь другим (даже мужчинам), т. е., позиционируясь как объект настоящего, выступает явным субъектом, которому отводится роль построения будущего («почва» взращивания рода).

Эта антиномия порождала массу компенсационных идей и идеологий. В этом смысле, равнозначимы и культ женского божества (от богини Кали до Артемиды — показывающие нетипичные образы сильных и волевых женщин), и тезисы А. Шопенгауэра об области выбора будущим ребёнком (субъектом) своих родителей, выступающих только орудиями Высшей воли — своеобразная эмансипация души, выбирающей себе мать и отца. Идея и образы Чистилища находится в этом же ряду компенсационных идей, возвращающих «Право посмертья». Ввиду антагонистического противостояния архетипов Ада

и Рая, была просто необходима третья линия, способная хотя бы частично снять остроту переживаемого конфликта. Триалектика подобного мышления и отражается в «не-Аде» и «не-Рае» Чистилища, где:

— индивидуальные предикаты уже умершего *человека-грешного* зависят от социального фактора прощения его грехов людьми ещё живущими (тризна, раздача милостыни, службы сорокоуста и т. п. поминальные мероприятия родственников или подданных);

— мир по Эту сторону бытия способен не только ритуально контактировать с потусторонним, но и влиять на *посмертие* конкретного человека;

— вершиной Чистилища «не-Ада» является Земной рай, который хоть и Рай, но находится в *междумирии* Нави и Прави (сумеречные пространства) и Раем для человека уже не является — этот «не-Рай» можно видеть, но достичь его никак невозможно.

В католической традиции Христианства, Чистилище — некая структура, напоминающая Ад, но временная, не находящаяся в преисподней, направленная вверх, в сторону Рая, но при этом во всех смыслах — не райское место. У Данте Чистилище также состоит из 9 частей, каждая из которых различна по своей природе. Чистилище — это своеобразные ступени умаления Ада и приближения к Раю (Земному). И, таким образом, идея Чистилища соразмерна идее Человека и также диалектична (более всего идею человеческого в Чистилище отражает известная «Пирамида А. Маслоу»). Чистилище — это возможность личностного роста, это выход из примитивного мира страстей и желаний в потребностное поле духовного роста и обретения холистического мировосприятия (т. е. потери антиномии «Добро — Зло», а значит антиномий: «Порядок — Хаос», «Свет — Тьма», «Мужское — Женское»). Появление мира Чистилища стало важным этапом не только для обоснования Теодицеи в Западной культурософии, Антроподицеи в Русской философской традиции, но и для линии войны полов. Чистилище, как культурный феномен, разворачивает точные науки от «чёта» и «нечёта» к видовым классификациям многообразия, неэвклидовой геометрии и теориям относительности.

Такие символические образы с развитием наук получили не только кросскультурные характеристики, но сообщили наднациональным социальным проектам возможность трансграничного взаимодействия (Раздел мира колониальными державами, научные, политические и торговые союзы, I и II мировые войны). Даже в большинстве культур

Восточной Азии, где проблемы сочетания мужского и женского (Ян / Инь) имели взаимопроникающие границы и социокультурно близки к понятию созидательного, конструктивного конфликта, влияние западного образа Чистилища приводит к изменению понимания «Инь-Янских» границ. Дз. Коидзуми, стремясь придать новый вектор развития японскому обществу, на рубеже веков и тысячелетия объявляет лозунг «Фронтيرا внутри» (внутри человека), обращаясь к христианским и исламским образам внутриличностного совершенствования «здесь и сейчас», ради понимания «До и После».

Чистилище, развиваясь в образах культурной и политической риторики пограничья, формирует феномен культурного развития антропосферы. Недаром Чистилище становится фоновым рефреном прозаиков начала XX в. (Ф. Кафка, Д. Хармс и их коридорные чистилища странных и нелогичных перипетий объектного героя; Ф. Дюрренматт, А. Камю и их экспериментальное чистилище простого человека из общества простых людей; Э. М. Ремарк, Б. Брехт, К. Симонов и его чистилище войной). Чистилище, как не Рай, но и хотя бы не Ад, появляется у поэтов русского «Серебряного века», с их отражением социальных процессов в России (I Мировая война, Революция, Гражданская война) и эмиграции. Чистилище сопровождает не только неклассическую философию, но и идеологию (строительство Рая на земле с переходной стадией его вызревания «развитый социализм» коммунитаристских движений, «глобальный рынок» у контракционистов, «транснациональная корпорация» у сторонников технократических роевых структур). В итоге стилистика наступающего XXI в. приводит не к потерянному Раю (вершине Чистилища у Данте), но к постмодернистскому «разъятию» (деконструкции) реальности через трансгуманизм в технократический Ад (электронный концлагерь) [5].

Образы современного Чистилища носят явно негативный характер «свобода через смерть»:

— будь **космополитом**: стань боевиком или беженцем и для тебя не будет географических границ;

— будь **гедонистом**: употребляй реальные и виртуальные наркотики, и ты преодолешь границы восприятия;

— будь **успешным**: продавай себя и забудь о границах нравственных;

— будь **толерантным**: плюрализм и вариативность сделают само понятие границ невозможным даже в поло-ролевом или поло-возрастном смысле;

— будь **мультикультурным**: история, территория, уклад, идентичность исчезнут из границ твоего «Я»;

— будь **трансгуманистом**: преврати себя в совершенную машину, стремящуюся к сингулярности — и ты за пределами человеческого.

Продолжает ли образ Чистилища быть тем самым компенсирующим фронтиром между Адом и Раем? Остаётся ли эта идея примиряющей мир «здесь и сейчас» с миром «До и После»? — Однозначного ответа нет.

Можно констатировать возвращение коммунитаристских традиций в виде интеллектуальных сообществ, проецирующих идеи интернационал- и национал-социализма, которые в той или иной мере выступают пророками Чистилища, как линии общественного развития и движения к «Раю земному». Можно указывать на неоконсервативные течения сторонников либеральной экономической линии, которые видят отдельного цивилизационного человека с «фронтиром внутри», обретающим через Чистилище достижения успеха свой потерянный Рай. И в том и в другом случае культурно-коммуникативный контекст фронтира Чистилища, как компенсаторной сублимации образов Рая и Ада, будет работать в обе стороны, не только вознося своих сторонников к «пажитям Небесным», но и опуская их в нисходящие бездны Аида.

Список литературы

1. Элиаде М. Трактат по истории религий (в 2-х тт.) / Пер. с фр. А. А. Васильева. — СПб.: Алетейя, 2000.

2. Югенбюль-Крейг А. Благо Сатаны. Парадоксы психологии. М.: Б.С.К., 1997. 119 с.

3. Grof S., Friedman H., Lukoff D., Hartelius G. The Past and Future of the International Transpersonal Association // International Journal of Transpersonal Studies (2008) Vol. 27, P. 55–62.

4. Уилберн К. Краткая история всего. — М.: АСТ, 2006.

5. Берсенева Н.В., Сметанкина Л.В., Шабанов Л.В. Конфликт «без лица»: государство — бюрократия — общество // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. — Тюмень: Тюменский государственный нефтегазовый университет, Институт социально-политических исследований РАН, Институт социологии РАН, Российский университет дружбы народов, 2016. №1. С. 55–59.

6. Шабанов Л.В. Отчуждение как конфликтологический фактор тенденций глобального диалога культур // Диалог культур и партнерство цивилизаций: XIV Международные Лихачевские научные чтения, 15–20 мая 2014 г. СПб.: СПбГУП, 2014. С. 333–334.

Шаповал Владимир Николаевич

Харьковский национальный университет внутренних дел (Украина)
shapovalw@ukr.net

ГЕНЕЗИС И ФОРМООБРАЗОВАНИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Статья представляет собой попытку обосновать некоторые гипотезы по поводу происхождения того, что называют «духовной культурой», вскрыть ее природные истоки, показать основные этапы и форм развития. История показывает, что рассуждения о духовности и духовной культуре, несмотря на декларируемый статус этих понятий, в действительности служили вспомогательными условиями для выполнения иных, более приземленных задач. Восхождение к более высоким ступеням духовности, гуманизация человечества, моральный прогресс, в свете происходящих цивилизационных изменений представляются проблематичными. Не последнюю роль в том, по какому пути человечество будет двигаться дальше, сыграет отношение человека к духовной составляющей своей культуры.

Ключевые слова: культура, духовная культура, природа, человек, кризис, равновесие, наука, миф, игра.

Shapoval Vladimir Nikolaevich

Kharkiv National University of Internal Affairs (Ukraine)
shapovalw@ukr.net

GENESIS AND FORMATION OF SPIRITUAL CULTURE

The article is an attempt to substantiate some hypotheses about the origin of what is called “spiritual culture”, to reveal its natural sources, to show the main stages and forms of development. History shows that the arguments about spirituality and spiritual culture, despite the declared status of these concepts, in fact served as supporting conditions for performing other, more mundane tasks. The ascent to higher levels of spirituality, the humanization of humanity, moral progress, in the light of the ongoing civilizational changes, are problematic. Not the last role in which way mankind will move on will play the attitude of man to the spiritual component of his culture.

Keywords: culture, spiritual culture, nature, man, crisis, equilibrium, science, myth, game.

Современное социокультурное пространство, несмотря на многообразие его форм и проявлений, характеризуется некоторыми общими, глобальными тенденциями. Ситуация показывает, что по многим

признакам человеческая цивилизация пребывает в состоянии глубокого кризиса, который с большой долей вероятности может перерасти в катастрофу. Последнее обусловлено комплексом самых разнообразных причин экономического, социально-политического, экологического и иного порядка. Соответственно, предлагаются самые разные варианты выхода из создавшегося трудного положения. Многие полагают, что ключ к решению основных проблем — в коренных переменах в сфере духовной культуры, которые позволили бы по-новому взглянуть на вещи и более продумано планировать будущее. Нуждаются в переосмыслении основания духовной культуры, что могло бы стать предпосылкой целенаправленных практических действий, трансформирующих основные сферы человеческого существования. В зависимости от того, какой смысл вкладывается в понятие «духовная культура», каким видится ее происхождение и источники развития, каково ее предназначение в мировой истории, зависит та роль, которая отводится ей в разрешении нынешней кризисной ситуации.

В качестве исходной точки последующих размышлений примем то положение, что история людей, во многих отношениях, является продолжением истории природы. Если оставить за скобками религиозные подходы и стоять на естественнонаучных позициях, необходимо отметить, что материальная культура, в своем интегральном выражении, служит удовлетворению потребностей человеческой *телесности*. В свою очередь, духовная культура существует ради потребностей *души* (как бы ненаучно этот термин ни выглядел). Материальная культура выступает своеобразным продолжением телесных качеств и свойств человека, усиливает и придает этим качествам новое направление. Духовная культура служит продолжением и внешним проявлением его духовно-психических интенций. Одна из ее важнейших задач — обеспечивать равновесие души (психики) человека, сталкивающегося с многочисленными испытаниями, которым подвергает его внешний мир, снятие стрессов особыми, свойственными только человеку, способами. Ее основное предназначение — обеспечивать правильную ориентацию человека в окружающем мире и достижение взаимопонимания и сотрудничества людей друг с другом. Истоки культуры в обеих ее ипостасях, со всех точек зрения, следует искать в природе.

Стресс, испытываемый животными, вызывает немедленную реакцию в виде бегства или нападения (иногда, — замирания). Человек, обладая специфическими телесно-психическими качествами, приоб-

ретает способность снимать стресс более сложными способами, что выражается в его более сложном и гибком поведении. Важнейшей функцией и предназначением культуры является обеспечение адаптации отдельных особей и человеческих ассоциаций к окружающей природной среде и друг к другу с целью выживания и продолжения своего рода, причем, не только применительно к природным условиям, но и, существенным образом, в социокультурном пространстве.

Следует заметить, что созданием необходимых вещей из материалов природы, как то: жилищ и примитивных орудий труда, — занимаются не только люди, но и животные. Предельно широкий взгляд на вещи позволяет констатировать, что самосозидание с элементами творчества происходит и в неорганическом мире, хотя не так быстро, как в живой природе и человеческой культуре. Человеческое творчество имеет ту особенность, что оно отличается целерациональностью, и нацелено не только на ближайшие цели, но имеет в виду также и дальнюю перспективу. Подлинными творцами чаще всего выступают отдельные личности, но творчество, имея социально-исторический характер, является результатом коллективной деятельности множества людей, преследующих, хотя и различные, но всегда освещенные светом разума, цели. Такого рода деятельность необходимо связана с формированием специфических общественных отношений, характеризующихся более высоким уровнем сложности, чем у самых развитых коллективных животных. Важнейшей функцией духовной культуры является установление коммуникации индивида с другими индивидами, обладающими такой же душевно-психической организацией.

С момента своего появления перед человеком постоянно вставал вопрос: выживать ли ему *совместно* с другими живыми существами, или же — *вопреки* им, как это чаще всего происходит в живой природе с тех пор, как на нашей планете появилась жизнь. Что предпочтительнее — конкуренция, доходящая до уничтожения соперников, или же сотрудничество? В живой природе имеет место, как жестокая, непримиримая борьба, так и альтруистические отношения. Человек, как разумное существо, понимая неустрашимость войны, но и все выгоды сотрудничества, должен был бы отдавать предпочтение последнему. Однако на практике очень часто он выбирает именно войну.

В природе всё устроено таким образом, что большинство живых существ, ведя непрерывную борьбу за существование, за ресурсы, выступают, в одних ситуациях, в роли хищников, в других — в роли жертвы.

Первичными выступают ресурсы неорганической природы: свет, вода, минеральные вещества, различного рода излучения. Основную часть ресурсов поставляет сама органическая жизнь. В случае чрезмерной численности особей одного вида на конкретной территории, переполнения той или иной экологической ниши, основными конкурентами в борьбе за выживание становятся члены своего вида. По большому счету, то, что люди издавна ведут жестокие войны, беспощадно убивая друг с друга, не является чем-то уникальным. Указанный процесс — прямое проявление упомянутого выше биологического закона, согласно которому необходимо строгое соответствие между численностью особей в популяции и ресурсами, которые может предоставить им окружающая природная среда для выживания. Исчерпание ресурсов вследствие избыточной численности (или по другим причинам) ведет к тому, что животные должны найти новые источники существования, освоить новые территории, если таковые имеются, в противном случае они обречены на гибель — полностью или частично.

Появление того, что впоследствии получило название материальной и духовной культуры, представляет собой специфический адаптационный ответ на чрезмерный рост численности популяции неких переходных форм от обезьяны к человеку, рост, превысивший всякие, регулируемые естественными законами, пределы. Появление культуры в двух вышеназванных ипостасях было результатом переполнения биологической ниши некоторыми человекообразными гоминидами (скорее всего, это происходило неоднократно). Взрывной рост численности стал возможным вследствие того, что у древних человекообразных существ произошли качественные изменения в структуре головного мозга, что дало возможность выработать новые, особые формы поведения, позволившие добывать больше и больше ресурсов. Спорадическое использование орудий охоты/войны постепенно приобрело постоянный характер и закрепилось. Изобретаемые орудия стали использоваться во всяком подходящем случае для укрепления своего статуса в группе и добывания пищи, что давало преимущества как отдельным особям перед другими особями, так и человеческому виду в целом перед другими видами [см.: 1; 2].

Навыки в создании орудий охоты/войны закреплялись, благодаря развивающемуся свойству подражания, свойственному человеку. Указанное свойство присуще многим животным. Детеныши учатся полезным жизненным навыкам, как правило, у взрослых особей *своего*

vida. Некоторые млекопитающие и птицы могут подражать представителям других видов и даже других родов. У человека, как представителя высших приматов, указанная способность к подражанию действиям не только своего, но и *всякого другого* вида приобрела первостепенное значение. Можно предполагать, что переход к постоянному использованию орудий охоты/войны, являющийся, по сути, зародышем культуры, — это естественный шаг указанной выше развивающейся способности к универсальному подражанию. Указанные формы поведения приобрели у человека первостепенное значение. Дальнейшее усложнение мозга способствовало тому, что начала стремительно прогрессировать способность к быстрому обучению, приобретая со временем решающий характер. Наш человекообразный предок получил от животных толчок к тому, чтобы не только учиться, но *учиться всю свою жизнь*, передавая приобретенные навыки от поколения к поколению.

Указанное обстоятельство дало колоссальные преимущества нашим предкам в борьбе за выживание, обеспечило дополнительные источники питания. Чем больше добывалось пищи, тем активнее росла численность прачеловеческих сообществ. Всякий раз, когда это происходило, росла конкуренция за источники питания, а также нагрузка на внешнюю природную среду. Можно с большой вероятностью утверждать, что данное обстоятельство приводило к тому, что миллионы лет назад развернулась жестокая и беспощадная война между человекообразными стадами за новые источники питания, новые экологические ниши, новые территории. Предок человека вышел на тропу войны для завоевания всей планеты. Это происходило не потому, что его подгоняло, якобы, любопытство, стремление познать что-то новое, мифический исследовательский интерес. Более правдоподобной выглядит версия, согласно которой его гнал по планете голод, постоянно присутствующий в разраставшихся человеческих стадах, и непрекращающаяся конкурентная борьба с другими животными и себе подобными за ресурсы.

Некоторые истолковывают культуру как новые программы поведения, так называемые социокультурные программы, которые «настраиваются» на инстинктуальные программы, заложенные в человеке генетически [см.: 3]. Социокультурные программы отличаются от инстинктуальных тем, что они связаны с орудийной деятельностью, которая является доминирующей в деятельности человека,

предопределяет развитие адаптационных возможностей в сторону дальнейшего совершенствования человеческого мозга [см.: 4]. Вместе с тем, социокультурные программы, представляют собой, в значительной мере, дополнение и усовершенствование инстинктуальных программ. В интегральном плане, они являют собой постепенный переход от *инстинкта подражания* к сознательному обучению [см.: 5].

Обучаться новому, как известно, способны многие высшие млекопитающие, и не только они. Детеныши животных учатся у взрослых, иногда достаточно долго, для того, чтобы приобрести навыки, необходимые в последующей жизни. Для большинства живых существ, пребывающих в условиях дикой природы, доживать до такого возраста, который у людей называется старостью, является скорее исключением, нежели правилом. Успех для животного — это возможность прожить основные, заданные природой жизненные циклы и оставить максимальное количество здоровых потомков. После этого пребывание единичной особи среди живых совсем не обязательно.

В живой природе постоянно борются две тенденции: с одной стороны, узкая специализация телесной организации с целью наилучшей адаптации к условиям окружающей внешней среды, с другой, — способность быстро перестраивать свою телесную структуру и функции, в случае резких изменений условий внешней среды. Если параметры внешней среды резко изменяются, узкая специализация, сформировавшаяся в условиях предшествующей стабильной ситуации, а также запрограммированная генетически медленная перестройка, ведут, как правило, к полному или частичному вымиранию вида. Широкий диапазон качеств и свойств, обилие резервных, до определенного времени не задействованных способностей, позволяет виду выживать, вопреки самым радикальным внешним переменам.

Человек, в этом плане, оказался одним из самых гибких живых существ. Не последнюю роль здесь сыграл его особым образом устроенный мозг, несущий в себе особые инстинктуальные и социокультурные программы. Последнее напрямую связано с тем, что впоследствии получило название «сфера духа». Если материальную культуру связывают, в первую очередь, с созданием и использованием орудий труда/войны, то духовная культура — это, в том числе, тот опыт: наглядный, вербальный, позднее, фиксируемый с помощью письменности, — с помощью которого передается вся, постоянно усложняющаяся, совокупность орудийной деятельности и общественных отношений.

Требование адаптации к условиям внешней среды с целью выживания и продолжения рода, выступающее базовым законом для всякого живого существа, целиком применимо к человеку. Для того, чтобы выживать в этом мире, необходимо быть информированным. Чтобы понимать устройство этого мира, предугадывать развитие событий и адекватно реагировать на них, необходимо наилучшим образом воспринимать, перерабатывать и воспроизводить информацию, поступающую из самых разных источников. Те из живых существ, кто в состоянии делать это наилучшим образом, имеют больше шансов выживать и процветать в этом мире. Поскольку мир не стоит на месте, он пребывает в постоянном изменении и развитии, следовательно, чем более гибкими и подвижными будут способности живого существа обращаться с информацией и соответствующим образом изменять свое поведение, — учиться и совершенствоваться в своей деятельности, — тем больше шансов успешно решить свои главные жизненные задачи.

Духовная культура всегда была связана с совершенствующейся системой познания, которая у «*homo sapiens*» достигла высочайшего уровня. На дочеловеческой стадии жизни знания сохранялись и передавались потомству, главным образом, на генетическом уровне. Человек изобрел уникальные способы сохранения и передачи информации — устную речь, а затем письмо, — которые позволили сделать решающий прорыв в процессе познания, в сравнении с другими живыми существами. Именно особые способы обращения с информацией позволили ему коренным образом изменить свой образ жизни, построить всепланетную цивилизацию, ставшую его универсальным домом. Некоторые на этом основании делают вывод, что мы, люди XXI века — наимудрейшие из всех, когда-либо живших на этой планете, а наши предки прозябали во тьме невежества и предрассудков. Но более пристальный взгляд на вещи показывает, что всё не так просто и однозначно.

На протяжении человеческой истории сменилось немало цивилизаций. Многие из них существовали достаточно долго, сохраняя относительную стабильность и экологическое равновесие с внешней средой [см.: 6]. Египетская цивилизация, существовавшая в долине Нила более 3 тыс. лет, — один из самых ярких примеров такого рода. Большинство цивилизаций погибли под натиском враждебных племен, нападавших с целью получения ресурсов, либо вследствие нарушения экологического равновесия с окружающей природной средой. Немалое удивление, в этом плане, вызывает тот факт, что некоторые

из них, например, — китайская или индийская цивилизации, — зародившись в глубокой древности, дожили до наших дней, сохранив многие из своих тысячелетних традиций. Отвечая на вопрос, что позволило им добиться этого, следует подчеркнуть, что они сформировали *жизнестойкую духовную культуру*, одновременно гибкую по отношению к переменчивым внешним условиям и устойчивую в своих принципиальных связях и отношениях.

В основе древних культур лежал миф. Многие из того, что мы называем духовной культурой, носит символический характер, в значительной степени, проникнуто мифологией. Мифы разных типов распространены в культуре практически всех народов [см.: 7]. Когда говорят, что мифологическое мировоззрение — это более примитивный тип мировоззрения в сравнении с философией и наукой, по этому поводу возникают большие сомнения. Миф позволил многим цивилизациям существовать тысячелетия в равновесии с природой. Напротив, сделав ядром своей культуры науку и технологии, человечество за два века поставило цивилизацию на грань катастрофы.

Современная наука, начиная с Галилея и Декарта, позволила получить реальные знания обо всем сущем и неизменно преобразовать человеческую жизнь. Но, с другой стороны, безоглядная вера во всемогущество науки, новая, научно-техническая мифология поставила перед человечеством большие проблемы. Мифы древних помогали им жить в равновесии с окружающим миром и с самими собой в течение многих веков, в то время, как современные мифы, к каковым следует отнести безграничную веру в *ratio*, породили огромные противоречия и деформации.

Всякое живое существо стремится познать этот мир наилучшим образом, ибо от этого зависит, выживет ли оно или канет в небытие. Ошибки в познании окружающей действительности не прощаются, ценой ошибки является жизнь. Человек сделал познание делом первой важности. Еще древние говорили, что «душа питается знаниями» [см.: 8]. Однако, получение знаний о мире не является целью самой по себе. Есть более значимые цели. Одной из них можно назвать раскрытие *предназначения человека*, — то, ради чего природа предопределила приход разума, в нашем случае, «человека разумного», в этот мир. Данный вопрос является одним из самых сложных мировоззренческих вопросов, порождающих невероятное количество самых разных толкований и спекуляций.

Говоря о предназначении человека, можно высказать следующее соображение. С момента своего появления на нашей планете, жизнь ведет непримиримую борьбу с неорганикой, отвоевывая новые территории и новые возможности для своего существования. Приобретая те уникальные способности в познании и преобразовании окружающей природы, какие он имеет, человек *должен был бы* стать передовым отрядом жизни, прокладывающим новые пути в бесконечном пространстве космоса. Быть может, эволюция живой природы на нашей планете, которая неуклонно вела к появлению разума, имеет своим предназначением именно *отвоёвывание у бесконечного космоса новых возможностей для экспансии жизни и духа*. Деятельность человека могла бы поднять решение этой задачи на новую высоту. Можно ли считать это предназначением человека, или нет, — вопрос дискуссионный. Но если бы люди жили так, как если бы были верны указанной установке, то земная цивилизация не только отодвинулась бы от края пропасти, но увидела бы новые горизонты своего дальнейшего развития.

К сожалению, социокультурная реальность показывает, что у человека мало шансов исполнить предназначение, о котором говорилось выше. В то время, как интеллектуальная элита мучительно ищет выход из кризисной ситуации, в которой оказалась земная цивилизация, большинство представителей рода человеческого, озабочено тем, чтобы быть ничем не озабоченными. Оставив в прошлом каждодневную борьбу за существование, люди предпочитают не бороться и претерпевать лишения, а получать радости и наслаждения от жизни. Развлечения и игра — вот то, чего больше всего желает человек, в особенности, — человек современного массового общества.

В природе животные играют тогда, когда они сыты и пребывают в безопасности. Такая игра представляет собой своеобразную репетицию, проигрывание будущих жизненных ситуаций. Играют, большей частью, детеныши животных. Исключением являются любовные игры, в которые играют взрослые особи. Игра имеют ту особенность, что здесь участники получают удовольствие, преимущественно от процесса, а не от результата. Как верно отметил Хейзинга любое деяние, осуществляемое по определенным правилам, где на первое место выходит процесс, а не результат, можно назвать игрой [см.: 9]. В каком-то плане, игры, в которые играют люди, можно считать одним из видов духовной человеческой активности [см.: 10]. Игру называют праздником свободы и творчества. Однако здесь, как и везде, важна мера.

Особенностью нашего времени является то, что многие люди приходят в этот мир как будто бы только затем, чтобы превратить свою жизнь в нескончаемый водоворот развлечений и удовольствий. Игра в условиях массового общества приобретает особое значение. Переполненные цирки, где велись бои гладиаторов, современные стадионы, где проходят футбольные или боксерские матчи, красочные карнавалы, грандиозные песенные конкурсы и т. п., — всё это необходимо для того, чтобы снять стресс у миллионов людей, скученных в тесноте городов, изнуренных монотонным трудом и стандартизацией условий жизни. Карнавал, театр, спортивные соревнования, кино, телевидение, интернет — всё это различные виды развлекательной и игровой деятельности, без которых накопившийся стресс выливался бы в непрекращающуюся агрессию. Различные виды развлечений и игр с массой заинтересованных, эмоционально возбужденных зрителей, можно считать альтернативой агрессии, страху и взаимному уничтожению. Однако игра не может считаться самодостаточным занятием. В живой природе она выступает прелюдией реальной, жестокой борьбы за существование. Равным образом, для человека, игра призвана служить подготовкой к занятиям более серьезного характера, каковыми являются труд и война.

Следует помнить, что *непримиримая война между жизнью и нежизнью не прекращается ни на один миг*. Она не закончится, пока существует живая природа. Наши упования на то, что люди в значительной степени покорили природу — это, во многом, ложная и опасная иллюзия. Природа в любой момент готова нанести сокрушительный удар из глубин космоса, земных недр или каким-то иным способом. Катастрофичность — норма ее существования. Нейтрализовать ее могучие силы люди могут пока лишь в ограниченных масштабах. При этом, в борьбе с неорганикой люди *по одну сторону баррикад* со всеми другими живыми существами от микробов и грибов до китов. Мы выживем и добьемся новых успехов в своем развитии в том случае, если будем выступать заодно с другими животными и растениями в этой борьбе. Вместе со всей земной битой — совокупностью живых существ планеты — создавшей этот прекрасный, удивительный живой мир мы летим на космическом корабле под названием «планета Земля» в огромном и враждебном нам космосе, готовом в любой момент поглотить без остатка. Только вместе мы имеем шанс выжить и продолжить свое существование. Если люди будут радикально вредить всепланетной

жизни, будут на стороне нежизни, биота предпримет всё возможное, чтобы устранить человеческий деструктивный фактор.

Жизнь отвоевала себе место на планете Земля, смогла достаточно прочно закрепиться здесь, чтобы пережить многие космические катастрофы, обеспечила себе процветание на протяжении более двух миллиардов лет. Земная биота за время своего существования создала полноценную среду обитания, обеспечивающую всепланетарное равновесие между живой и неживой природой, разработала способы нейтрализации катастрофических проявлений неорганики [см.: 11].

Ситуация, сложившаяся в наше время, такова, что один из видов живых существ — «*homo sapiens*» — противопоставил себя всем остальным живым существам и создает на планете условия, несовместимые с жизнью. Человек безответственно уничтожил многие виды животных и растений, загрязняет отходами своей жизнедеятельности воду, почву и воздух, серьезно нарушил биотическое равновесие на планете. По сути дела, он толкает всё живое в могилу. Он встал на сторону нежизни, что для него, как для живого и мыслящего существа, является абсолютно противоестественным.

Особенно странным выглядит то, что, понимая, что он делает, человек, тем не менее, продолжает свою самоубийственную практику. Невольно приходит мысль, что он делает это, следуя какой-то сложной, до конца не осознаваемой им программе, что «человек» является переходным звеном на пути к иным формам разума. Многое из того, что происходит в современном социокультурном пространстве, заставляет склоняться к такому выводу.

Тем не менее, если человек считает себя живым и духовным существом, ему необходимо развернулся лицом к своему родному дому — живой природе, — найти свое место в гигантской равновесной системе планетарной жизни, чтобы не только не вредить ей, но идти вместе с нею по пути дальнейшего поступательного развития. Сохранить и одухотворить сущее, сначала — в разрезе планеты Земля, а затем — в ближнем и дальнем космосе — такова сверхзадача духовной культуры нашего времени. Будущее покажет, сможет ли человек справиться с этой задачей.

Список литературы

1. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии / А.П. Назаретян. — М.: Издательство ЛКИ, 2007. — 256 с.

2. Харари Ю.Н. Sapiens. Краткая история человечества / Юваль Ной Харари. Пер. с англ. Л. Сумм. — М.: Синдбад, 2016. — 520 с.
3. Марков Б.В. Философская антропология / Б.В. Марков. 2-е изд. — СПб.: Питер, 2008. — 352 с.
4. Свааб Д. Мы — это наш мозг: От матки до Альцгеймера / Дик Свааб. Пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. — 544 с.
5. Гуревич П. С. Философская антропология в 2 т. Том 1 : учебник для академического бакалавриата / П. С. Гуревич. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2018. — 401 с.
6. Даймонд Дж. Коллапс. Почему одни общества выживают, а другие умирают. / Джаред Даймонд. Пер. с англ. — М.: АСТ, 2010. — 762 с.
7. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде. Пер. с англ. — М.: Ладомир, 1999. — 488 с.
8. Платон. Протагор / Платон. Апология Сократа. Критон. Ион. Протагор. Общ. ред. А.Ф. Лосева. Пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1999. — С. 418–476.
9. Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий / Йохан Хёйзинга. Сост., предисл. и пер. с нидер. Д.В. Сильвестрова. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. — 416 с.
10. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры / Эрик Берн. — СПб.: Лениздат, 1992. — 400 с.
11. Горшков В.Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни / В.Г. Горшков. — М.: ВИНТИ, 1995. — 470 с.

Штырбул Валентин Юрьевич

Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова (Украина)
mr.valentin97@mail.ru

АНТ — ТВОРЧЕСКАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИУМА

Повышающийся уровень современных технологий, их усиливающая роль в социуме и влияние на все многочисленные составляющие сегодняшней жизни стали причиной возникновения Акторно-сетевой теории (АСТ, в английском варианте — ANT, Actor Network Theory). Разработанный западными социологами особый стиль получения знаний о мире, основан на исследовании сложности, неопределенности и множественности всех явлений жизни социума. Уникальность идеи акторно-сетевой теории заключается в том, что каждый субъект сети сам является сетью, а подход к исследованию этих сетей основывается на уравнивании статуса всех природных и технологических объектов со статусом человека. Рассмотрению

основных положений ANT, которые ее авторы аргументируют с помощью конкретных примеров, посвящена данная статья.

Ключевые слова: Акторно-сетевая теория, обобщенная симметрия, человек, не-человек, социотехнический мир, гетерогенная сеть, пунктуализация, черный ящик, перевод.

Shtyrbul Valentyn Yurevich

Odessa I. I. Mechnikov National University (Ukraine)
mr.valentin97@mail.ru

ANT — CREATIVE LABORATORY FOR THE STUDY OF SOCIETY

The increasing level of modern technologies, their increasing role in society and the influence on all the numerous components of today's life have led to the emergence of Actor-network theory (AST, in the English version — ANT, Actor Network Theory). A special style of obtaining knowledge about the world, developed by Western sociologists, is based on the study of the complexity, inconsistency and multiplicity of all phenomena of social life. The unique idea of the actor-network theory is that each subject of the network itself is a network, and the approach to the study of these networks is based on equalizing the status of all natural and technological objects with human status. This article is devoted to the consideration of the main provisions of the ANT, which its authors argue using specific examples.

Key words: actor-network theory, general symmetry, human, nonhuman, sociotechnical world, heterogeneous network, punctuation, black box, translation.

*Дайте мне лабораторию,
и я переверну мир*

Бруно Латур [1, с. 211]

В англоязычном мире понятие акторно-сетевой теории ассоциируется с тремя авторами: Бруно Латуром, Мишелем Каллоном и Джоном Ло. Они первыми использовали термин «Теория сетей» для обозначения особого систематизированного подхода, основанного на рассмотрении социума, как сети с человеческими и нечеловеческими субъектами-акторами (например, животным и растительным миром, артефактами, технологическими достижениями и т. д.). За последние 30 лет, для обоснования своей научно-технической инновации, ученые написали ряд статей и книг, в которых излагали

результаты исследований, обобщали и уточняли основные положения АНТ. Несмотря на это, акторно-сетевую теорию довольно трудно в полной мере определить и объяснить. Не последнюю роль в подобной сложности играют непрекращающиеся атаки АНТ на категории и понятия, которые были частью западной мысли на протяжении веков. «Правда и ложь. Большой и маленький. Агентство и структура. Человеческий и нечеловеческий. До и после. Знание и сила. Контекст и содержание. Материальность и социальность. Активность и пассивность... все эти различия были разрушены... во имя акторно-сетевой теории», — пишет профессор факультета социальных наук Британского Открытого университета, Джон Ло [2, с. 3].

Несмотря на подобную пугающую онтологическую сложность, АНТ оказала влияние на ряд дисциплин. С момента своего скромного начала в социологии науки и техники (80-е годы прошлого века), акторно-сетевая теория распространилась на географию, экономику, антропологию, философию, менеджмент, исследования организаций и научно-технических инноваций.

Актор-сеть

АНТ оперирует понятиями, которые делают ее подход к изучению социума уникальным. Используя термин «актор» для определения любой вещи, изменяющей «сложившееся положение дел тем, что создает различие», авторы акторно-сетевой теории вводят оксюморон «актор-сеть», который обозначает, что все в нашем мире может быть и актором и сетью одновременно, а применение термина в каждом конкретном случае зависит от ракурса рассмотрения и временной перспективы [3, с. 101]. Это положение АНТ профессор социологии Парижской Горной школы Мишель Каллон объясняет следующим образом: «Сеть акторов не сводится ни к одному актору, ни к сети... Акторная сеть одновременно актор, чья деятельность заключается в создании сетей разнородных элементов, и сеть, которая способна переопределить и преобразовать то, из чего она сделана» [4, с. 93]. В связи с этим, призыв социолога науки и философа Бруно Латура «Следуйте за акторами!» звучит несколько неопределенно [5, с. 91]. Если внутри любого из акторов, который и есть сеть, постоянно появляются и исчезают новые акторы, то весьма проблематично зафиксировать их до распознавания и окончательного формирования сети, а еще сложнее определить, за какими из них следовать.

Общество как гетерогенная сеть

Следующим отличием от других социотехнических подходов является то, что АНТ рассматривает человеческие и нечеловеческие составляющие социума как равноправных участников сети. Иными словами, нужно использовать одинаковые аналитические и описательные рамки для человека, текста или машины. «Актор» в АНТ — это семиотическое определение — актант, то есть то, что действует или в отношении которого деятельность предоставляется другим... Актант может быть буквально любым, если ему предоставлено право быть источником действия», — говорит Б. Латур [6, с. 373].

Из этого вытекает следующее утверждение АНТ: как люди, так и не-люди, то есть все субъекты социума, должны быть поняты в рамках сети, в которой их роль определяется через взаимодействие с другими субъектами. Для того, чтобы преодолеть то, что теоретики АНТ считают ненужной двойственностью между людьми и не-людьми, они используют термин «гетерогенная» (неоднородная) сеть. Это онтологическое выравнивание является философски радикальным, хотя и вытекает из эмпирических наблюдений, лабораторных и полевых исследований, где тексты, технологии, животные и люди играют одинаково важную роль в строительстве акторных сетей. Результаты научной деятельности создателей акторно-сетевой теории нашли отражение в их многочисленных работах, среди которых особого внимания заслуживают те, в которых описаны примеры вариантов построения взаимоотношений между акторами внутри гетерогенных сетей.

В статье «Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё» (1986) М. Каллон на примере конкретного случая анализирует попытку увеличения популяции морского гребешка в заливе с помощью специально созданного учеными нового типа устройства для разведения. Выстроенная гетерогенная сеть, включавшая морских гребешков, рыбаков и ученых, оказалась очень хрупкой. В частности, гребешкам не подошли новые условия жизни, которые не могли противостоять течениям и волнам в бухте, а также не защищали от морских хищников. Рыбаки, не дождавшись увеличения популяции гребешков, начали их вылавливать в районах, предназначенных для разведения. Все это привело к провалу проекта. М. Каллон, рассматривая гребешков как «актора», способного нарушать, сопротивляться и саботировать

человеческие практики, утверждает, что природа и другие материальные объекты обладают свободой действий, которую нелегко контролировать и ограничивать: «Говорить за других — значит, прежде всего, заставлять молчать тех, от имени кого мы говорим. Весьма трудно необратимо лишить голоса людей, но еще труднее выступать от имени тех, у кого нет членораздельной речи» [7, с. 78].

В статье «Технология и гетерогенная инженерия: случай португальской экспансии» (1987) Джон Ло отображает стратегии построения системы и, в частности, неоднородное конфликтующее поле сил, в рамках которого технологические проблемы ставятся и решаются. Автор иллюстрирует подход ANT к изучению технологических инноваций с помощью анализа причин, которые позволили морской империи Португалии в XV веке доминировать в мировой торговле и политике. Применение нового метода кругосветного плавания помогло португальцам справиться с морской стихией и эффективно использовать в судоходстве сильные ветры и течения. Также немаловажную роль сыграли перепроектировка парусных кораблей и изобретение навигационных приборов, в частности, магнитного компаса. Эти технические инновации были необходимы португальцам для создания мощной морской империи и поддержания ее на высоком уровне. Таким образом, Дж. Ло в результате своего исследования приходит к выводу о том, что «структура тех или иных сетей (или систем) отражает не только желание найти работоспособное решение, но и связи между силами, которые они могут мобилизовывать, и силами, которые задействуются их оппонентами» [8, с. 192].

Совместная работа Б. Латюра с антропологом Ширли Штрум по изучению социального устройства жизни кенийских бабуинов дала настолько впечатляющие результаты, что теоретик акторно-сетевой теории упоминал о них и в ряде своих более поздних трудов. Эти исследования подтвердили идею ANT о том, что не существует разницы между микросоциальным и макросоциальным уровнями, из-за чего становится сложнее принять традиционное определение общества. В своей статье «Переосмысление социальной связи: от бабуинов до людей» (1987) Ш. Штрум и Б. Латюр отмечают, что «бабуины были образцами упорядоченной общественной жизни, они сохранялись в том же обществе независимо от места обитания и даже видовых различий... Родство и дружба оказались основой общества бабуинов... Социальная структура бабуина существовала стабильно... Они пыта-

лись решать, кто является членом группы, какие соответствующие ей подразделения необходимо учитывать, какова природа взаимодействия этих других подразделений и т. д.» [9, с. 787, 790]. Вывод, который сделали ученые после своих наблюдений, заключается в том, что «бабуины строят свои отношения на такой же сложной социальности, какая обнаруживается и у людей» [9, с. 793]. И эту «невообразимую степень социальной сложности» бабуины проявляли, «используя только свои лапы и мозги» [10, с. 230].

Краткий обзор этих работ создателей акторно-сетевой теории дает представление о том, как ANT, подходя к миру эмпирически, развивает нарративы политики, власти, технологий и трансформаций, и как с ее помощью можно объяснить сложные социальные ситуации. Освоей особой концепции, получившей название «обобщенной симметрии», авторы ANT пишут следующее: «Часто на практике мы отбираем нечеловеческие материалы, если они имеют статус, который отличается от статуса человека. В результате этого материалы становятся ресурсами или ограничениями; их считают пассивными; а активными они могут быть только тогда, когда мобилизованы акторами из плоти и крови. Но если социальное действительно материально неоднородно, тогда эта асимметрия не очень хорошо работает. Да, есть различия между разговорами, текстами, техниками и телами... Но почему мы должны начинать с этого, предполагая, что некоторые из них не играют активной роли в социальной динамике?» [11, с. 166].

Ассоциации между субъектами сети

Идея гетерогенной сети о том, что любой актор является эффектом или результатом соединений, которые его составляют, может быть применена ко всему: людям, организациям, технологиям, природе, политике, социальному порядку. Ни один из акторов не может рассматриваться как отдельно взятый объект вне взаимодействия с внутренними и внешними сетями. С этой точки зрения сеть является формой для осуществления связей, которая заключается в ее определенной структуре.

Но особенностью ANT является то, что данная теория не занимается проектированием определенных схем взаимодействия между людьми и другими составляющими социума и не дает единственно правильного ответа на все вопросы, связанные с построением социальной сети. Ее создатели «заинтересованы в том, чтобы наметить

способ, которым они [акторы] определяют и распределяют роли, а также мобилизуют или находят других, чтобы играть эти роли» [12, с. 285].

Для этого ANT изучает ассоциации между гетерогенными субъектами, которые, в свою очередь, могут быть использованы при сравнении на определенном этапе степени влиятельности одних из них по отношению к другим и обеспечении стабильности связей с помощью применения долговременных социальных и материальных акторов. Дж. Ло иллюстрирует это положение акторно-сетевой теории следующим образом: «Мысли быстры, но скоротечны, речь же длится немного дольше. Но когда мы вступаем в определенные отношения, воплощая мысли и слова в неодушевленные материалы, например, бумажные и электронные варианты текстов, то процесс может длиться значительно дольше» [13, с. 6].

Это утверждение имеет два существенных последствия. Во-первых, социальный мир не является ни полностью социальным, ни неизбежным. Более подробно Дж. Ло рассматривает этот вопрос в статье «Параллельные реальности», отмечая, что те реальности, которые «совершаются случайно и по пути», в совокупности отношений, в конечном итоге, «делают реальность» [14]. Принимая бесконечное число сопутствующих реальностей, которые имеют тенденцию удерживать межсетевые связи и придавать им устойчивость, ANT считает возможным изменение ситуации в социуме. В этой связи Дж. Ло утверждает: «Реальность больше не судьба» [14]. Таким образом, для ANT нет причин, есть только следствия, нет сущностей — есть только разнородные сети.

Во-вторых, одно из основных предположений акторно-сетевой теории об отсутствии различия между макросоциальной и микросоциальной системами, свидетельствует о том, что, при анализе структуры, особенностей развития, взлетов и падений великого и малого в нашем мире, нужно руководствоваться одинаковыми принципами. Дж. Ло говорит об этом следующее: «...“наполеоны” ничем не отличаются по своей природе от всех остальных людей и не-людей, составляющих социум» [13, с. 2]. Отсюда вытекает вопрос о природе власти, на который Б.Латур дает очень четкий ответ: «Власть — это всегда иллюзия, которую получают люди, когда им подчиняются... “повинуясь” ей [иллюзии], они обнаруживают, из чего состоит их сила только тогда, когда начинают ее терять. Они понимают, но слишком поздно, что это было “сделано” из воли всех остальных» [15, с. 268].

«Черный ящик» и пунктуализация

Термин «черный ящик», впервые появившийся в информатике, где обозначал непрозрачность внутренней сложности технологий, используется в АНТ для объяснения концепции «пунктуализации». Черным ящиком может быть компьютер, автомобиль, телевизор или любой другой технический объект в рабочем состоянии. Когда техническое устройство выходит из строя, то для его пользователя, а в большей степени для ремонтника, оно превращается в сеть электронных компонентов, требующих вмешательства человека. Этот же принцип можно применить и к человеку, большая часть работы организма которого скрыта. В нездоровом человеческом теле обнаруживается сложная сеть процессов, работу которых необходимо восстановить с помощью человеческих, технических и медицинских вмешательств.

Из приведенных выше примеров можно сделать вывод о том, что сети, из которых состоит актор, в одних случаях удалены или скрыты от глаз, а в других — оказываются на поверхности. Подобное появление и исчезновение сети связано с упрощением, которое возникает из-за того, что мы не справляемся с бесконечным разветвлением сетевых сложностей, а в большинстве случаев даже не в состоянии их обнаружить. На вопрос о механизме происходящего АНТ дает следующий ответ: «... если сеть действует как единый блок, то она исчезает, и ее заменяет само действие или автор этого действия» [13, с. 5]. Опасностью пунктуализации является то, что она «может выродиться в проваливающуюся сеть» в процессе сопротивления между ее составляющими [13, с. 5].

Акторы не формируют технологии вне социума. Скорее, они постоянно определяют и переопределяют социотехнический мир. Иными словами, разрыв между научно-техническим содержанием и социальным контекстом сводится на нет, когда возникают технические инновации. Процессы их возникновения не могут ограничиваться одной конкретной точкой зрения: научной, экономической, политической или социальной. Наиболее полной картина становится тогда, когда все эти элементы объединяются в одну общекультурную сеть, что позволяет симметрично описать данное социальное явление.

Перевод

Для лучшего понимания того, что фактически происходит в процессе внедрения технических инноваций, необходимо применение концепции перевода, отражающей общее движение технологического

развития, вариантов которого множество. По определению Б. Латура, перевод — это то, «что не является ни актором наряду со многими другими, ни силой, скрытой за всеми акторами и переносимой некоторыми из них, а представляет собой связь, транспортирующую, так сказать, трансформации, ... это отношение, не переносимое причинно-следственную связь, а приводящее к сосуществованию двух посредников» [3, с. 152–153]. Не соблюдая различия между этими, казалось бы, разными аспектами технологического развития, АНТ сосредотачивается на многочисленных моментах перевода, задействованных в процессе построения социотехнических сетей.

Перевод осуществляется посредством:

- идей и планов, разрабатывающихся в укомплектованных исследовательских лабораториях;
- людей и учреждений, претворяющих в жизнь эти идеи и планы;
- пользователей, способных трансформировать новые технологии для лучшего их соответствия намеченным целям.

На практике технологические проекты, в разработке которых пересекаются, но не согласовываются, интересы различных действующих лиц, зачастую терпят неудачу. Пример такого проекта описан Дж. Ло и М. Каллоном в работе «Жизнь и смерть самолета: сетевой анализ технических изменений» (1992). Проект нового самолета для британских ВВС TSR-2 конца 1950-х годов, рождался в процессе сложных политических переговоров, в ходе которых «самолет по-разному рассматривался с точек зрения всех участников» [16, с. 25]. Для ВВС и Министерства обороны он был частью военной стратегии защиты Британии и Западного альянса. Казначейство рассматривало этот самолет как достаточно дешевый конечный продукт, а для Министерства снабжения он был инструментом промышленной политики. Хрупкий политический компромисс, названный Дж. Ло и М. Каллоном «глобальной сетью», привел к созданию «локальных сетей» компаний и субподрядчиков для перевода TSR-2 в конкретный самолет. Однако технологические проблемы, несогласованность действий участников всех сетей, а также разные взгляды на возможности использования самолета впоследствии привели к отмене дальнейшей разработки проекта после первого испытательного полета.

Этот пример свидетельствует о том, что тот перевод оказывается успешным, в котором «будут слышны только голоса, звучащие в уни-

сон» [7, с. 86]. М. Каллон определяет перевод, как «механизм, с помощью которого постепенно обретают форму социальные и природные миры», а его результатом является «ситуация, в которой одни сущности контролируют другие» [7, с. 87]. По мнению Дж. Ло, перевод лучше воспринимается как глагол, «который подразумевает преобразование и возможность эквивалентности, возможность того, что одна вещь (например, актер) может обозначать другую (например, сеть)» [13, с. 5–6].

Выводы

На протяжении нескольких десятков лет, в течение которых оформлялись и развивались идеи акторно-сетевой теории, ее авторы неоднократно подвергались критике. К подобным замечаниям можно отнести следующие:

- абсурдность присвоения одинаковых полномочий человеческим и нечеловеческим субъектам сети;
- нарушение принятого в обществе понятия о власти идеей равенства всех участников сети;
- обоснование основных положений ANT с помощью бесполезных и бессмысленных исследований и т. д.

Несмотря на существование подобных взглядов, в акторно-сетевой теории можно выделить ряд поистине революционных идей, позволяющих изучать и творчески преобразовывать современный социум. ANT утверждает, что:

- рассматривать все социальные явления нужно только с точки зрения их внутреннего и внешнего единства, так как ни один из акторов не может действовать абсолютно самостоятельно;
- с помощью принципа обобщенной симметрии можно получить подробное описание конкретных работающих организаций и механизмов, которые удерживают сеть в единстве;
- не нужно объяснять сам факт существования акторных сетей, гораздо важнее изучить их инфраструктуру, способы формирования и причины разрушения;
- необходимо различать сопутствующие неразделимые измерения сети, выражающиеся в ее двойственности. Сеть, с одной стороны, может рассматриваться как форма, когда она выражается в определенной организационной структуре, характеризующейся взаимодействием людей и учреждений (организаций). С другой стороны, термин

«сеть» — это процесс, происходящий в сети, который, ассоциируясь с движением, лучше воспринимается как глагол.

Эти взгляды акторно-сетевой теории на способы организации социума с успехом могут использоваться для решения различных задач на современном этапе развития общества. Наиболее актуальны из них те, которые помогут ответить на вопросы о причинах и необходимости возникновения тех или иных технологий, а также об отношениях, складывающихся между участниками сети. С помощью акторно-сетевой теории также можно анализировать и оценивать долговечность, прочность и надежность сетевых связей.

В результате краткого обзора некоторых основных положений АНТ можно сделать вывод о том, что акторно-сетевая теория является не только абстрактным, отделенным от конкретного случая учением, но и творческим взглядом на особенности сегодняшнего социального развития. Поэтому она лучше всего воспринимается как нечто выполненное, но не суммированное и окончательно оформленное. АНТ содержит в себе абстрагированные от множества направлений понятия, которые могут использоваться в качестве инструментов для изучения сложностей современного социотехнического мира. Неудивительно, что понимание сети как всеобщего явления сегодняшней действительности, стало частью гуманитарного знания и современной культуры в целом.

Список литературы

1. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5–6. — С. 211–242.
2. Law J. After ANT: Topology, Naming and Complexity // Actor-Network and After / Ed. by J. Law, J. Hassard. Oxford: Blackwell and the Sociological Review, 1999. — P. 1–14.
3. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 384 с.
4. Callon M. Society in the Making: The Study of Technology as a Tool For Sociological Analysis // The Social Construction of Technological Systems. Cambridge: MIT Press, 1987. — P. 83–103.
5. Латур Б. Об интеробъективности // Социологическое обозрение Том 6. № 2. 2007. — С. 79–96.
6. Latour B. On Actor-Network Theory: A Few Clarifications // Soziale Welt, 1996. — P. 369–381.

7. Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё // Логос, т. 27, №2, 2017. — С. 49–94.
8. Ло Дж. Технология и гетерогенная инженерия: случай португальской экспансии // Логос, т.28, №5, 2018. — С. 169–202.
9. Strum S., Latour B. The Meanings of Social: From Baboons to Human // Information sur les Sciences Sociales / Social Science Information. Vol. 26, 1987. — P. 783–802.
10. Латур Б. Биография одного исследования: к работе о модусах существования // Логос, том 27, №1, 2017. — С. 217–244.
11. Callon M., Law J. After the Individual in Society: Lessons on Collectivity from Science, Technology and Society // Canadian Journal of Sociology 22 (2), 1997. — P. 165–182.
12. Law J., Callon M. Engineering and Sociology in a Military Aircraft Project: A Network Analysis of Technological Change // Social Problems. Vol.35, No.3, 1988. — P. 284–297.
13. Law J. Notes on the Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity // Centre for Science Studies, Lancaster University, 2003 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Notes-on-ANT.pdf>
14. Law J. Collateral realities // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2009CollateralRealities.pdf>
15. Latour B. The Powers of Association // Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. — P. 264–280.
16. Law J., Callon M. The Life and Death of an Aircraft: A Network Analysis of Technical Change // Shaping technology / building society: studies in sociotechnical change. — Massachusetts Institute of Technology, 1992. — P. 21–52.

Юренков Виктор Викторович

Московский городской педагогический университет
victor.88.11@mail.ru

ИСТИНА И МАНИПУЛЯЦИЯ МАССОВЫМ СОЗНАНИЕМ В ТЕХНОГЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Феномен информационных войн известен в обществе столь же долго сколько существует политическая жизнь. При этом само понятие истины одновременно и декларируется, и извращается. В техногенном обществе манипуляция массовым сознанием выходит на качественно иной уровень. Социально-философскому анализу данного явления и посвящена данная статья.

Ключевые слова: информационные войны, социальные-политические процессы, виртуальное пространство, массовое сознание, манипуляция

Yurenkov Victor Viktorovich

Moscow city pedagogical University
victor.88.11@mail.ru

THE TRUTH AND MANIPULATION OF MASS CONSCIOUSNESS IN INDUSTRIAL SOCIETY

The phenomenon of information wars is known in society as long as there is political life. At the same time, the very concept of truth is both declared and perverted. In a technogenic society manipulation of mass consciousness goes to a qualitatively different level. This article is devoted to the socio-philosophical analysis of this phenomenon.

Keywords: information wars, social and political processes, virtual space, mass consciousness, manipulation

Информационные войны как явление существовали в той или иной степени с давних времен. Осуществление информационных воздействий с использованием информационного оружия (сокрытие информации, подача ее частично, в определенном ракурсе; преувеличение последствий) было зафиксировано летописцами еще в Киевской Руси. Так, князь Святослав заранее сообщал противнику о своем походе, однако оставались тайной направление и силы, которые планировалось задействовать. Это давало возможность навести панику в стане войск и быстро разгромить противника. Аналогично, татаро-монголы, продвигаясь на просторах Азии и Европы, распространяли слухи, что в случае непризнания их противниками себя побежденными, последних ждут страшные мучения.

Так или иначе, но информационная война всегда имеет конкретную цель: от дискредитации конкретного человека до дискредитации тех или иных социальных групп и целого государства или группы стран. В рамках социально философских представлений информационная война представляет особое состояние (проявление) социально политических процессов и занимает положение, одновременно предполагающее наличие политического конфликта и социального «неравновесия» приводящего к стремлению социально-политических субъектов «дожать» противника, заставив его делать ошибочные «ходы». История

политики знает немало случаев, когда успешно организованная и проведённая информационная война помогала одновременно сплочению населения и политической элиты страны-организатора и дезорганизации населения страны, против которой эта война велась.

В современную эпоху подхода и оценивание социально философских мифов война не может оставаться классической в работе М. Маклюэна. Общество стало техногенным и поэтому к обычной информационной войне прибавились электронные ресурсы, в результате чего общество стало и «атомизированным», и, одновременно более контактным. А это привело к одновременному разобщению людей и их качественно новому взаимодействию в виртуальном пространстве. Соответственно, и информационные войны приобрели новую «окраску».

Так, одной из самых масштабных и классических по всем признакам информационных войн, по мнению М. Маклюэна, была «холодная война» XX века, в которой были задействованы огромные силы и ресурсы прежде всего двух сверхдержав мира — СССР и США, а полем, где происходила такая война, оказался фактически весь мир. Исследователь отметил, что если «горячие» войны прошлого использовали оружие, уничтожая врагов одного за другим, то информационное оружие с помощью телевидения и кино, наоборот, погружает все население в определенный мир воображения: «земной шар теперь — не более чем деревня» [1, с. 7].

Информационная война является тотальным явлением, где невозможным является определение его начала и конца. В частности, по мнению С. Расторгуева, информационная война — это наличие борьбы между государствами с помощью информационного оружия, то есть это открытые и скрытые целенаправленные информационные воздействия систем (государств) друг на друга, с целью получения преимущества в материальной сфере, где информационные воздействия — воздействия с помощью таких средств, использование которых позволяет достигать задуманных целей [3, с. 455–456].

В целом информационные войны рассматриваются как важное средство достижения национальных целей того или иного государства с помощью информации, причем составляющими информационных войн выступают психологические войны, кибервойны, сетевые и прочее. То есть речь идет о том, что в самом широком смысле информационные войны реализуют много разнообразных функций, связанных как с взаимоотношениями между странами, так и решением ряда задач

развития самих стран. Понятно, что при этом основной функцией информационных войн при их реализации, использовании информации выступает влияние на массовое сознание. Информационные войны не просто влияют на массовое сознание. Они «бьют» по нему, «ломают» и трансформируют таким образом, как это необходимо организаторам информационной войны.

Среди форм функционирования массового сознания, по мнению советского ученого Б. Грушина, можно выделить: общественное мнение, общественное настроение и социальный опыт. Реальной основой массового сознания является экономическая, политическая, культурная действительность повседневной жизни людей. Собственно общественное мнение можно считать специфическим вариантом существования массового сознания, выражающим отношение к определенным процессам действительности. Характерными признаками общественного мнения является распространенность, интенсивность, стабильность, опора на большинство, в чем и заключается ее сила. При этом Б. Грушин рассматривает общественное мнение как частный случай массового сознания, его состояние, сочетающее в себе отношение различных групп людей к событиям и фактам социальной действительности, т. е. к объективной истине [4].

Поиску истины посвящали свою жизнь многие мыслители, ученые, художники. Человечество объединило понятие «истина» с моральными понятиями «правда» и «искренность», благодаря чему истина и правда стали объектами научного и общекультурного внимания, идеалом нравственных побуждений. В истории науки определение истины многогранно. По мнению Гегеля, истина — это система знаний, точнее — это этапы развития идеи, каждый из которых она преодолевает и включает в себя как свой момент. То есть предварительно полученные истины не отрицаются, они ограничиваются в действии, но как ограниченные хранятся в целом, в системе [5]. Современное определение истины формулируется следующим образом: истина — это адекватное отражение предмета в сознании человека, его представлениях, понятиях, суждениях, выводах, теориях объективной действительности [6]. Нельзя не согласиться с тем, что истина — это правильное, выверенное практикой отражение в нашем сознании предметов и явлений природы и общества, существующих вне сознания и независимо от него. Как известно, истина имеет такие характеристики: объективность, абсолютность, относительность, конкретность, может быть проверена

на практике. На наш взгляд, сегодня наиболее актуальной особенностью в общественной жизни выступает такой критерий истины, как объективность. Ведь наша социально-политическая действительность иногда преподносит нам панораму мнений, точек зрения, которые, нередко, противоречат друг другу, потому что являются проявлениями субъективного интереса, а не объективной реальности.

Сегодня четкое знание фактов социальной действительности дает возможность выбрать правильный путь к выходу из кризисных ситуаций. Однако остается открытым вопрос, как именно в современном техногенном обществе происходит манипулирование массовым сознанием в целях искажения истины.

В данном контексте следует отметить, что сегодня СМИ, с одной стороны, предоставляют обществу возможность анализа различных по направлению идей, мыслей, взглядов. С другой стороны, если информационная свобода искусственно ограничивается, по причинам недостатка информации каждый отдельный человек не может сформировать адекватное представление о событии, восприятие становится слишком узким. Когда СМИ целенаправленно формируют определенное мнение у рядового гражданина, можно говорить о манипулировании массовым сознанием людей. Именно потому, что в современном мире манипулирование становится все более массовым явлением.

Можно сказать, что правильно поданная информация может контролировать специфическое принятие решения отдельным человеком и обществом в целом. Для того чтобы эффективнее воздействовать на массовое сознание, чаще всего СМИ используют следующие техники влияния на общественное мнение: 1) подача огромного количества материала, чтобы зритель не понял сути проблемы; 2) искажение картины, представления неполной части ситуации; 3) представление ложной информации; 4) подача информации с личными предположениями и догадками; 5) обнародование информации как можно позже.

Одним из распространенных методов манипуляции массовым сознанием является создание социальных мифов. Современное общество не может обойтись без мифологических принципов осмысления действительности. Питательной почвой для появления мифов становится психологическое состояние общества, наличие кризисной ситуации. Однако это не исключает утверждения мифов и в странах с благополучной социально-политической ситуацией.

Современные исследователи по-разному определяют суть социального мифа. В концепции В. С. Полосина он рассматривается как архетип социального опыта. С. М. Корсаков говорит о данном феномене как об архетипе национальной ментальности. М. И. Шестов обозначает социальный миф как стереотип, организованный по принципу достаточности информации [7]. По нашему мнению, миф оказывается той самой «реальностью», истиной, в которую человек откровенно хочет верить. Искусственные мифы составляют фундамент иллюзорной картины мира, которая создается современными манипуляторами. В таких утверждениях налицо откровенный популизм, подается информация, которая простыми средствами вызывает у человека положительные эмоции относительно того, от кого она исходит, но которая не имеет никакой почвы под собой. Манипулятор, зная законы восприятия, лишь намекнул реципиентам, дал знак, а картину они творят сами. Итак, популизм и трансляция социальных мифов блокируют пути поиска истины.

Наиболее благоприятным моментом для «оживления» мифов в массовое сознание является социально-экономическая, политическая нестабильность. Пользуясь тем, что в критические моменты рациональные силы, которые препятствуют выходу на поверхность старых мифологических концепций, оказываются ослабленными, внедряется стремительный «волшебное» решение для решения сложных проблем. Таким «волшебным» решением и оказывается социально-политический миф, искусственно сконструированный и целенаправленно внедренный в сознание масс, как это происходило в Германии в конце 30-х годов XX века.

Резюмируя, отметим следующее. Общество, в котором мы живем, без сомнения, является информационным. Информация нам необходима, но с ее помощью также осуществляется огромное количество манипуляций. Таким образом, в процессе достижения истины существует острая проблема — манипуляция массовым сознанием. Она касается всех сфер жизни современного общества. Решение острых социально-политических вопросов в современном техногенном обществе происходит с помощью масс-медиа. Однако СМИ не способны трансформировать саму реальность, но вполне способны изменить представление о ней. Итак, в действительности возникают изменения, вызванные информационным влиянием. Возникает реальная опасность политической отчужденности, общественного разочарования и сомнений относительно возможностей эффективной государственной политики. Лишь на основе глубокого изучения этой проблемы можно надеяться на ее успешное решение.

Список литературы

1. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека/Пер. с англ. В. Николаева. — М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.
2. Почепцов Г.Г. Информационные войны. — М.: Рефл-бук, 2000. 576 с.
3. Расторгуев С.П. Философия информационной войны. — М.: Московский психолого-социальный институт, 2003. 496 с.
4. Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. — М.: Политиздат, 1987. 368 с.
5. Гегель Г.Ф. Эстетика: Собр. соч. в 4 т. — Т. 3 — М.: Мысль, 1977. — 375 с.
6. Можейко М.А. Постмодернизм // Постмодернизм: Энциклопедия / Под ред. А.А.Грицанова, М.А. Можейко. — Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. — С. 601–605.
7. Полосина В.С. Миф, религия, государство. — М.: Ладомир, 1999. — 440 с.

Яковлев Владимир Анатольевич

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
goroda460@yandex.ru

КРЕАТИВНОСТЬ ЦИФРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Сущность математики, по словам А. Ф. Лосева, выражается в числе. Статья посвящена творческой роли математики в понимании и описании природы информационных структур. Информация понимается как объективная реальность, воспринимаемая субъектом посредством сенсорных органов, которую он фиксирует и осмысливает с помощью различных семантических пропозиций, логико-математических операций и вычислений, используя её в различных коммуникативных практиках для достижения своих целей.

Ключевые слова: творчество, математика, информация, эпистемология, число, наука, метафизика, диалектика, культура, структура.

Iakovlev Vladimir Anatolyevich

Lomonosov Moscow State University
goroda460@yandex.ru

CREATIVITY OF DIGITAL CULTURE

The essence of mathematics, according to A. F. Losev, expressed in a number. The article deals with the creative role of mathematics in understanding and describing the nature of the information structures. Information is

understood as the objective reality perceived by the subject by means of touch bodies which it fixes and comprehends by means of various semantic propositions, logical-mathematical operations and calculations, using it in various communicative practices for achievement of the purposes.

Keywords: creativity, mathematics, information, epistemology, number, science, knowledge, metaphysics, dialectic, culture, structure.

*Без числа вообще ничто невозможно,
ни малейшее движение мысли или бытия.
Число есть смысл времени,
а время есть жизнь чисел.*

Алексей Фёдорович Лосев

В фундаментальном труде А. Ф. Лосева «Диалектические основы математики» (1935 г.) анализируются три основных направления — диалектические взаимосвязи различных элементов внутри структуры самой дисциплины, диалектика отношений математики и физики, а также культурологическая роль математики в истории. Об этом, хотя касательно только проблемы числа, свидетельствует следующий план работы: «§ 6. Общая схема диалектического разделения основных наук о числе — I. Чистая математика. II. Математическое естествознание. III. Число как факт духовной культуры».

Быть субъектом научного познания мира — это атрибутивная характеристика исследователя. Уже натурфилософы Древнего Востока и Античности, а затем и европейские учёные XVII–XVIII вв. заложили основы того, что сейчас стали называть цифровой (цифровой) культурой современной информационной цивилизации. Направление «Число как факт духовной культуры» можно интерпретировать как предугадывание развития информационных программ современной цивилизации, в основе которых лежит математика. Однако это — предмет особого исследования, а мы сконцентрируем внимание на первых двух направлениях диалектизации математики.

На наш взгляд, первое направление продолжает и развивает пифагорейско-платонистскую традицию рассмотрения единства и взаимодополнительности противоположных элементов математических структур. Второе, наиболее перспективное, предвосхищает известную работу Е. Вигнера: «Непостижимая эффективность математики в естественных науках».

В первом направлении на космическом уровне диалектическое субстанциально-креативное начало выражалось ещё у пифагорейцев через гармонию круговых движений десяти небесных тел вокруг центрального огня («очага», «дома Зевса») — Гестии. Эти тела трансцендировали звуки музыки («музыка сфер») в гармоничных числовых пропорциях. Для достижения этой гармонии пифагорец Филолай выдвинул гипотезу о существовании принципиально ненаблюдаемого десятого космического тела — Антихтона (Противоземля), поскольку «десять — число совершенное».

Сакрализовав число как сущность всех вещей и явлений, пифагорейцы сделали важный шаг в направлении разработки диалектического метода бинарных оппозиций для осмысления противоречивости мира во всех его проявлениях. Философы выдвинули десять пар категорий, анализ которых впоследствии дал Гегель в ходе разработки диалектической логики. Перечислим эти оппозиции: 1) граница и бесконечное; 2) чёт и нечёт; 3) единство и множество; 4) правое и левое; 5) мужское и женское; 6) покоящееся и движущееся; 7) прямое и кривое; 8) свет и тьма; 9) добро и зло; 9) квадрат и параллелограмм. В качестве гносеологических креативов пифагорейцев можно выделить разработку и систематическое использование ими аксиоматико-дедуктивного метода при доказательстве теорем, а также применение математических символов в осмыслении пяти фундаментальных элементов мира. Земля, согласно Пифагору, состоит из частиц кубической формы, огонь — из частиц тетраэдров (четырёхгранные пирамиды), воздух — из октаэдров (восьмигранники), вода — из икосаэдров (двадцатигранников), а эфир — из додекаэдров (двенадцатигранников).

По свидетельству неоплатоников, Пифагор преобразовал геометрию в свободную дисциплину, изучая её высшие основания и рассматривая теоремы в отвлечении от материи, а также открыл теорию иррациональных и космических структур. Если принять во внимание, что числовые и геометрические отношения составляют структуру современных информационных потоков, то можно сказать, что пифагорейцы первыми в истории философской мысли поставили вопрос о числовой информации как исходном элементе мироздания. Пифагорейцы пришли к выводу, что вся вселенная — число, и составлена согласно некоторому гармоническому отношению. В Античной философии эти идеи получают свое развитие в важнейшем сочинении Платона об устройстве мироздания — «Тимее» [1; 2].

Второе направление, выделенное А. Ф. Лосевым, связано с диалектическими идеями математизации естествознания и является основным предметом данного исследования.

Нередко встречается точка зрения, что развитие науки опровергло представление Канта об априорности пространства и времени, а также его отождествление физики с геометрией Евклида. На наш взгляд, ключевая идея априоризма в философии Канта, напротив, явилась важнейшим креативным импульсом для развития науки. Без открытия трансцендентальной (метафизической) структуры мира было бы невозможно ни открытие так называемых неевклидовых геометрий, с их последующим применением в теории относительности Эйнштейна, ни проникновение в глубины микромира, в котором даже «квантовая логика», чтобы быть понятой, должна излагаться с учётом принципов логики Аристотеля.

Известный историк и философ науки А. Койре справедливо утверждал, что великие научные революции всегда определялись катастрофой при изменении философских концепций. По его мнению, переход от качественной физики Аристотеля к новоевропейской экспериментальной и математической физике стал возможен в результате ознакомления и осмысления европейскими философами и учёными главных идей учения Платона. Согласно А. Койре, рождение новой науки совпадает с изменением, или мутацией, философской установки учёных. Галилей, в частности, открыто признавался в своей приверженности априористским установкам пифагорейцев и Платона.

Ближайшие эпистемические структуры по отношению к метафизическим принципам — математические и логические структуры. На это первым указал Платон. Согласно его учению, глобальная креативная функция, прежде всего, реализуется (а может быть это даже своеобразная материализация) в правильных геометрических фигурах и числовых пропорциях. Вслед за пифагорейцами Платон математизировал принцип архэ. Важно подчеркнуть также, на наш взгляд, что мир идей Платона — это мир диалектически возможного, потенциального, лишь какая-то часть которого реализуется, актуализируется в реальные объекты.

Об этом говорят и современные физики теоретики. В качестве же одного из последних примеров приведём мнение А. М. Полякова, члена-корреспондента РАН, в настоящее время сотрудника Принстонского университета, который стал лауреатом самой крупной в мире

научной премии за достижения в области фундаментальной физики — Fundamental Physics prize — учреждённой российским бизнесменом Юрием Мильнером. Премия была присуждена за открытия в сфере теории поля и теории струн, магнитных монополей в номинации «Передовая линия физики».

Раскрывая существенное расхождение современных физических теорий с так называемой позицией здравого смысла, Поляков осмыслил истоки своих творческих прозрений в формировании теории многомерности Вселенной. Он увидел эти истоки как определенную реализацию и диалектическую интерпретацию известного мифа о пещере, где сидящие в ней люди принимают за реальный мир отражение теней на стене напротив входа в пещеру.

Кроме того, необходимо подчеркнуть, что именно Платон первым показал важность математических структур мироздания. Согласно его учению, глобальная креативная функция, прежде всего, реализуется в правильных геометрических фигурах и числовых пропорциях, конкретизирующих метафизический принцип «архэ».

По мере развития математики, а также математической физики исследователи нередко становились на сторону Платона. «Платонистами» были Галилей («Книга природы написана на языке математики»), Кронекер («Натуральный ряд чисел дан Богом»), Кантор («В множествах выражается актуальная бесконечность»), Герц («Уравнения Максвелла продиктованы Богом»). Из математиков XX в. назовём Фреге, Гёделя, П. Эрдоса («Существует божественная книга, где записаны все лучшие доказательства»).

Особенно выделим крупного ученого современности, известного своими трудами в различных областях математики, общей теории относительности и квантовой теории, — Р. Пенроуза, который утверждает, что «Богом данные» математические идеи существуют как бы вне времени и независимо от людей, что Платоновский мир идей — это та реальность, куда проникает ум человека в творческом вдохновении. Согласно Пенроузу, математики в самых великих своих открытиях наталкиваются на «творения Бога», на истины уже где-то существующие «там вовне» и не зависящие от них самих.

Наиболее убедительными примерами, по мнению Пенроуза, стали: 1. Открытые в XVI в. Кардано комплексные числа, которые являются неотъемлемой частью структуры квантовой механики, и, следовательно, лежат в основе событий самого мира, в котором мы живем.

2. Открытие в конце XX в. Бенуа Мандельбротом (одним из главных разработчиков теории фракталов) сложного множества, которое также обладает онтологическим статусом.

В отечественной литературе платонистская позиция наиболее отчетливо выражена в работах Ю. И. Кулакова, который считает, что и в математике, и в физике можно выделить некие сакральные структуры, причем, сакральная физика рассматривается как часть сакральной математики, так называемой физической структуры.

Итак, в приведенных выше направлениях, начала которым положили идеи А. Ф. Лосева, априорность (трансцендентальность) понимается в абсолютном плане — как некая беспредпосылочная, вневременная, идеальная реальность, раскрытие структуры которой и составляет цель метафизики математики.

Однако необходимо сказать, что на сегодняшний день, по нашему мнению, большинство философов и ученых все-таки придерживаются менее радикальных взглядов. В целом их точку зрения можно выразить следующим образом. Не существует никаких абсолютных априорных структур. Все, что представляется априорным (трансцендентальным) в одном отношении, является апостериорным (опытным) в другом отношении. В математике — это направления интуиционизма (Л. Брауэр) и конструктивизма (А. А. Марков). В философии — большинство так называемых постпозитивистов (К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатош, П. Фейерабенд и др.).

Среди отечественных философов науки нередко можно столкнуться с дуалистической позицией. Так, В. Я. Перминов, размышляя об априорности математики, с одной стороны, утверждает, что «...мы достигаем в математике абсолютного фундамента, который не достижим в сфере эмпирического знания» [1, с. 116]. Но, с другой, — «Мы должны понять априорность как высшую нормативность мышления, продиктованную его включенностью в структуру деятельности» [3, с. 105]. Вывод, к которому приходит автор, явно носит двусмысленный характер: «Хотя априорные представления не зависят от опыта, мы можем рассматривать их в качестве картины реальности, утверждающей свою объективность в контексте деятельности» [3, с. 116].

Если бы В. Я. Перминов понимал под деятельностью только теоретическую, духовную деятельность, то тогда, по крайней мере, была бы какая-то последовательность в его определении априорности. Но в статье прямо указывается, что «познавательная деятельность чело-

века — это функциональная часть его практической деятельности» [3, с. 104]. Именно она является источником норм, которым подчинено всякое знание. Но в таком случае возникает вопрос — разве деятельность, в конечном счете, не сумма опытов и разве она не изменяется исторически, и причем здесь тогда априорность.

Внутренне противоречивой в отношении понятия априорности представляется и позиция А. И. Селиванова. Выдвинув вполне традиционное определение метафизики как дискурсивного поиска «...неизменных оснований бытия мира и человека посредством выхода за пределы всякого сущего» [4, с. 49], автор почему-то в конце своего дискурса приходит к выводу о том, что «...все априорные суждения рождаются в конкретной культуре и из нее выводятся» [4, с. 55]. Спрашивается — чем же априорность, если она выводится, отличается от апостериорности, и что понимается под неизменными основаниями.

В этом плане более последовательной представляется «чистая линия» релятивизма Ф. В. Лазарева и С. А. Лебедева, согласно которым принцип неопределенности, сформулированный в квантовой физике, «...кладет конец любым абсолютистским и фундаменталистским гносеологическим и онтологическим концепциям» [5, с. 99]. Авторы считают, что «...всякая научная истина предпосылочна и связана лишь с каким-то одним измерением многомерного объекта познания» [5, с. 115]. Иначе говоря, «...плюрализм истин в науке неизбежен и неустраним» [5, с. 96], а каждая истина есть, в конечном счете, результат диалога между учеными в попытке достичь научного консенсуса.

Отметим, что Ф. В. Лазарев и С. А. Лебедев, по нашему мнению, разделяют позицию известного на Западе направления когнитивной социологии (Б. Барнс, Д. Блэр, К. Д. Кнорр-Цетина, М. Малкей и др.), провозгласившей так называемый социологический поворот в методологии науки. Социологи предлагают вообще отказаться от признания объективной истинности научного знания (его особого эпистемического статуса), а сконцентрировать внимание только на коммуникативной практике ученых [6].

Главным контраргументом здесь является тот очевидный факт, что вся современная техногенная цивилизация базируется на научных достижениях — сложный и извилистый, но, тем не менее, неизбежный путь от фундаментальных исследований до опытно-конструкторских разработок. Кроме того, ни одному релятивисту не удалось избежать семантической «ловушки» — ведь провозглашая свои принципы

и высказывая некие суждения, он сам претендует на их объективную значимость. Но почему в этом отказывать другим?

Выделим еще один важный аксиологический момент. Признание метафизической бытийственности структурной априорности знания мобилизует исследователя на ее раскрытие, дает уверенность в том, что потраченные усилия (а часто и вся жизнь) не напрасны, что принцип — «Есть много чего не познанного, но нет ничего, в принципе, не познаваемого» — не пустая фраза, а выражение преемственности в развитии научного знания и реальной связи научных поколений. В конце концов, еще Галилей, выделив род интенсивного знания как достижения истин, которые равнозначны и для Бога, придал науке статус Богоугодного дела, способствующего человеку в совершенствовании его духа.

С точки зрения физика С. В. Петухова, живая материя, обеспечивающая передачу наследственной информации по цепи поколений, предстает информационной сущностью, глубоко алгебраичной по своей природе. Учёный считает, что абстрактные математические структуры, выведенные математиками как бы «на кончике пера» 160 лет назад, оказываются воплощенными в информационной основе живой материи — системе генетических алфавитов. Впечатляющим примером, по его мнению, являются законы Менделя, которые, как показывают исследования, базируются на более глубоких алгебраических закономерностях молекулярного уровня. По мнению С. В. Петухова, живая материя в своей основе является алгебраической информационной сущностью.

На наш взгляд, можно дискутировать по поводу того, какие известные математические структуры лежат в основе мироздания. Можно много говорить об ученых-платонистах прошлого, а также о Р. Пенроузе, дающим, по сути, онтологическую трактовку множеству Мандельброта. Важно подчеркнуть, что с метафизической точки зрения, речь идет о новой *фундаментальной структуре бытия — информации*, поскольку математика лишь наиболее полно выражает её суть.

Информация, как первое Дао или Единое Платона, может быть представлена в качестве исходного бытия («сама-в-себе»), существующего внепространственным образом. Мир математических форм произведен из бытия информации и, в свою очередь, порождает квантовую физическую реальность. Иначе говоря, уровень битов, лежащий ниже уровня кварков, определяется алгоритмами, которые и задают известные современной физике силы, взаимодействия и элементарные

частицы. Проекцией квантовой реальности является наш мир — мезокосмос. Таким образом, наиболее адекватным языком, выражающим структуры информационного бытия (поля), является математика.

Сущность математики, как считает А. Ф. Лосев, выражается в числе. Поэтому «...как бы мы ни думали, что идее принадлежит лишь абстрактное существование, и как бы ни верили в то, что только материальное существование есть полная действительность той или другой идеи, мы все же с самого начала поставлены перед абсолютной необходимостью понять число в его идее, в его сущности, в его первоначальном смысловом содержании» [7, с. 4].

Известно, что А. Эйнштейн в так называемой Спенсеровской лекции «О методе теоретической физики», прочитанной им в Оксфорде 10 июня 1933 г., на основании своего опыта по конструированию физических теорий точно предсказал единственно адекватную и в то же время творческую роль математики в понимании и описании информационных структур природы.

Знаменитый учёный был убежден, что посредством чисто математических конструкций мы можем найти те понятия и закономерные связи между ними, которые дадут нам ключ к пониманию явлений природы. Опыт может лишь подсказать нам соответствующие математические конструкции.

По мнению современного философа науки А. А. Печенкина, «...математическое обоснование квантовой механики и было ее концептуальным обоснованием» [8, с. 93]. Заслуживает также внимания вывод известного физика А. Д. Панова, который, говоря об актуальных проблемах современной физики, утверждает, что фактом науки является объективное существование мира математики: «Объективный мир математических форм есть тот нелокальный классический слой реальности, из которого эмерджентным образом возникает наша квантовая физическая реальность» [9, с. 18].

Выдающийся физик-теоретик Джон Арчибалд Уилер, как известно, предложил ввести в физику информацию в качестве фундаментального понятия (It from bit). Учёный считал, что «...все физические вещи в своей основе являются информационно-теоретическими и что Вселенная требует нашего участия» [10, с. 377]. В метафизическом ракурсе, согласно Уилеру, мир — это сложная совокупность взаимосвязанных сущностей, которую можно реконструировать в квантово-информационной модели.

Однако «числовая зависимость» современной физики порождает, с точки зрения известного отечественного физика А. П. Ефремова, физическое «иконоборчество», т. е. отказ от геометрического изображения представления о массе, электрическом заряде и спине несмотря на то, что каждая из этих фундаментальных величин имеет достаточно точно определённое на опыте численное значение. А. П. Ефремов пишет: «Парадоксальный, чуждый здравому смыслу факт: известно измеренное значение величины, но совершенно непонятно, что она собой представляет! И это касается физических величин, известных сотни лет. Так, понятие механического действия, введённое Мопертюи в середине XVIII в., до сегодняшнего дня остаётся математической абстракцией, хотя уравнение для функции действия (уравнение Гамильтона—Якоби) является точным уравнением классической механики, эквивалентным уравнениям динамики Ньютона» [11, с. 126].

В заключение необходимо сказать, что внимательный анализ работ А. Ф. Лосева показывает глубокое философское осмысление автором проблем математики и, с нашей точки зрения, один из важных подходов к синтезу классических философских и математических идей Платона с новыми взглядами на природу и математику А. Эйнштейна и многих современных учёных.

Подчеркнем, А. Ф. Лосев также считал, что математики опираются, прежде всего, на интуицию, которая носит явно недискурсивный характер и намного важнее уже последующих рациональных построений. Вот почему настоящее творческое начало присуще именно математике, которая, по нашему мнению, является связующим звеном между мышлением ученого и метафизической — вневременной и внепространственной сущностью — информационным полем. Все предельно абстрактные категории в истории философии — Дао (Древний Китай), Логос, Нус, Единое, Число, Пневма (Древняя Греция), Субстанция, Моноада всех монад, Абсолютная идея (Европа. Новое время) — выражают, в конечном счете, фундаментальную метафизическую идею информационного поля [12; 13; 14; 15].

Информацию можно считывать и считать, хранить, генерировать и преобразовывать. Однако информацию как таковую, в отличие от её носителя, нельзя разрушить и тем более уничтожить. Закон локального сохранения информации существует, согласно космологам и астрофизикам, даже для «чёрных дыр».

Однако в обществе, очевидно, информация не только сохраняется, накапливается, но и непрерывно качественно изменяется и количественно увеличивается, что в целом указывает на неисчерпаемость креативного потенциала социума. Каждое действие в культуре в основе своей имеет *информационно-семантическую составляющую* и оставляет свой след в той или иной знаковой форме. В этой связи возникает проблема осмысления быстрого роста сложности пула современных так называемых конвергентных технологий — нано- био- инфо- когито (НБИК), междисциплинарной коммуникации и управления этими технологиями.

Заметим также, что так называемый «третий мир» Поппера (в его время «Всемирную паутину» только начали плести) в настоящее время можно, на наш взгляд, вполне интерпретировать как *информационное поле социума* — ИНТЕРНЕТ. Оно отвечает всем попперовским характеристикам: создано людьми; в нем происходит накопление, трансформация и «борьба за выживание» самых разных артефактов (в том числе, конечно, и продуктов науки); его можно только технически модернизировать или ограничить, но элиминировать как социокультурное цивилизационное явление уже практически нельзя.

Поэтому, исходя из основного тезиса нашей работы об информации как объективной реальности (информационное бытие, или бытие информации) имеет смысл предложить рассматривать информационные технологии (Now Now) как основу (фундамент) всех остальных современных креативных технологий.

Список литературы

1. Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. — 2003. — № 6. — С. 142–154.
2. Яковлев В.А. Метафизика креативности // Вопросы философии. — 2010. — № 6. — С. 44–54.
3. Перминов В.Я. Априорность математики // Вопросы философии. — 2005. — № 3.
4. Селиванов А.И. Метафизика в культурологическом измерении // Вопросы философии. — 2006. — № 3.
5. Лазарев Ф.В., Лебедев С.А. Проблема истины в социально-гуманитарных науках // Вопросы философии. — 2005. — № 10.
6. Яковлев В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки // Вопросы философии. — 2001. — № 12. — С. 83. Метафизика, 2019, № 1 (31) 16.

7. Зверкина Г.А. Научно-техническая революция и математика // История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей: в 6 т. — Т. 1. — М.: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2018. — С. 18–21.
8. Лосев А.Ф. Диалектические основы математики // Лосев А.Ф. Хаос и структура. — М.: Мысль, 1993. — С. 4.
9. Печенкин А.А. Математическое обоснование квантовой механики и квантовая логика // Метафизика. — 2017. — № 1 (23).
10. Панов А.Д. Об актуальных проблемах фундаментальной физики // Метафизика. — 2018. — № 2 (28).
11. Wheeler J.A. Information, physics, quantum: The search for link // Zurek (ed.) Complexity, Entropy and the Physics of Information. — Addison-Wesley, 1990. — P. 370, 377.
12. Ефремов А.П. О современных проблемах научного и религиозного представлений о мире // Метафизика. — 2013. — № 2 (8).
13. Яковлев В.А. Информационные программы бытия // Философская мысль. — 2015. — № 1. — С. 93–147.
14. Яковлев В.А. Бытие информации или информационное бытие? // Философия и культура. — 2015. — № 2. — С. 173–182.
15. Яковлев В.А. Информационное единство бытия: сознание, жизнь, материя // NB: Электронный журнал «Философские исследования». — 2013. — № 10. — С. 1–57.
16. Яковлев В.А. От креативов метафизики к философии творчества универсум принципов современной науки. — М.: «ЛИБРОКОМ», URSS, 2013.

Яковлева Любовь Евгеньевна

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (г. Москва)
nucul@mail.ru

**ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В НАЦИОНАЛЬНОМ ФИЛОСОФСКОМ
ТВОРЧЕСТВЕ ИСПАНИИ И РОССИИ**

В статье на основе сопоставления национальных философских традиций Испании и России рассматривается проблема соотношения философии и поэзии. Автор показывает, что в XX веке поиск универсального в мировой философии происходит на пути диалога различных национальных философских традиций. Предметом специального анализа выступает концепция «поэтического разума» испанского философа XX века М. Самбрано.

Ключевые слова: национальная философская традиция, испанская философия, М. Самбрано, творчество, поэзия.

Yakovleva Liubov Evgenievna

Russian State University named A.N. Kosygin
(Technology. Design. Art) (Moscow)

COMMON AND PARTICULAR FEATURES IN THE NATIONAL PHILOSOPHICAL WORKS OF SPAIN AND RUSSIA

The article deals with the problem of the correlation of philosophy and poetry in the context of comparing national philosophical traditions. The subject of a special analysis is the concept of the “poetic mind” of Maria Zambrano. The specific features of the Spanish philosophical tradition are an aesthetic approach to philosophy and eclecticism.

Key words: national philosophical tradition, Spanish philosophy, M. Zambrano, poetry, creation.

Вопрос о соотношении глобализации и локальных идентичностей приобретает в настоящий момент времени новую окраску. Постулаты непрерывного прогресса и построения однородного либерального общества, которые лежали в основе глобалистского проекта, подвергаются пересмотру. В этом контексте на первый план вновь выходит борьба культурно-исторических миров за свою самобытность, а в истории философии актуализируется культурологический метод историко-философского исследования, что неизбежно приводит к расширению границ философствования. Отметим, что важную роль в этом процессе сыграли латиноамериканская философия освобождения и философия постмодернизма, осуществив децентрацию западноевропейской традиции. Вследствие этого усилился интерес к локальным культурам с их специфической системой ценностей и смыслов. Поиск общего, универсального в мировой философии происходит теперь на пути диалога различных национальных философских традиций и только в таком виде возможна сама мировая философия [1, с. 207]. Диалогичность, полифоничность, равноправность различных философских дискурсов — характерная черта современной постнеклассической ситуации в философии.

В связи с этим в философии на первый план стала выдвигаться мировоззренческая составляющая философского знания, описывающая ключевые экзистенциалы бытия человека в мире. Анализируя идеи как магистральный путь развития культуры, историк философии должен проследить, как в этих идеях суммируется своеобразие исторической

реальности народа. Именно национальная традиция задает критерии культурной идентичности, постоянно воспроизводит оценочные смыслы прошлого, стабилизирует отношения между различными поколениями внутри социума. Национальная философская традиция как высший уровень национального самосознания яснее всего проявляется через отношение к другой национальной традиции. Она включает в себя в качестве основных компонентов систему и иерархию ценностей, синтезирующих историю народа, тип религиозной ментальности, преемственность идей и верований, присущих культуре народа.

В качестве объектов сравнения нами выбраны русская и испанская философия конца XIX—XX вв., сознательно исходившие при своем формировании из понимания философии как рефлексии над коллективным сознанием народа, как нормативно-ценностного образования, задающего цели практической деятельности. К общим чертам национальных философских традиций Испании и России можно отнести интуитивизм, синкретизм, отказ от систематической завершенности. Тесная связь философии и литературы, которая на определенных этапах исторического развития обеих стран выполняла функции философии, как интегрирующей, объединяющей национальное самосознание силы — еще одна общая черта испанской и русской философских традиций. По меткому выражению Х. Ортеги-и-Гассета, Испания и Россия — это «противоположные полюса европейской оси», на территории которых происходило взаимопроникновения Запада и Востока, Юга и Севера.

Коллективное творчество народа проявляется, прежде всего, в языке, который, как показал М. Хайдеггер, является условием постановки и решения практически всех философских проблем. Вне рефлексии над языком нет философии, и в первую очередь, это касается языка поэзии. «Философия — сестра литературы, а не науки: она отрицает явное доказательство, философ создает тексты, которые должны убеждать, уговаривать, соблазнять» [2, р. 10]. И поэтический, и философский способы речи, как отмечал Г. Гадамер, не могут быть «ложными» в том смысле что «вне их самих нет мерил, каким их можно было бы измерить и каким они соответствовали бы... С ними связан риск иного рода — риск изменить самому себе. В обоих случаях дело не в том, что отсутствует соответствие предметам, а в том, что слово становится “пустым”» [3, с. 125]. И философия, и поэзия, используя живой язык народного творчества, выступают одновременно как «способы дис-

танцирования от обыденной речи». Но философия заменяет наличный мир миром понятий, различая путь мнения и путь истины. В то время как поэзия — это одна из последних, не заросших тропинок в ноуменальную сферу, движение по которой иногда происходит помимо сознательного намерения автора.

В своих работах М. Самбрано (1904—1991) сравнивает философию с мудростью, которая благодаря освобождающей силе слова, «не продает душу идее», а разрешает внутреннюю драму человека, заполняет пропасть между «я» и «другим». «Философия — это вопросы: размышление над тем, во что мы верим; а не только ответы: верить в то, что ты думаешь» [4, р. 12]. Такая философия неизбежно должна объединять в себе философию и поэзию, мысль и чувство, и кроме того, возродить интерес к трансцендентному. Диалог поэзии и философии в XX веке затруднен, так как философия, поставив разум в центр своей жизни, уничтожила трансцендентное измерение, а поэзия забыла о рефлексии и потеряла свой фундаментальный смысл. «Поэзия достигает высшего типа мышления, только схватывая подвижную, струящуюся, интимную реальность каждой вещи, радикальное разнообразие бытия. Поэтический разум является глубочайшим корнем любви» [4, р. 47]. Образцом единства жизни и мышления является *мелодия*, которая имеет порядок — *ритм* — отличный от рационального, понятийного порядка. Отметим, что все музыкальные символы Испании — «хота», «фламенко», «канте хондо» характеризуются богатством вариативного развития интонаций, ритмических контрастов, импровизационной свободы, передающей сложность, драматическую страстность и насыщенность жизни. «При кажущейся непосредственности и ясности этот стиль очень труден для постижения. Он требует проникновения в его строгий порядок, который на первый взгляд кажется произволом» [5, с. 28]. В своих работах М. Самбрано проводит различие между мелодией и ритмом. Ритм — концептуален, он выражает слепое доверие неизменным законам, связывает человека с природой, в то время как мелодия выражает гениальность искусства, она творец непредставимого, силой творческого вдохновения реализует связь человека с божеством. В словах поэтов присутствует свет, молчание, музыка, и одновременно, любовь к разуму.

Сравнивая философию и поэзию как два альтернативных способа нахождения в мире живого человеческого существа, М. Самбрано выделяет следующие характеристики. Если философия стремится

к власти посредством знания, то поэзия восстает против власти. Ее интересуют индивидуальные характеристики человека, в то время как философию — универсальные характеристики истории. Философия осуществляет понятийный синтез, а поэзия — это синтез метафор. Суть философского разума — надежда, которая возникает за счет создания единства законов, конструирования индивида и государства, пробуждения активности человека. Суть поэзии — надежда, которая рождается из разрушения логического порядка, и из полноты и многообразия жизни приходит к пониманию того, что истина — это не «что, а Кто». Поэтому философия всегда открыта будущему, в то время как поэзия открыта настоящему во всей его полноте и конкретности. «Поэзия — отмечает М. Самбрано — поскольку она не логична, позволяет нам приблизиться к тем измерениям опыта, которые разум, руководимый волей к власти, игнорирует» [6, р. 106].

Концепция «поэтического разума» М. Самбрано является выражением присущей испанской философии XX в. традиции искать новые основания для метафизики. Х. Ортега-и-Гассет видел это основание в историческом и жизненном разуме, Х. Сублири — в чувствующем разуме, М. Самбрано — в поэтическом разуме. Поэзия, для М. Самбрано, — это «встреча, вестник благодати, ответ, предстающий как вопрос. Философия — это поиск, строго следующий методу, хотя на самом деле она является и ответом» [6, р. 90].

Подчеркивание ограниченности логического мышления, непостижимости и непредсказуемости жизни, эмоциональность — общая семантическая характеристика универсума как испанского, так и русского языка. В то же время присущий испанской философии персонализм проявляется в языке в акценте на личностных действиях индивида, в то время как для русского языка характерна «пациентивная ориентация, выражающая отсутствие контроля над происходящими событиями [7, с. 55]

Проиллюстрируем это различие на примере сравнения поэтического мира С. Есенина и Г. Лорки как наиболее репрезентативных выразителей национального духа русского и испанского народов в начале XX века. «Но и тогда, / Когда на всей планете/ Пройдет вражда племен, / Исчезнет ложь и грусть — / Я буду воспевать/ Всем существом в поэте/ Шестую часть земли/ С названьем кратким «Русь» [8, с. 91]. Оба поэта через эстетизацию национального бытия и характера создавали «совокупный образ национального бытия». Оба поэта осуществ-

вляли синтез языческой культуры и христианства, но осуществляли его на основе различных национальных традиций. Католический тип религиозной ментальности определил индивидуализм и персонализм как яркие черты философской традиции Испании. В то время как отличительные черты русского стиля философского мышления — онтологизм и всеединство. Наиболее ярко это проявилось в отношении к смерти, выраженном в творчестве обоих поэтов.

Вечное противоборство со смертью составляет суть «трагического чувства жизни» (Унамуну) испанской культуры. «Со смертью во сне бредовом живу под одним я кровом», писал Федерико Гарсиа Лорка в цикле «Цыганский романсеро». «В других странах смерть — это конец. Она приходит и занавес падает. В Испании иначе. В Испании он поднимается. Многие здесь замурованы в четырех стенах до самой смерти, и лишь тогда их выносят на солнце. В Испании, как нигде, до конца жив только мертвый — и вид его ранит, как лезвие бритвы. Шутить со смертью и молча вглядываться в нее для испанца обыденно» [9, с. 103]. Образ смерти в творчестве С. Есенина сопряжен с представлением об устремлении русского человека к вечности как «родительскому очагу», в котором царит покой. «Кого жалеть? Ведь каждый в мире странник — / Пройдет, зайдет и вновь оставит дом. / О всех ушедших грезит конопляник / с широким месяцем над голубым прудом». «Все мы, все мы в этом мире тленны, / Тихо льется с кленов листьев медь... / Будь же ты во век благословенно, / Что пришло процветать и умереть» [10, с. 190, 149]. Жизнь, для поэта, «обман с чарующей тоскою, который роковые пишет письма», но которой он благодарен за все, что она дает на близкой и любимой земле.

По-разному трактуется в поэзии С. Есенина и Г. Лорки и ключевой для испанской и русской культур образ Христа. Если в рамках православного типа ментальности, смерть Христа — символ кротости, готовности испить чашу страданий до конца, а кротость и милосердие относятся Есениным к числу основных качеств русской души, то для испанского поэта, образ Христа — символ бесконечного страдания и смерти, которую Он встречает с рыцарским благородством и чувством собственного достоинства. «Испания. / В матовом небе / Светло и пустынно. / Усталые реки, / сухая и звонкая глина. / Христос остроскулый и смуглый идет мимо башен, / обуглены пряди, / и белый зрачок его страшен. Спешите, спешите за Господом нашим!» [9, с. 201]. В бое быков — национальном виде спорта испанцев — тореро борется

и со смертью, готовой уничтожить его, и с геометрией строго рассчитанного действия, опираясь на спонтанность и импровизацию.

Подобно жизни, попытка мыслить не должна быть заключена в жесткий каркас логической системы — таков общий вывод испанских и русских философов. В то же время можно проследить существенные различия в способе постановки и решения философских проблем. Онтологизм как характерная черта русской философской традиции предполагает «мир как живое, целесообразное и осмысленное целое», а значит целостное включение человека в мир на различных его уровнях. Как отмечал Вл. Соловьев, идея цельного знания и всеединства коррелирует с такими особенностями народной мысли как «смирение, жажда духовного равенства, идея соборности сознания». Концепция цельного знания предполагает «синтез чувственного опыта, разумного, верующего мышления, мистической интуиции, нравственной собранности, волевой направленности на усмотрение единства» [11, с. 391]. В Испании не стремление к единству, а утверждение множественности, неоднородности, многообразия бытия — ведущая тенденция философствования в пространстве литературы. Утверждение фундаментального единства философии и литературы, специфический эстетический подход к философии и эклектицизм как собирание того, что у каждого из философов кажется истинным — отличительные характеристики национальной философской культуры Испании. По мнению испанского поэта-философа Антонио Мачадо, лишь такая жизненная философия способна вернуть человеку ощущение длительности, временности и многообразия бытия.

Список литературы

1. Никифоров А.Л. Существует ли мировая философия? // Вопросы философии. 2017. №11. — С.200—207.
2. Goma Lanzon, J Se vive, se ama, se desea, se sufre, se enbejece, se muere — Barcelona, 2014—148 p.
3. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. — М: Искусство, 1991. — 367 с.
4. Maria Zambrano 1904—1991. — Malaga, 2000. — 205 p.
5. Мартынов И. Музыка Испании. — М.: Советский композитор, 1977. — 360 с.
6. Sevilla, Sergio La razon poetica: mirada, melodia y metafora. Maria Sambrano y germenetica. /Maria Zambrano: la razon poetica o la filosofia. Editora Teresa Rocha Barco. Editorial Tecnos, S.A.— Madrid, 1997—203 p.

7. Вежбицкая, Анна Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 416 с.
8. Есенин, Сергей Собрание сочинений в 3-х тт. Т. 2. М.: Правда, 1970. — 383 с.
9. Гарсиа Лорка, Ф. Цыганское романсеро: Сборник. / Сост. Н. Малиновской. — М.: Изд-во Радуга, 2007. — 650 с.
10. Есенин С. Собрание сочинений в 3-х томах. — Т. 1. — М.: Правда, 1970—383 с.
11. Семенова, Светлана Тропами сердечной мысли: этюды, фрагменты, дневники. — М.: Изд. Дом ПоРог, 2012—720 с.
12. Bungard, A. Mas alla de la filosofia: sobre el pensamiento filosofico-mistico de Maria Zambrano. — Madrid: Simanacas Ediciones, S.A, 2000. — 482 p.
13. Zambrano, Maria Filosofia y poesia. FCE, Madrid, 1987. — 141 p.

II

СМЫСЛОВАЯ СТИХИЯ ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Браверман Леонид Алексеевич

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
lbrav@mail.ru

ИСТОКИ РУССКОГО ПОСТМОДЕРНИЗМА

Целью статьи является раскрытие существенных характеристик отечественного постмодернизма, которые отличают его от западного. Анализ начинается с рефлексии культурных феноменов психоделической эпохи 60-х годов, являвшихся причиной дальнейшей популяризации европейского постмодернизма. Постмодерн в России рассматривается на примерах произведений Виктора Олеговича Пелевина и Владимира Георгиевича Сорокина, в которых наблюдается активное использование психоделической формы повествования для изложения концепций классического европейского постмодерна в рамках «русской ментальности».

Ключевые слова: постмодернизм, психоделическая культура, массмедиа, пастиш, Виктор Пелевин, Владимир Сорокин, русская идея.

Braverman Leonid Alexeyevich

St. Petersburg state University of Economics
lbrav@mail.ru

ORIGINS OF RUSSIAN POSTMODERNISM

The purpose of the article is to reveal the essential characteristics of domestic postmodernism, which distinguish it from the west. The analysis begins with a reflection of the cultural phenomena of the psychedelic era of the 60s years that were the cause of further popularization of European postmodernism. Postmodern in Russia is considered on examples of works by Victor Olegovich Pelevin and Vladimir Georgievich Sorokin, in which

there is an active use of the psychedelic form of narration for the presentation of the concepts of classical European postmodern in the framework of the “Russian mentality”.

Key words: postmodernism, psychedelic culture, mass media, pastish, Victor Pelevin, Vladimir Sorokin, Russian mentality.

Постмодернизм — уникальное культурное явление, которое по сей день не может быть однозначно определено и охарактеризовано, что наглядно проявляется на примере различий американского и французского подходов. Что же тогда такое «русский постмодернизм», курс о существовании которого открыт и по сей день? Мало кто сомневается в его реальности, но вот его природа и характеристики до сих пор четко не обозначены. Для прояснения этого вопроса необходимо понять природу так называемого «классического» постмодерна, истоки которого обнаруживаются в психоделической революции 60-х годов.

Нельзя умалять влияние психоделической эпохи, продлившейся с 60-х до середины 70-х, на тот культурный референс, с которым мы сталкиваемся каждый день: нам знакомы The Beatles, Pink Floyd, Джон Керуак, Энди Уорхол, Карлос Кастанеда, йога и множество других феноменов, полярность которых была спровоцирована тягой к «изменению сознания». В силу той самой тяги происходит переориентация процесса наблюдения с внешнего объекта на внутренний; западная философия активно начинает заниматься тем, что ей долгое время не было свойственно. Этот взгляд во многом передается от интравертированной восточной философии, а также активно набирающей популярность эзотерической литературы, предлагающей сместить фокус восприятия на самого субъекта с учетом некоторой мистификации данного процесса. Содержательным эссе на тему сущности философии психоделической революции является произведение Олдоса Хаксли «Двери Восприятия», написанное за 10 лет до популяризации этого явления.

«Двери восприятия» — это своего рода сборник трансперсональных, как выразился бы Станислав Гроф, переживаний онтологического и эстетического характера. Хаксли пишет: «На последней стадии отсутствия эго появляется “смутное знание” того, что Все — во всем; что Все — это, в действительности, каждое. Я понимаю, что это — самое ближнее, к чему может прийти конечный ум,

“воспринимаемая все, что происходит везде во вселенной”» [1, с. 28]. В данном случае речь идет о созерцании шуньяты — буддийской «пустоты», а если говорить точнее — взаимозависимости феноменов и отсутствии их субстанционального существования. Что не мало важно, в данном произведении описана и эстетическая составляющая восприятия. Хаксли переосмысляет живопись, и само место эстетического познания предмета внутри человеческого существования. Ставится вопрос о противоречии бытия повседневного «я» и бытия внутри эстетического восприятия, отрицающего «я»; конфликт происходит в силу того трансцендентальность последнего избавляет сознание от необходимости существования первого. «Как можно примирить это лишенное времени блаженство видения так, как должно, с временными обязанностями делания того, что должен делать, и чувствования того, что должен чувствовать?» [1, с. 40]. Подобная постановка вопроса в принципе отсылает к самой сущности эстетики, которая была сформулирована Баумгартеном в противовес гносеологии.

В 60-х происходит популяризация подхода, изложенного Хаксли или, к примеру, Аланом Уотсом, вследствие развития культуры масс-медиа, которые уже достаточно набирали силу для того, чтобы эффективно воздействовать человеческий образ мышления. Николас Луман описывает процесс конструирования реальности через массмедиа, проводя аналогию между романами XVII века и массмедиа современности: «роман — как диагноз времени (в отличие от авангардистских экспериментов), кажется, имеет своей целью внушить читателю, что [воспринимаемый им] опыт является его собственным» [2, с. 128]. Но необходимо учесть, что реальность программировалась, если так можно выразиться, «сама в себе», так как в то время целенаправленное использование массмедиа для продвижения определенных идеалов использовалось значительно в меньшем объеме по сравнению с современностью. Вследствие чего контент массмедиа состоял исключительно из новых, на тот момент, феноменов, всплывавших в культурном пространстве: протесты хиппи и пацифистов, музыкальные фестивали, философские взгляды на природу субъекта, левые антикапиталистические настроения, эзотерические представления и, в том числе, новые подходы к творчеству. Массовость хиппи, как культурного слоя, во многом обусловлена медийным влиянием на личность соответствующим контентом.

Образ мысли и жизни хиппи, включавший в себя понимание философской теории и что не мало важно, практики, сформировался за счет массмедиа, а вследствие чего стал трендом, культурной и модной тенденцией. Мода на философское восприятие действительности — грозное знамение, предвестник того самого сурового постмодерна, сменившего собой психоделические 60-е. История наглядно демонстрирует в данном случае нежизнеспособность этого массового феномена, являвшегося, в некотором смысле, метанарративом эпохи, длившейся от силы 10 лет. Коммунистически настроенные пацифисты наблюдают собственную беспомощность, оказавшись под воздействием государственного аппарата (по силе воздействия сравнимым с Римской Империей [3]), об усилении которого предупреждал еще в 20-е годы Хосе Ортега-и-Гассет: «Диктат государства — это апогей насилия и прямого действия, возведенных в норму. Масса действует самовольно, сама по себе, через безликий механизм государства» [3, с. 110]. Неспособность социума оставаться в том виде, в котором он пребывал во времена психоделической эпохи, приводит к рудиментации пацифистских настроений, которые успешно вытесняются неомарксизмом, иронией над собственным бытием в рамках капиталистической культуры. Постмодернизм, в таком случае, можно охарактеризовать как обиду представителей философского авангардизма за провалившуюся попытку духовной революции.

Происходит принятие того факта, что культура по праву является надстройкой базиса производственных отношений, а также принятие зависимости личности от социума и государства. Фуко наглядно демонстрирует это концепцией паноптикума внутрь которого человек добровольно сажает сам себя, в этом смысле и проявляется симулированная бодрийеровская природа реальности. Паноптикум — ярчайший пример симулякра, то есть существующего феномена, по своей природе скрывающего собственную иллюзорность. Бодрийяр приводит в пример Диснейленд, как симулякр третьего порядка: «Диснейленд, существует для того, чтобы скрыть, что Диснейлендом на самом деле является «реальная» страна — вся «реальная» Америка (примерно так, как тюрьмы служат для того, чтобы скрыть, что весь социум во всей своей полноте, во всей своей банальной вездесущности является местом заключения)» [4, с. 21].

В рамках постмодернистского дискурса культура становится второй природой человека, и капитал охватывает все ее сферы. Согласно

Фредерику Джеймисону [5] это наиболее заметно в архитектуре и кинематографе, который наглядно изображает состояние децентрированного субъекта. «Культурная шизофрения» одна из основных черт постмодерна, представляемая в форме субъекта, который начинает активно потреблять поставляемые ему нарративы и запутывается в структуре информационной цепочки. Пропадает конкретное представление о временных рамках культур, вследствие значительных размеров поставляемой информации, то есть — все сливается в некое общее информационное настоящее. Подобную тенденцию обозначал также и Герман Гессе в «Игре в Бисер», критикуя подмену знания фельетонами и абстрактной эрудицией.

Джеймисон характеризует децентрированного субъекта следующим образом: «Постмодернистский зритель, однако, призван сделать невозможное, а именно видеть все экраны сразу в их радикальном и случайном различии...слово «коллаж» подходит лишь в качестве довольно слабого термина» [5, с. 135–136].

Постмодерн в то же время является критикой модерна, сущность которого изначально и представляла собой протестующий авангардизм, который впоследствии трансформировался в элитарную коммерциализированную структуру. Постмодернизм же убивает дихотомию элиты и массы, культура теряет свою иерархию, все растворяется во всем. На фоне этого проявляется новый культурный феномен «пастиш», как пародия, копирование неких жанров, но без цели их разоблачения, так как разоблачать уже нечего. В постмодерне нет места для сатиры, поскольку сатира предполагает существование некой нормы, относительно которой происходит высмеивание болезненно девиантных тенденций.

Тем не менее пастиш не лишен иронии, которая так же является одной из черт постмодерна. Ирония в пастише — способ сублимации зависимого от социальных стереотипов человека. От культурного капитализма, симулированных ценностей и поведенческих шаблонов невозможно избавиться, поэтому все что остается — иронизировать над ними, а точнее, иронизировать над собственной принадлежностью к ним. Появляется метаирония, как форма иронии над иронизацией, для подчеркивания игрового и несерьезного характера происходящего. Аналогичное мнение выражает Марина Игоревна Панфилова в статье «Оттенки постмодернистской иронии (Виктор Пелевин и Вуди Аллен)», анализируя формы и цели появления иронии в творчестве

постмодерна. По ее мнению, «иронические образы философии в творчестве Вуди Аллена и Виктора Пелевина выявляют утопичность ее притязаний на всеведение и высказывание истин и в то же время напоминают философскому разуму о его изначальном предназначении — просветлять мрак абсурда смыслом» [6, с. 294].

Таковы наиболее важные черты западного постмодернизма, достучавшегося до России через железный занавес спустя 10–20 лет после своей актуализации.

С распадом СССР на неокрепшее сознание homo soveticus обрушивается ранее неизведанный им культурный пласт, давление которого усугубляется разрушением семидесятилетней общенациональной идеи. В силу чего постсоветский человек попадает в мир мистики, психоделической культуры и реалий 90х годов. Взгляд со стороны на этот кипящий котел во многом и есть тот самый российский постмодерн, пытающийся понять всю глубину происходящего абсурда.

Яркими представителями русского постмодернизма можно назвать Владимира Сорокина и Виктора Пелевина, чьи романы представляют собою коктейль из смыслов и философских силлогизмов, адаптированных под постсоветскую ментальность.

Владимир Сорокин явный представитель постмодерна, его произведения остроумны, социальны, абсурдны, а порой, бессмысленны и беспощадны в отношении психики читателя. Сорокин использует психоделическую форму повествования для того чтобы заставить читателя переживать, а не просто рефлексировать происходящий абсурд, что замечательно реализуется в небольшой пьесе «Dostoevsky-trip», герои которой, «употребив Достоевского», попадают в роман «Идиот», став его персонажами. Сама пьеса представляет вывернутый наизнанку взгляд на сцену «торгов» за Настасью Филипповну, сопровождающийся массовой истерией, паранойей и неадекватностью, раскрывая тем самым гештальты действующих лиц. В конце пьесы герои трагично погибают:

«Химик: ...Теперь можно с уверенностью констатировать, что Достоевский в чистом виде действует смертельно.

Продавец: И что делать?

Химик: Надо разбавлять.

Продавец: Чем?

Химик (задумывается): Ну... попробуем Стивеном Кингом. А там посмотрим» [7, с. 2].

Не менее абсурдным, но при этом более социально ориентированным, является роман «Манарага», осмысляющий судьбы печатной литературы в технологическом будущем. «Чтением» Сорокин называет способ приготовления пищи на книгах, а сама книга является просто «поленом», обладающим степенью эксклюзивности: «шашлык из осетрины на “Идиоте”». Роман полноценный, второго среднего веса, 720 граммов, 509 страниц, бумага велeneвая... Вполне хватило на восемь шампуров» [8, с. 1]. Здесь мы видим демонстрацию деградации культуры, утрату интереса к искусству, сведение последнего к средству удовлетворения первичной потребности в насыщении, хоть и с неким уровнем *establishment*'а; на лицо постмодернистская ирония над элитарной культурой. По своей сущности «Манарага» это анекдот: «Было бы смешно, если бы не было так грустно».

Еще одним ярчайшим представителем отечественного постмодернизма можно назвать Виктора Пелевина. Его роман, «Generation “П”» можно назвать историческим анализом эпохи девяностых годов, в которых наплыв капитализма сталкивается с рождением интереса к психоделической культуре и эзотерике, что в романе отражено символом вавилонской башни. При этом, автор уделяет значительное место измененному состоянию сознания, описывая спиритические сеансы, употребление мухоморов и ЛСД. В отличие от классической психоделической литературы Пелевин использует описание трипа, как художественный прием, направленный на выведение читателя за рамки дихотомии нормы и девиации, например, для осмысления того же механизма работы массмедиа, изложенного Луманом. В одной из сцен Пелевин погружает читателя в спиритический сеанс с Эрнесто Че Геварой, который объясняет воздействия рекламы, как «вау-факторы», и слово «Вау!» употребляется совершенно не случайно. «Человек человеку даже не имиджмейкер ... и даже не эксклюзивный дистрибьютер... Все гораздо страшнее и проще. Человек человеку — вау...» [9, с. 118], самое интересное, что в силу всеобщности воздействия массмедиа это изречение трансформируется в «Вау Вау Вау!» [9, с. 118].

Ну и, конечно же, роман не обходится без иронии и сатиры над рекламой и местом человека в ней. Юмор Пелевина — одна из основных черт всех его произведений:

«Ни иконы, ни Бердяев,
ни программа “Третий глаз”
не спасут от негодяев, захвативших нефть и газ!»

Рекламная служба русского радио!» [9, с. 223]

Совершенно иная проблематика содержится в романе «Чапаев и Пустота», который ориентирован скорее на осмысление природы «Я», нежели его места и сущности в социуме. Основной особенностью романа является отсутствие места действия, что принципиально отличает его от аналогичных историй. Если же, например, у Кастанеды сознание героя изменяется относительно «объективной» и «адекватной» реальности, то Пелевин ставит под сомнение реальность всех упомянутых миров: период гражданской войны, психиатрическая лечебница, встреча Шварценеггера и героини сериала «Просто Мария», пустота, хакакири Кавабаты — границы реальности всех упомянутых сцен дозволено определять самому читателю. Даже буддийская пустота предстает двойственно (что является одной из основных ироний) — с одной стороны это отсутствие самостоятельной реальности, с другой стороны — вполне себе конкретное место, в которое можно попасть, изменяя свое сознание.

Это еще одна ключевая особенность психоделического метода в рамках русского постмодерна: вся реальность становится одним психоделическим путешествием, в рамках которого всякий феномен и субъективное отношение к нему — одно и то же. Как и в классическом постмодерне здесь отсутствует разделение на норму и девиацию.

И конечно же, вся буддийская философия доводится до абсурда, как только она становится частью диалогов Петьки и Василия Ивановича:

«— Петька! — позвал из-за двери голос Чапаева, — ты где?

— Нигде! — пробормотал я в ответ.

— Во! — неожиданно заорал Чапаев, — молодец! Завтра благодарность объявлю перед строем. Все ведь понимаешь!» [10, с. 168].

Нет никаких оснований сомневаться в том, что российский постмодерн сформирован благодаря второй психоделической революции, которая произошла с распадом СССР. Но если на западе в 60-х опыт измененного сознания расценивался как источник некоторого экзистенциального познания, связанный с постижением природы «я» и общества, во многом соотносящийся с психоанализом Фрейда и Юнга, то для постсоветской России, психоделическая революция стала скорее способом культурной и художественной рефлексии относительно произошедших перемен. Теоретик психоделической культуры Томаш Гланц в работе «Психоделический реализм» высказывается

следующим образом: «...эту революцию следует рассматривать не только в бытовом отношении, где она связана с «настоящими» наркотиками, технологиями виртуальной реальности и т. п., но и как своеобразную художественную практику... Вектором освобождения выступает фрагментация и свобода не отношений между людьми, не коммуникации с собственным внутренним миром, прошлым или бессознательным, а свобода в отношении к собственным фантазмам» [11].

Стоит отметить, ко всему прочему, уникальность русского постмодернизма состоит еще и в том, что со своей формой и проблематикой он не просто подстраивается под «русскую идею», но при этом и задается вопросом о том, под что именно он подстраивается. Адаптация философии западного постмодерна под «братков», живущих по «понятиям» еще одна из отличительных черт творчества Пелевина.

Вопрос о национальной идее поставлен еще со времен Николая I и концепции официальной народности Сергея Уварова, содержащей в себе: «православие, самодержавие, народность». Многие уверены, что национальная идея теряется с распадом СССР, хотя такое видение проблемы отчасти абсурдно и парадоксально, так как настоящий социалист, стремящийся к коммунизму, на самом деле существо вненациональное и космополитное. Следовательно, «утопичное коммунистическое будущее» есть лишь видимость и суррогат идеи, и ни о каком единстве в рамках «отдельной нации» вопрос не может быть поставлен. Таким образом, в 90-е годы, не пропадет национальная идея, но обнаруживается ее отсутствие, как вектора дальнейшего развития. Постмодерн не просто фиксирует ее отсутствие, но характеризует ее сущность.

Вновь обратимся к роману «Generation “П”». «Межбанковский комитет», отвечающий за ведение внутреннего политического курса, располагается в здании с вывеской «Институт пчеловодства», что сразу же проясняет характер взаимоотношений государства и общества. «Комитет русской идеи» — один из отделов данной организации, учитывая тот факт, что основа романа — критика рекламы и массмедиа, а главный герой деградирует от поэта до криэйтора, становится понятны каналы сбыта общенациональной концепции в массы. Пелевин утверждает, что сама «русская идея» и потребность в ней необходима преимущественно государственному аппарату, для оправдания политического строя в глазах народа. В подтверждение этому можно привести интервью Пелевина в журнале «Эксперт»:

«Национальная идея нужна не людям, а идеологам. Идеологи нужны по большому счету только самим себе. Лихорадочные поиски национальной идеи — самый яркий симптом болезни общества. Но общество выздоравливает не потому, что эту идею находят. Скорее происходит прямо наоборот — о необходимости такой идеи забывают, когда общество выздоравливает» [12].

Если говорить о русской идее в контексте национального самосознания и вектора развития личности в рамках социума, можно сказать, что постмодерн делает вывод о том, что поиск национальной идеи — не результат, а сам процесс в первую очередь индивидуального поиска. Русская идея оказывается всего лишь совокупностью социальных взаимодействий в условиях особенностей функционирования институтов, сформированных историческим развитием России. Анализируя Пелевина, можно обнаружить следующие строки по этому поводу:

«Была такая поэма у аль-Газзави. «Парламент птиц». Это о том, как тридцать птиц полетели искать птицу по имени Семург — короля всех птиц и великого мастера.

...

— И чем все кончилось? — спросил Татарский.

— Когда они прошли тридцать испытаний, они узнали, что слово Семург означает тридцать птиц.

— От кого?

— Им это сказал божественный голос» [9, с. 52].

Подводя итоги, можно сказать, что у российского постмодернизма два родителя: психоделическая революция 60-х годов, сопровождавшаяся творчеством Кастанеды, Тимоти Лири и Хаксли, а также суровый европейский постмодерн, воплотившийся в работах Бодрийера, Лумана, Фуко и Джеймисона. Родивший в условиях всеобщей дезориентации, русский постмодерн оперативно определяет и решает несколько задач: открывает дискурс о капитализации общественного сознания и проводит синтез психоделической культуры и русской ментальности. Постмодернизм в России вобрал в себя все лучшее, что могла ему предложить западная культура: психоделический метод, абстракцию действительности, вместе с тем критику общества потребления, осознание острых социальных проблем, иронию и абсурдизм. Все вышеперечисленное сформировало отечественный постмодерн и дало ему в инструменты для ведения дискурса в рамках той самой незримой мифической «русской идеи».

Список литературы

1. Хаксли, О. Двери восприятия. Рай и Ад: [сб.] / Олдос Хаксли; пер. с англ. М. Немцова. — М.: АСТ — 2009. — 216 с.
2. Луман, Н. Реальность массмедиа / Николас Луман, пер. с нем. А. Ю. Антоновского. — М.: Практикс, 2005. — 256 с.
3. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания: [сб.: пер. с исп.] / Хосе Ортега-и-Гассет. — М.: АСТ: СТ МОСКВА, 2008. — 347 с.
4. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр, [пер. с фр. А. Качалова]. — М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. — 240 с
5. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / Ф. Джеймисон, пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Олейникова. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 808 с.
6. Панфилова А.М. Оттенки постмодернистской иронии (Виктор Пелевин и Вуди Аллен) // Творчество как национальная стихия: медиа и социальная активность : сборник статей / под ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2018. С. 286–294.
7. Dostoevsky-Trip // ВЛДМР СРКН: Официальный сайт Владимира Сорокина URL: <https://www.srkn.ru/texts/dostoev1.shtml>
8. Сорокин, В. Г. Манарага. / В. Г. Сорокин — М.: АСТ, 2017. — 170 с.
9. Пелевин, В.О., Generation “П” / В. О. Пелевин — М.: ВАГРИУС — 1999. — 302 с.
10. Пелевин, В.О., Чапаев и Пустота / В. О. Пелевин — М.: Эксмо — 2009. — 416 с.
11. Гланц Т. Психоделический реализм. Поиск канона // Т. Гланц, НЛЮ. — 2001. — № 51.
12. Наринская А. Интервью В. О. Пелевина журналу «Эксперт» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-expert/1.html>

Желтикова Инга Владиславовна

Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева
inga.zheltikova@gmail.com

ВИДЕНИЕ БУДУЩЕГО: ВИЗУАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ОБРАЗОВ БУДУЩЕГО¹

Статья посвящается анализу визуальной составляющей образов будущего, запечатленной в иллюстрациях к произведениям художественной литературы, журнальных и газетных иллюстрациях, комик-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 18-011-00256 А

сах, открытках. Делается вывод о том, что визуальные образы будущего обладают для зрителя большей достоверностью и наиболее полно отражают коллективные социальные ожидания.

Ключевые слова: образ будущего, визуальные исследования, исследования будущего, теория образа, методология визуальных исследований, социальные ожидания

Zheltikova Inga Vladislavovna

Orel State University named after I.S. Turgenev
inga.zheltikova@gmail.com

VISION OF THE FUTURE: VISUAL COMPONENT OF IMAGES OF THE FUTURE

The article is devoted to the analysis of the visual component of the images of the future, which is present in illustrations to works of fiction, magazine and newspaper illustrations, comics, postcards. The author concludes that visual images of the future are more authentic than verbal and most fully reflect collective social expectations.

Keywords: image of the future, visual studies, futures studies, theory of the images, methodology of visual studies, social expectations

1. Введение

В любом социальном настоящем присутствуют картины будущего, отражающие видение социумом своих перспектив. На индивидуальном уровне они являются продуктами творчества конкретных людей или творческих групп. На коллективном — отражают социальные ожидания, присутствующие в культуре определенного периода в целом. Тема моего научного интереса — исследования будущего. В отличие от футурологии, которая делает прогнозы на более или менее отдаленную перспективу, исследования будущего направлены на изучение присутствия будущего в настоящем. В сегодняшнем дне будущее присутствует двумя способами: в событиях настоящего и в представлениях о будущем, которые существуют у наших современников. В событиях настоящего будущее имеет место как намеченная цель актуальных действий, как тенденция, которая обнаруживается текущими процессами, как их результат. Представления о будущем, которые мы имеем сегодня, выступают мотивом текущей деятельности; в зависимости от того, как представляется будущее, мы своими действиями

стремимся приблизить желаемое или предотвратить события, вызывающие опасения.

Одним из аспектов изучения присутствия будущего в настоящем является образ будущего. Образ будущего — это целостное видение перспективы, картина, отражающая представления о будущем не отдельного аспекта жизни общества, а социальную реальность будущего целиком. Образы будущего рассматриваются здесь как проявление коллективного сознания, как отражение социальных ожиданий, присутствующих в культуре определенного периода в целом. Конкретные произведения и люди выступают только трансляторами образов будущего, их носителями, но не творцами. Представления о будущем находят выражение в разных типах источников: научных и публицистических сочинениях, философских трактатах, периодической печати и эпистолярном наследии, политических программах и проектах. Во всех этих разнообразных источниках, относящихся к одному периоду, можно выделить одну или несколько сквозных идей, связанных с будущим.

Особое место в трансляции образов будущего принадлежит произведениям искусства, в которых образы будущего находят свое наиболее целостное и зримое воплощение. В этой статье мы остановимся на визуальной составляющей образов будущего, которая представлена именно произведениями искусства. Зримое запечатление будущего мы встречаем в первую очередь в иллюстрациях к произведениям художественной литературы, журнальных и газетных иллюстрациях, комиксах, открытках, плакатах, архитектурных проектах, кинематографе и мультимедиа.

Конечно, каждый из этих видов источников имеет жанровые особенности в изображении будущего. Однако нас интересует не этот их аспект и не художественная ценность изображений, а то, как именно представления о будущем получают видимость: какие аспекты будущего визуализируются в первую очередь, чем изображения будущего отличаются от рассказов о нем.

2. Теоретико-методологические установки

Сложность исследования визуальной составляющей образов будущего связана с отсутствием разработанной и внятной методологии исследования визуальных образов как таковых. Наличие этой проблемы констатируют многие современные исследователи [см., напр.: 1; 2]. Ставшие классическими для визуальных исследований работы

М. Мерло-Понти [3], С. Сонтаг [4], Р. Барта [5] касаются, так сказать, онтологии визуального, рассматривают саму природу видения и образности, но не дают прямых указаний к анализу конкретных визуальных образов. М. Баль [6, с. 224], У. Митчелл [7], Р. Рехт [8], уделяя внимание социальному аспекту функционирования произведений искусства, признают увеличение доли визуальной составляющей в них, однако также не ставят перед собой целью предложить методологию исследования визуальных образов, позволяющую учитывать их специфические черты по отношению к текстам.

Применительно к текстовым источникам на базе общих принципов контент-анализа нами разработана методология исследования образов будущего, позволяющая на основании отдельных текстов выделить общий знаменатель социальных ожиданий [9]. Однако применить ее к анализу изображений не представляется возможным.

В задачу данной статьи не входит разработка методологии анализа визуальных образов. В исследовании картин, репрезентирующих будущее, мы исходим из посылки, что работа с визуальными образами не может опираться исключительно на рациональные установки, поскольку в этом случае она сведется к переводу визуального в вербальное, в процессе которого будет утеряна сама специфика визуальности. Важным в анализе данного типа мы находим использование интуиции, позволяющей находить общие моменты в увиденном и сохраненном в памяти. Елена Петровская в работе «Теория образа», размышляя о том, почему те или иные визуальные образы получают распространение, употребляет понятие «подразумеваемый референт» [2], которое представляется нам важным для осуществления собственного анализа. Подразумеваемый референт — это не факт действительности, репрезентируемый визуальным образом, даже в том случае, если образ и имеет реальный прототип, а ментальная конструкция, возможно, подсознательная, которая стоит за изображением и позволяет образу быть узнаваемым. Подразумеваемый референт — это общий знаменатель образности, присутствующий у зрителей определённого круга, именно он узнается зрителем как свой, знакомый, многократно представляемый. В данное исследование визуальных образов входит такой компонент, как конструирование образа на основе отдельных изображений, опирающееся именно на узнаваемость и общность их черт. В нашем случае таким подразумеваемым референтом выступает представление будущего.

3. Носители визуальных образов будущего

3.1. Книжные иллюстрации

На первый взгляд может показаться, что наиболее репрезентативные изображения будущего мы можем встретить в книжных иллюстрациях, поскольку они сопровождают законченные художественные описания будущего, являются, как правило, качественными изображениями, выполненными профессиональными художниками. Однако приходится констатировать, что в аспекте изображения будущего именно книжные иллюстрации наименее интересны. Они вторичны по отношению к литературному сюжету, визуализацией которых выступают, подчинены ему. Художник-иллюстратор имеет своей целью максимально раскрыть текст автора, осветить создаваемые им картины и не работает самостоятельно с образами будущего.

В качестве примера мы можем обратиться к истории иллюстрирования одного из знаковых произведений советской научной фантастики — романа Ивана Ефремова «Час быка». Первая его публикация состоялась в журнале «Техника молодежи» за 1968–1969 годы и сопровождалась иллюстрациями А. Побединского. Автор рисунков сосредоточил свое внимание на психологическом противостоянии землян и элиты Тормаса, его иллюстрации — это парные и групповые портреты героев, передающие психологическое напряжение в процессе общения потомков одной цивилизации, и изображения, освещающие ключевые моменты сюжета. Из 26 рисунков, сопровождающих 4 журнальных выпуска, в том числе трех цветных, помещенных на обложках, 14 иллюстраций являются портретами и 12 иллюстрируют описываемые события. Первое отдельное издание романа, вышедшее в свет в 1970 году, было иллюстрировано художниками Галиной Бойко и Игорем Шалито. Эти графические рисунки, выдержанные в символическом стиле, изображают исключительно героев звездолета «Темное пламя» с явным преобладанием женских образов. Сами по себе иллюстрации из обоих циклов не содержат изображения мира будущего и не могут быть поняты вне текста.

3.2. Журнальные иллюстрации

Гораздо интереснее для нас журнальные иллюстрации. Именно в них художники пытаются «поймать в фокус» своего рисунка будущее

и для удержания внимания читателя-зрителя наполняют изображения массой деталей. Иллюстрации в газетах и журналах выступают достаточно самостоятельным жанром, который может быть воспринят вне текста и сам выступает транслятором информации. Авторы журнальных иллюстраций, визуализирующие будущее, основное внимание уделяют технической его стороне как наиболее зрелищной.

Активное обращение периодической печати к изображению будущего происходит на рубеже 19 и 20 веков. Возможности цветной полиграфии сделали иллюстрации наиболее привлекательным элементом издания, при котором текст выполнял вспомогательную роль. Например, журнал «Огонек» в первом номере за 1907 год в полразворота поместил изображение скопления самых разнообразных летательных аппаратов с подписью «Новогодние визиты». Многочисленные самолеты, аэростаты, маленькие «воздушные лодочки», дельтапланы и люди с крыльями, подобными крыльям летучих мышей, буквально кишат в небе, явно отсылая зрителя к знакомым ему образам предпраздничного скопления людей на торговых проспектах. Интересна в этом плане и статья американского инженера Джона Элфрита Уоткинса «Что может случиться в последующее столетие», помещенная в женском журнале *Ladies' Home Journal* за 1900 год. Можно сказать, что статья была представлена двадцатью девятью красочными картинками, визуализировавшими прогнозы автора, составленными по методике, предвосхитившей проект «Делфи». Лаконичные комментарии к изображениям явно выполняли подчиненную роль, поскольку вся основная информация содержалась уже в самих рисунках. Так, на одном из изображений две дамы в летних костюмах за столиком загородного кафе беседуют по устройству, напоминающему ручное зеркальце с телефонным рожком впереди, оба прибора передают изображение детей. На заднем плане виден небольшой самолет. Текст, информирующий читателя о возможной в будущем передаче изображения и беспроводном телефоне, не добавляет к изображению новой информации.

С 1933 года в СССР начинает издаваться журнал «Техника молодежи», который продолжает выходить и в современной России. Одной из его рубрик долгое время была рубрика «Окно в будущее», неизменно содержащая иллюстративный материал. Многие обложки журнала были выполнены в футуристическом стиле. Например, на обложке седьмого номера за 1936 год читатель мог увидеть

глубоководный аппарат типа батискафа, а в седьмом номере 1938 года серия иллюстраций изображала «полярный шар» — устройство для проживания в Арктике, которое не должно тонуть в воде, оптимально сохранять тепло и создавать удобные условия для жизни полярников будущего.

Для середины прошлого века визуальные образы будущего иллюстрированных журналов, как правило, связывались с гигантскими масштабами производства. В той же рубрике «Окно в будущее» в первом номере за 1937 год помещено детальное изображение проекта подземного города с жилыми кварталами, двухуровневой железной дорогой, подземными улицами и магазинами, турбогенераторами, насосными и водопроводными установками. В современной «Технике молодежи» рубрики «Окно в будущее» нет и в целом прогностический потенциал журнала значительно снижен. Но и сейчас обложки таких журналов, как «Компьютерра», «Future», «Journal of Futures Studies», часто выдержаны в футуристическом стиле, концентрируя внимание на визуализации виртуальной реальности будущего.

3.3. Открытки

Очень интересные визуальные образы будущего мы можем встретить на открытках — картонных карточках формата близкого к А6 (98*210 мм) с односторонним цветным изображением. Почтовые открытки и цветные карточки, вкладываемые в конфетные коробки, пачки сигарет, коробки детских игрушек получили широкое распространение с последней четверти 19 века. Коллекции из них собирали не только дети, но и взрослые. Тема будущего стала одной из распространенных тем изображений на открытках рубежа 19 и 20 веков. Визуальные образы будущего на открытках еще более самостоятельны, чем на журнальных иллюстрациях, они прямо адресовались художником зрителю, который мог и не обращаться к подписям на обороте (например, дети, еще не умеющие читать).

В 1899 году во Франции был изготовлен один из первых наборов карточек, изображавших жизнь в 2000 году. Главным художником серии выступил Жан-Марк Коте, это его фантазии задали вектор «подарочному» изображению будущего на открытках Франции, Германии, России и в целом Европы. Первая партия городских пейзажей будущего предназначалась для продажи в качестве почтовых открыток на

Всемирной парижской выставке, проходившей в 1900 году, последняя серия вышла в свет в 1910 году. Коте и его помощников в будущем особенно привлекала идея полетов: персональных полетов на крыльях, летающий общественный транспорт, воздушные торговцы и пожарные. Во французских зарисовках будущего сквозной темой выступала тема технического прогресса в повседневной жизни: механические парикмахерские, автоматические щетки и кормушки для птиц, механический оркестр и дирижер-ди-джей в опере, наушники в качестве элемента школьного обучения.

Подобная серия футуристических открыток вышла в 1900 году в Германии. 12 карточек, изображающих жизнь спустя сто лет, вкладывались в упаковки продукции шоколадной фабрики Theodor Hildebrand und Sohn. Легко заметить схожесть немецких изображений будущего с французскими: и в этом варианте видение будущего не обошлось без воздушных и подводных путешествий, передвижных домов, аудио трансляций и контроля климата.

Похожий набор открыток под общим названием «Москва в XXIII веке» вышел и в России в 1914 году. Открытки были изготовлены по заказу московской кондитерской фабрики «Эйнем» (впоследствии «Красный октябрь») и вкладывались в коробки конфет, зефира, пастилы и других сладостей. Приоритетной темой в представлении будущего на них оказался транспорт, в его изображении неизвестный художник соединил автомобили, подземные и воздушные железные дороги, самолеты, аэросани, велосипеды, оставив место и для традиционного гужевого транспорта — повозок, конных экипажей, верховых наездников. Еще один неизменный элемент будущего в этой серии — возросшая численность населения, масштабное производство и, как следствие, многоэтажные застройки.

Открытки не потеряли своей актуальности и в середине 20 века. Они, как и марки, оставались предметами повсеместного коллекционирования. Роботы и космос — две основные темы будущего в советских открытках середины 20 века. Человекоподобные роботы изображались участниками производства и научных исследовательских коллективов, помощниками в домашнем хозяйстве и товарищами в детских играх. Тема космоса — одна из доминирующих в советских открытках раскрывалась в различных вариантах: реалистическом, например, с серией портретов отряда космонавтов и типами космических кораблей, и фантастически-футуристическом — с изображением

орбитальных городов будущего, покорения других планет и контактов с братьями по разуму.

Сегодня открытки практически вышли из обихода, но тема будущего продолжает в них присутствовать. Роботы, киборги, космос и военная техника — основные образы будущего современных открыток. Актуальным вариантом открыток выступают заставки для компьютерного рабочего стола. Здесь футуристические серии достаточно популярны, в них доминируют города будущего, в том числе космические города, поселения на других планетах, города чужих цивилизаций, фантастическая природа иных миров и, конечно, космическая и военная техника, включая изображения военных действий будущего.

3.4. Комиксы и диафильмы

Еще одним интересным жанром, визуализирующим представления о будущем, являются комиксы и диафильмы, которые используют общий принцип передачи информации. И комиксы, и диафильмы представляют собой динамическое изображение, сопровождающееся минимальным текстом, имеют сюжет, развитие которого «кадрируется» отдельными рисунками. Визуализация будущего изображениями данного типа носит более сложный характер, чем на открытках и журнальных иллюстрациях, так как смысл передает не только визуальный образ, но и текст. Однако в отличие от книжных иллюстраций, рисунок оказывается важнее текста, именно он сообщает основную информацию. В отношении создания образов будущего в диафильмах и комиксах мы находим удачное сочетание изображения самого мира будущего и происходящих в нем событий.

В качестве примера можно обратиться к диафильму «В 2017 году», созданному в 1960 году художником Л. Смаховым по сценарию В. Струковой и В. Шевченко. В качестве отправной даты происходящего выбран столетний юбилей Октябрьской революции. Первые слайды диафильма, используя прием «уроков истории», рассказывают о том, как создавался мир будущего, огромные машины осуществляли повороты рек, изменение ландшафта и климата. Далее традиционно показываются фотонные ракеты, летящие к Альфа Центавра, и летающие тарелки метеостанций, контролирующих погоду. В следующей части диафильма представлен обычный день школьника Игоря, заказывающего завтрак умной кулинарной ма-

шине, считывающей рукописные рецепты, общение с мамой — инспектором плавучих детских садов — по телевидефоноу. Экскурсия школьников позволяет авторам диафильма показать улицы города под куполом — Углеграда, находящегося за полярным кругом, с цветущими липами и искусственным кварцевым солнцем. Рассказ о производстве иллюстрируется скоростными бурильными машинами, работающими на мезонной энергии и напоминающими гигантских медведек. Во второй половине диафильма сюжет обращается к противостоянию «последних империалистов, скрывшихся на далеком острове», приведших в действие мезонную бомбу, и советских метеорологов, пытающихся минимизировать негативные климатические последствия этого.

Подобные диафильмы были широко распространены в СССР во второй половине 20 века. Так, диафильм «Прогулка в город будущего» 1976 года изображал варианты градостроения будущего и их связь с подходами к решению организации городской среды зодчих прошлого. Диафильм 1982 года «100 лет тому вперед. Коля в будущем», созданный по одноименной повести Кира Булычева, иллюстрировал только первые ее главы, в которых не происходит никаких событий, влияющих на сюжет, а герой просто наблюдает и знакомится с жизнью будущего. Художник Н. Орлова причудливо сочетала в своих красочных иллюстрациях стеклянные небоскребы, широкие полупустые бульвары, обсаженные банановыми пальмами, велосипедистов на ретро-велосипедах, скороспелые бараночные деревья, саморастущие коралловые дома, летающие кабинки-флипы, космические корабли, зооморфных инопланетян и многое другое. Интересно, что в книжных иллюстрациях этой повести К. Булычева именно первые главы, как правило, оставались без картинок.

4. Какие аспекты будущего подлежат преимущественной визуализации

Обобщая обзор визуальных источников, укажем на те стороны жизни будущего, которые в первую очередь привлекали внимание художников. Среди них лидируют изображения городов, транспорта и техники в целом, собственно, те стороны предполагаемой в будущем жизни, которые наиболее интересны для зрительного восприятия.

Города будущего — это не только часто повторяемая тема журнальных иллюстраций и открыток, но и самостоятельное направление

в градостроении, находящее свое выражение в разработке тематических проектов и бумажной архитектуре. Образы городов будущего достаточно узнаваемы, их можно условно обозначить как «космические города», «эко города» и «мегаполисы будущего».

«Космические города» — это изображение футуристических поселений, устремленных ввысь, часто с элементами космодромов и взлетающих ракет, их причудливые строения воздушны и индивидуально неповторимы. Эти изображения, как правило, выстроены с внешнего ракурса, показывая город со стороны, часто в окружении полей, лесов и водного пространства.

Распространённой темой изображения городов будущего является город-сад или летающий город, известный с середины 20 века как «эко город». В этом варианте городские постройки включают в себя значительную долю природного ландшафта, будь то большие площади-скверы, висячие сады и сады-озера на крышах и стенах или доморастения. Вариантом этой темы можно считать города-лапуты, относительно небольшие поселения, размещенные на летающих платформах, или подводные купольные города.

Другой узнаваемый образ городов будущего — города-гиганты, объединяющие тысячи и тысячи людей, промышленное производство, транспортные артерии. Картины этих городов будущего показывают город изнутри, открывая многоуровневость его инфраструктуры, тиражируемость и стандартизацию архитектурных приемов.

Изображение транспорта будущего часто является элементом городского пейзажа, но нередко выступает и самостоятельной темой для изображения. Многие особенности в картинах будущего данного типа зависят от времени их создания, поскольку, скажем, зарисовка улицы, заполненной автомобилями, представляет собой футуристическую картину для 1890 года и перестает быть таковой через 20 лет. Однако и в образах транспорта будущего можно найти некоторые устойчивые черты. Первой из них является тема летательных аппаратов как средств передвижения. Появившись на заре 20 века, она остается одной из востребованных тем в изображении будущего вплоть до сегодняшнего дня. Летающий транспорт будущего — это, как правило, мобильный городской транспорт, прототипом которого служит автомобиль или автобус. Другим устойчивым образом в изображении будущего является крылатый человек. Люди будущего не просто используют воздушный транспорт, они сами летают на

крыльях или с помощью технических приспособлений, обеспечивающих индивидуальное перемещение по воздуху. Ракеты, бороздящие просторы вселенной, — еще один из самых востребованных образов будущего вот уже более 100 лет.

Распространенной темой в изображении будущего выступает различного рода техника. Здесь можно различить показ техники, используемой в быту, и тяжелой промышленной индустриальной техники. Бытовая техника будущего: механические щетки, метелки, тряпки, кормушки для домашнего скота, машины для стирки, мойки, приготовления пищи, массажа, обучения — это, как правило, предметы индивидуального или семейного пользования. Промышленные машины — это техника будущего для производства, она отличается гигантскими размерами, по сравнению с которыми отдельный человек кажется ничтожно маленьким.

5. Выводы

С началом 20 века заметным становится увеличение доли визуальных элементов в трансляции образов будущего. Наряду с разножанровыми текстами, представляющими будущее, появляются и активно развиваются визуальные носители видения перспективы, такие как: журнальные и газетные иллюстрации, открытки, комиксы, диафильмы и, конечно, кинофильмы и мультфильмы. Отмечаемый многими исследователями визуальный поворот, произошедший в культурных практиках конца 20 века [1, с. 17], несомненно, затронул и трансляцию образов будущего. В этой статье мы обратились к начальному этапу визуализации будущего, приходящемуся на рубеж 19–20 веков, на котором, наряду с логоцентрической установкой, ориентированной на рассказ о будущем возникают практики окуляцентризма, ориентированные на показ будущего. В дальнейших исследованиях этой темы мы планируем рассмотреть влияние на комплексные образы будущего кинематографа и мультипликации, достаточно часто обращающихся к теме будущего.

Завершая анализ визуальных источников, репрезентирующих будущее, мы можем отметить, что среди рассмотренных нами носителей, наибольшей самостоятельностью обладают открытки, которые с минимальным текстовым сопровождением, а иногда и вовсе без него, передают видение различных вариантов будущего. Образы будущего, создаваемые авторами открыток, не призывают зрителей

к размышлениям о будущем, они представляют как бы «окошки» в будущее, заглянув в которые, можно увидеть жизнь через сто, двести или триста лет. Художник не рассказывает, а показывает будущее, делая зрителя его соучастником. Красочные рисунки открыток уравнивают картины будущего с изображением настоящего, стирая границу между, скажем, видом Ниагарского водопада и подводного отеля, перемещаемого китом. Визуализация фантазий о будущем переносит его в настоящее, делает частью актуальной социальной реальности. Особенность работы над открытками, функционирование их в поле массовой культуры говорит в пользу коллективного характера образов, запечатленных конкретными художниками. Эти образы будущего одновременно являются обобщением коллективных социальных ожиданий и задаваемым художником вектором в видении будущего.

Журнальные иллюстрации, комиксы и диафильмы работают на создание синтетических образов, в которых визуальная составляющая тесно переплетена с текстовой. Однако и этот тип изображения будущего отличается от рассказов большей степенью доверия к образу. Художник, создающий картины будущего, как бы добавляет ему достоверности, говоря: «смотрите, я вижу будущее таким, вы тоже это видите, значит, оно может быть таким и оно будет таким». Исследование визуальных образов будущего, функционирующих сто и больше лет назад, имеет такое преимущество, как проверку образов временем. Из множества изображений, имевших место в прошлом, до нас доходят наиболее репрезентативные, востребованные, а значит — наиболее соответствующие коллективному сознанию. Именно в таких — не оригинальных, массовых, тиражируемых образах наиболее полно находит место подразумеваемый референт будущего, ожидания, разделяемые большими группами людей. В статье мы обратили внимание на присутствие в визуальных образах будущего ряда устойчивых тем, что, наш взгляд, говорит о том, что при визуализации будущего большое место занимают архетипические образы, обеспечивающие узнаваемость картин будущего.

Само понятие «образ будущего», используемое нами для обозначения коллективных целостных представлений о социальных возможностях, предполагает определенное видение перспективы. Целостность и достоверность образа будущего является одной из его важнейших характеристик, обуславливая узнаваемость будущего, соотносимость его с личными социальными ожиданиями.

Список литературы

1. Ищенко Е.Н. «Визуальный поворот» в современной культуре: опыт философской рефлексии // Вестник ВГУ. Серия Философия. 2016. №2. С. 16–27.
2. Петровская Е.В. Теория образа. М.: РГГУ, 2010. 281 с.
3. Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992. 63 с.
4. Сонтаг С. Против интерпретации и другие эссе / С. Сонтаг. М.: АдМаргинем Пресс, 2014. 352 с.
5. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / Р. Барт; пер. с фр., послесл. и коммент. М. Рыклина. М.: ООО Ад Маргинем Пресс, 2011. 272 с.
6. Баль М. Визуальный эссенциализм и объект визуальных исследований / М. Баль // Логос. 2012. № 1 (85).
7. Mitchell W. J. T. The Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1994.
8. Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков / Р. Рехт. М.: Издат. дом Высш. Шк. экономики, 2014. 352 с.
9. Zheltikova I., Khokhlova E. The Image of the Future of Contemporary Russia // Journal of Futures Studies, 2019, (in press) <https://jfsdigital.org/the-image-of-the-future-of-contemporary-russia/>

Кузнецова Татьяна Викторовна

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
89163805403@mail.ru

«ТВОРЧЕСКИЙ ПРОФИЛЬ» НАРОДА: ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ

«Творческий профиль» народа: проблемы национальной специфики — привычные термины, при помощи которых до сих пор описывались процессы в обществе, в том числе и классическое понятие социальных явлений. В статье освещаются познавательные и эстетические функции понятия народность искусства как функциональное явление современной культуры. На философско-эстетическом осмыслении идеи народности искусства анализируются его формы и жанры, а также эволюция различных и социокультурных контекстов.

Ключевые слова: народное искусство, современная культура, эстетические функции, культурный синтез, художественная традиция, творческий профиль, национальная специфика, народ.

Kuznetsova Tatiana Viktorovna

Lomonosov Moscow State University
89163805403@mail.ru

**«CREATIVE PROFILE» OF THE PEOPLE:
PROBLEMS OF NATIONAL SPECIFICITY**

“Creative profile” of the people: the problems of national specificity—the usual terms by which until now described the processes in society, including the classical concept of social phenomena. The article highlights the cognitive and aesthetic functions of the concept of folk art as a functional phenomenon of modern culture. The philosophical and aesthetic understanding of the idea of the nationality of art analyzes its forms and genres, as well as the evolution of various socio-cultural contexts.

Key words: folk art, modern culture, aesthetic functions, cultural synthesis, artistic tradition, creative profile, national characteristics, people.

Понять «творческий профиль» народа и выявить их реальные (а не иллюзорные) функции и попытаться понять, какие идеи, на протяжении долгого времени владевшие умами человечества, сохраняют свое значение в будущем, какие продолжают свое историческое бытие, но уже в новой роли и с новым функциональным наполнением, а какие останутся лишь в архивах человеческой мысли.

Если «народ» есть продукт процесса модернизации (а предварительный анализ показывает, что это действительно так), то формирование, утверждение и развитие подхода, требующего рассматривать культуру с точки зрения меры ее народности, надо понимать как ответ на потребности общества, втягивающегося в данный процесс и проходящего через различные его фазы. Попытаемся выявить то новое, что они внесли в эстетический дискурс, сопоставив их смысл и содержательные связи с теми способами оценивать искусство и говорить об искусстве, которое преобладали до их появления в системе эстетических идей и понятий.

Проблема «народного» и связанные с этой проблемой понятия вошли в состав понятий и проблем эстетической мысли относительно недавно. Формирование того круга идей, в рамках которого шло их становление, почти совпадает по времени с периодом утверждения тех форм общения и социальных связей, которые определяют исторический вектор Нового времени и отличают общество Нового и отчасти Новейшего времени от традиционных обществ предшествующих эпох.

Сквозь призму проблемы народности видовые особенности породившего ее общества, его место в процессе всемирной истории проявляется в силу этого значительно яснее и определеннее, чем через анализ универсальных категорий культуры. Даже если речь идет о том специфическом содержании, которое последние приобретают в той исторической ситуации и под влиянием тех же социокультурных факторов, которые способствовали рождению идеи народности.

Народное искусство выступает в системе современной культуры как явление сугубо функциональное. Правда, некоторые традиционные присущие ему функции ныне утрачены.

Каждый человек и народ хочет оставаться тем, что он есть, сохраняя традиции национального искусства. При этом парадигма народности искусства в актах этнического самоопределения вступает в противоречие с процессами изменяющегося, глобализирующегося, цивилизованно-культурного пространства. Проблема заключается в том, чтобы уметь найти общечеловеческое разнообразных этнокультурных творениях.

В методологическом плане эстетические и культурологические работы, ориентированные на реконструкцию «подлинной» («аутентичной») народности искусства всегда были комплексными и тяготели к принципу системности. Это предполагает специфические подходы и способы обобщения, при котором анализ поэтики народного творчества и конкретная фактология жизненных зарисовок, собранных в ходе полевых исследования или изучения постановки дела в центрах народных художественных промыслов, интегрируется в социологические и социокультурные модели. При этом акцент делается на способах функционирования и среде бытования народного искусства. Сама народность («народное») становится в этом контексте как бы функцией, способом социальной организации художественного производства как особой отрасли духовного производства вообще. Народное искусство привержено канону и традиции, тогда как индивидуализированное искусство постоянно стремится к «новому видению» мира, эстетически утверждает себя через ломку традиции. В силу этого для народного искусства характерна особая устойчивость преемственных связей, выражающих собой закрепленный традицией коллективный исторический опыт, связанный с комплексом локальных черт культуры.

Выделить народное искусство среди других художественных потоков, представить его как исторически развертывающуюся во времени ряд явлений, имеющих собственную логику и закономерность развития.

Народное искусство, с этой точки зрения, не статично, а динамично, хотя в отличие от «ученого» искусства профессионалов, инновация как таковая не входит в число его творческих задач и в эстетическом самосознании не выступает как ценность. Изменения в народном искусстве не столь разительны. Для того, чтобы их заметить, необходимо проследить народные художественные традиции на достаточно длительных отрезках времени. Тем не менее, они очевидны. Народное искусство существует в изменяющейся среде, самоизменяясь, но оставаясь, в сущности, неизменным. Меняются стиль, функции, приемы, отдельные элементы содержания. Однако в этом неторопливом потоке изменений просматриваются фундаментальные инварианты, позволяющие говорить о народном искусстве как таковом. В целом комплекс этих инвариантов можно представить как особое отношение индивида к социально-исторической общности (в народном искусстве художник как бы «растворяет» свое субъективное восприятие в коллективном самосознании народа, тогда как в профессиональном — «ученом» искусстве — общее как бы само «отыскивается» через личное).

Коммуникативная функция особенно актуальна ныне. Ведь в народном творчестве запечатлелась душа народа, оно чрезвычайно образно и ярко представляет его психологию и характер, способствуя тем самым взаимопониманию. Столь же устойчива и символическая функция народного искусства, хотя присущая ей раньше связь с народными поверьями, с мифологией, конечно, утрачивается. Символическое значение народной художественной традиции, в частности, очень велико в структуре этнического самосознания.

Таким образом, народные художественные традиции продолжают развиваться и делают жизнь людей красивее, разнообразнее, ярче. Искусство, лишенное национального своеобразия, оторванное от традиций широких масс, может быть достоянием какого-либо весьма узкого общественного слоя.

Главное — это то, что сам народ не утратил непосредственную и живую потребность в своем традиционном искусстве. Вместе с тем, исследования искусствоведов, социологов, этнографов, проведенные

в последние годы, свидетельствуют о том, что увлечение народным искусством отнюдь не мода, которая скоро пройдет.

Интенсивная урбанизация резко изменила сознание и культуру населения, образ его жизни, способ организации свободного времени. Казалось бы, в результате такой коренной ломки образа жизни и форм культуры, к которым было приспособлено народное творчество, оно должно было исчезнуть из активного культурного обихода. Но этого не произошло.

В условиях выравнивания культурного уровня народов нашей страны, в условиях глобализации процесс взаимного влияния затрагивает все слои культуры.

В современной художественной культуре можно выделить две основные формы существования традиций народного творчества. Это, с одной стороны, его собственная среда, а с другой — сфера искусства, создаваемого профессиональной художественной интеллигенцией, активно использующей восходящие к народно-фольклорной традиции элементы в качестве материала для творческого переосмысления и обработки.

Эстетически полноценное включение народных мотивов в контекст профессионального искусства представляет собой серьезную проблему. Она требует активного отношения к перерабатываемому художником материалу народного творчества. Каждый из народных мотивов должен быть функционально оправдан и увязан с другими компонентами произведения, он должен получить эстетически значимую роль в общей структуре и стать органическим средством раскрытия идейно-эстетических задач произведения. Только такое использование народно-фольклорных традиций может способствовать формированию и развитию подлинно национального современного искусства. В противном случае оно превращается в стилизацию, лишенную глубокого содержания.

Современные процессы развития национальных культур оказывают существенное влияние на народное художественное творчество и в исконной сфере его бытования. Фактически здесь также можно говорить об эстетическом переосмыслении и активной переработке национального фольклора и традиционного прикладного искусства. Но переосмысляются они с иной эстетической позиции, чем в «профессиональном» искусстве, — не извне, а изнутри народной традиции.

Стилистика народно-фольклорного искусства менее динамична в своем развитии, чем профессиональное творчество. Она устойчиво сохраняет мотивы и элементы, унаследованные от далекого прошлого и наоборот, современный город унифицирует быт, жилище, поведение людей, а потому особенно заметно отличается от тех художественных компонентов, которые составляют художественно-этнический фонд народов.

Поиск сбалансированного соотношения между народно-фольклорной традицией и коммерциализованным «профессиональным» искусством в контексте диалога культур представляет собой трудную эстетическую задачу. Ее решение требует не только теоретического анализа, но и творческих поисков самой художественной практики.

Действительно, присущие тому или иному народу эстетические вкусы и художественные традиции в определенной мере сыграли свою роль в качестве платформы, на которой формировалась современная художественная культура нового типа. Они образовали как бы одну из «исходных матриц» этого процесса, на которой надстраивались другие художественные пласты.

В эстетике победоносно утверждается идея народности искусства, органически включающая народное художественное творчество в сферу внимания теоретика, критика, художника.

В этих условиях, с одной стороны, наблюдается повое сближение культуры образованных слоев с культурой народной. Достаточно вспомнить в этой связи Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Глинку, Гурилева, Варламова, Алябьева, Кольцова — художников, активно использовавших народно-фольклорные мотивы в качестве исходного материала для творчества. С другой стороны, начиная с первой четверти XVIII века народное искусство также не оставалось чуждым новым, послепетровским влияниям. В него активно проникают элементы западноевропейского искусства, сюжеты, связанные с новой социальной действительностью. Широкое распространение в народном творчестве получают патриотические общенациональные мотивы, символы воинской героики, нередко заимствованные из официальных гравюр и медалей (знамена, алебарды, шпаги и т. п.), а также декоративные элементы европейского искусства (барочные вазоны, листья аканфа, различные гирлянды и т. п.).

Сближение и взаимопроникновение народно-фольклорного пласта культуры и «профессиональной», «ученой», художественной традиции — объективная и всеобщая закономерность становления нацио-

нальной культуры. Однако при всей огромной социально-исторической значимости такого рода процессов сближения и взаимообогащения различных культурных слоев говорить о единой общенародной культуре и применительно к этой эпохе нации не приходится. Национальная консолидация в условиях капиталистического строя неизбежно упиралась в социальную разобщенность, в непримиримые противоречия, которые, порой сказывались сильнее, чем чувство национальной солидарности.

Системообразующим принципом народного искусства, по мнению большинства исследователей, использовавших системный подход к его изучению, является этничность. Народное искусство как система взаимосвязанных элементов и разнообразных связей с внешней средой организуется этническим осознанием, регулирующим процессы адаптации этноса к природной среде и внешнему этнокультурному окружению в меняющихся исторических социально-экономических условиях. В этом смысле его следует рассматривать как акт этнического самоопределения народа.

На современном этапе жизнь социума визуализируется на всех уровнях, включая социальные сети Интернета, государственные институты транслируют имиджи и бренды. Сегодня политика неразрывно слилась с технологиями mass media, СМИ и рекламой. По законам народного мирозерцания, к примеру, в частушки вдруг возникает «пальто из журнала «Бурда Моден», а в сценарии фольклорного праздника наряду с матрешками и Петрушкой вдруг появилась кукла Барби с комично выразительными осколочками комичной речи, они вовсе не выпадают из рамок того явления, которое М. Бахтин назвал «народно смеховой культурой». Если, конечно, все сделано со вкусом и верным чувством собственных эстетических принципов. Социальный запрос на народность не исчез, но изменил свой характер и как будто переместился в иную социо-культурную плоскость. Ярким примером может служить коллектив «Бурановские бабушки». Обаятельных пенсионерок в национальных костюмах, занявших одно из призовых мест на «Евровидении», полюбила вся Европа, Россия и Москва.

Произведение народного искусства не воспринимается ни как изолированный от повседневности предмет любования, ни как «отражение» отгружающей действительности. Это — жизнестроительное искусство, оно существует вне потока жизни, а внутри него, как некая составная часть интегральной деятельности человека, образуя одновременно и ее

предметную среду, и встроенную в нее совокупность символов, «материализующих», «выносящих вовне» внутренний мир человека.

«Культура, — пишет Лихачёв, — это огромное целостное явление, которое делает людей, населяющих определенное пространство, из просто населения народом, нацией <...> Культура — это святыня народа, святыня нации» [1].

Обращаясь к истории, мы видим пример всех великих голландцев, именно под влиянием «законного чувства национальной гордости» Рембрандт писал свой «Ночной дозор», а Ван Дейк — свои лучшие портреты. Даже изображение крестьянских попок, веселых проделок и шуток у голландцев тоже проникнуты национальной гордостью, радостным чувством свободы и разгула. Законная радость наслаждения, проникающая даже в жанровое изображения животных и проявляющаяся в них как сытость и удовлетворенность, свежесть переживания и живость в схватывании деталей проявляет собой, по Гегелю, «высшую душу» [2] голландских картин. Круг элементов, из которых синтезировано все это многообразие, за последние годы расширился. Да и степень творческой раскованности, выведенных в теоретических дискуссиях, сегодня возросла. Думается, что основное значение в этой меняющейся эстетической ситуации приобретает творчески импровизационная стихия коллективного самовыражения, которое отождествляет себя с народной позиции, с народом как субъектом, сохраняющим эстетическую, а во многих случаях еще и нравственную дистанцию по отношению к академическому художнику, к современному шоумену, ученому-фольклористу, какие бы элементы и приемы художественного языка он не использовал.

Способность и вместе с тем желание сохранить народное искусство есть условие самосохранения народа как этнической общности, носителя неповторимого культурного генотипа и духовных традиций.

На основании системного подхода устанавливается четкая зависимость между общим строем культуры, структурой народного искусства и его функциями. Между народным искусством и «ученой» культурой существует определенное разделение задач, которое зависит от конкретной исторической ситуации и в различных условиях складывается по-разному. В частности, в рамках современной культуры специфическая роль народного искусства состоит в том, что оно представляет историческую память народа и его культурный генотип, воплощает в себе непрерывность его развития. Профессионально-худож-

жественное искусство не заменяет народное, а составляет вместе с ним две части единого целого, каждая из которых живет по своим законам, но вместе с тем дополняет другую. Поэтому механизм развития современной культуры может быть осмыслен как их диалектическое взаимодействие, не исключающее противоречий и взаимопереходов, но предполагающее при этом неразрывное единство. Национальное самосознание народов не исчезает, а лишь приобретает новые формы и заставляет по-новому взглянуть на, казалось бы, уже изученные и всесторонне истолкованные события ретроспективного исторического ряда, необходимо учитывать структуру России и композицию разных этносов как культуру в рамках единой цивилизации государства.

По словам президента России В. В. Путина, сегодня страны Запада столкнулись с «кризисом... модели “национального государства” — государства, исторически строившегося исключительно на основе этнической идентичности... При всей внешней схожести ситуация у нас — принципиально иная... Россия возникла и веками развивалась как многонациональное государство... Великая миссия русских — объединять, скреплять цивилизацию. Языком, культурой, “всемирной отзывчивостью”, по определению Федора Достоевского, скреплять русских армян, русских азербайджанцев, русских немцев, русских татар... Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности. Это тот культурный код, который подвергся в последние годы серьезным испытаниям, который пытались и пытаются взломать. И тем не менее он, безусловно, сохранился. Вместе с тем его надо питать, укреплять и беречь». Необходимо учитывать структуру России и композицию разных этносов как культуру в рамках единой цивилизации государства [3].

Список литературы

1. Гусейнов А.А., Запесоцкий А.С. Культурология Дмитрий Лихачева: комментарии к книге Д.С. Лихачева «Избранные труды по русской и мировой культуре». СПб., 2006. С. 22–31.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 4. С. 179.
3. Путин В.В. Россия: национальный вопрос / [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://putin2012.ru/#article-1>.

Манакова Марина Вячеславовна

Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт (филиал)
Российского государственного профессионально-педагогического университета
manakova-marina@mail.ru

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СУБЪЕКТНОСТИ СТУДЕНТОВ
В ПЕРИОД ОБУЧЕНИЯ В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ВУЗЕ**

В статье автор рассматривает теоретические подходы к субъектности как свойству личности студентов педагогических вузов, а также педагогические условия для ее проявления и развития. Важнейшим психологическим условием становления субъектности студента высшего педагогического учебного заведения является выявление инвариантных и вариативных субъектных компонентов личности, определяющих динамику развития профессионально значимых личностных качеств будущего педагога.

Ключевые слова: педагогический вуз, субъектность студентов, субъектная позиция, компоненты педагогической субъектности, аспекты становления субъектности студента.

Manakova Marina Vyacheslavovna

Nizhny Tagil State Social-Pedagogical Institute (branch)
of the Russian State Vocational Pedagogical University
manakova-marina@mail.ru

**PSYCHOLOGICAL FEATURES OF THE SUBJECTIVITY OF STUDENTS
IN THE PERIOD OF STUDY IN A PEDAGOGICAL UNIVERSITY**

In the article the author considers theoretical approaches to subjectivity as the identity of students of pedagogical universities and pedagogical conditions for its manifestation and development. The most important psychological condition for the formation of the subjectivity of the student of higher educational institutions is the identification of invariant and variable components of the subjective of the individual, determining the dynamics of development of professionally significant personal qualities of the teacher.

Key words: teaching institution, the subjectivity of students, subject position, components of pedagogical subjectivity, aspects of the formation of the subjectivity of the student subject.

В современных условиях подготовка специалистов с высоким уровнем профессионализма и разностороннего личностного развития, способных к непрерывному самосовершенствованию, постоянному

пополнению и расширению спектра своих знаний и умений, т. е. способных учиться всю жизнь, является одной из центральных задач вузов.

В настоящее время не вызывает сомнения тот факт, что в основе профессионального развития должен быть принцип саморазвития и творческой самореализации. Конкурентоспособность специалистов предполагает наличие четких и ясных жизненных целей, высокой работоспособности, целеустремленности, решительности, самообладания, инициативности, самостоятельности, творческого отношения к деятельности, способности принимать ответственные решения, стремления к сотрудничеству, общительности и др. В формировании таких качеств должен быть заинтересован, прежде всего, сам студент как субъект своего профессионального развития.

В соответствии с основными положениями субъектно-деятельностной теории формирование личности студента вуза рассматривается нами как непрерывный процесс саморазвития, прежде всего, субъектных качеств, необходимых профессионалу для выполнения функциональных обязанностей. Данное положение предполагает проявление студентом вуза как субъектом учебно-профессиональной деятельности индивидуализированной активности, когда он сам «творит учение» и «делает самого себя». При этом стирается грань между процессами обучения и воспитания, обучение становится все более личностно ориентированным действием субъекта учебно-профессиональной деятельности.

В своих работах Ф. Г. Мухаметзянова, характеризуя степень проявления студентом себя как субъекта учебно-профессиональной деятельности, рассматривает понятие «учебно-профессиональная субъектность». Автор определяет «учебно-профессиональную субъектность студента вуза как «сдвиг» в поведении в процессе учебно-профессиональной подготовки в вузе, в учебно-профессиональных действиях, в формировании компетенций, им самим же активированный и самостоятельно выстроенный» [6, с. 48]. При этом она отмечает, что феномен учебно-профессиональной субъектности студента заключается в невозможности измерить его количественно, но возможности измерить качественно. «Учебно-профессиональная субъектность студента начинает проявляться каждый раз тогда, когда студент «включает» в своем развитии такие механизмы «самости», как саморазвитие, самостоятельность, самодеятельность, самовоспитание, самоактуализация, самореализация, самопрезентация, самоотверженность,

самоотдача и пр., т. е. все, что связано с «само-», — инициатива, над-ситуативная активность, креативность, ответственность и т. п.» [6, с. 50]. Студент как субъект учебно-профессиональной деятельности должен быть готов самостоятельно инициировать и осуществлять практическую деятельность, общение, познание и другие виды человеческой активности (нравственной, свободной, творческой), добиваясь высоких результатов. Способность человека превращать собственную жизнедеятельность в предмет практического преобразования позволяет ему быть действительным субъектом (автором) собственной жизни.

Студент в процессе учебно-профессиональной деятельности вступает в активное отношение к своему социальному опыту, к своим потенциальным мотивам, побуждениям, к особенностям своего характера, способностям и продуктам своей деятельности. В этом случае субъектность студента выражается в распределении самого себя в процессе научения. В рамках теории социального научения, разработанной Д. Роттером, субъект образовательной деятельности рассматривается как носитель активности, добивающийся своих целей и создающий стратегию поведения в течение всей жизни.

Анализ работ по проблеме становления и развития личности студента вуза как субъекта учебно-профессиональной деятельности показывает, что эта проблема становится актуальной для психологических и педагогических исследований не столько в контексте формирования личности, сколько в изучении вопросов создания педагогических условий для ее проявления и развития. В этом контексте востребованы размышления С. Л. Рубинштейна о том, что «субъект, в своих деяниях, в актах своей творческой самостоятельности не только обнаруживается и проявляется, он в них создается и определяется» [8, с. 320]. Образовательная деятельность в вузе, построенная на предоставлении студенту возможности сотрудничества, определяет процесс его саморазвития. Личность студента вуза по отношению к себе может выступать одновременно и субъектом, и объектом изменений, особенно на начальном этапе профессиональной подготовки. Однако необходимая степень самостоятельности и инициативности происходит лишь при переходе студента из объектной в субъектную позицию.

В работах С. Л. Рубинштейна отмечается, что к признакам, характеризующим проявление студента как субъекта учебно-профес-

сиональной деятельности относится саморазвитие личности [8, с. 189]. К такому пониманию развития А. В. Брушлинский добавляет ее целостность и активность [3, с. 8], а К. А. Абульханова-Славская — инициативность и ответственность [1, с. 178]. Ряд авторов рассматривают феномен субъектности в целостности деятельности, общения, самосознания и бытия, т. е. как динамичное начало, становящееся и исчезающее, не существующее вне самого взаимодействия (деятельностного, межличностного, социального). В качестве черты, определяющей человеческую сущность, выделяют субъектную активность, осознанную, свободную, дающую человеку возможность распоряжаться своей жизнью и судьбой. При этом творческая сила субъекта делает каждого автором собственной жизни, позволяет личности самоопределяться, вырабатывать свои собственные ценности и установки по отношению к миру [1, с. 264].

Понятие студента как субъекта учебно-профессиональной деятельности подразумевает целенаправленное использование им своих психических и личностных возможностей, способностей для разрешения жизненных проблем, для общения, для развития профессионально значимых личностных качеств.

При дифференциации критериев развития студента вуза как субъекта учебно-профессиональной деятельности на первом плане находятся параметры, которые были исследованы в школе С. Л. Рубинштейна: возникновение способности личности отражать мир в качестве познаваемого объекта (активность); степень овладения различными видами деятельности психической активности (самостоятельность); характер связи между личностными структурами и особенностями познавательных процессов (самоуправление); степень психологической дифференциации (социальная направленность); особенности взаимосвязи познавательной и аффективной сфер личности (рефлексия) [8, с. 412]. Проявление этих критериев невозможно без умения формировать цели-задачи, самостоятельности, конструктивной самодетельности, эмпатии, стремления к социально ориентированной активности.

Важно отметить, что интеллектуальному и личностному саморазвитию студентов вуза в процессе образовательной деятельности способствует рефлексия, так как она облегчает определение жизненных стратегий, проявление «самости» на основе изучения своих актуальных и потенциальных возможностей.

С. С. Кашлев рассматривает *субъектность студента* как «состояние личностного и профессионального развития, выражающееся в его способности успешно адаптироваться в постоянно изменяющуюся образовательную, социокультурную ситуацию, его потребность в проявлении активности, самостоятельности в организации взаимодействия с преподавателем, продуктивного педагогического взаимодействия, в осознании им ответственности за создание условий своего развития [4, с. 23].

Н. П. Клушина отмечает, что наиболее эффективным способом развития студенческой субъектности является *интерактивное обучение*, при котором преподаватель выполняет функцию консультанта в работе, одного из источников информации. Центральное место в его деятельности занимает не только отдельный студент, а группа взаимодействующих студентов, которые стимулируют и активизируют друг друга. При применении интерактивных методов сильнее всего действует на интеллектуальную активность дух соревновательности, который проявляется, когда люди коллективно ищут истину [5, с. 95].

По мнению исследователя, *образовательное пространство вуза* станет *фактором становления субъектности студента*, если: ориентировано на личностно-профессиональное становление будущего специалиста; в качестве ориентиров становления субъектности выступают личностные смыслы получаемых знаний, восхождение к личностным и профессиональным ценностям и поиск вариантов субъектной реализации ценностей; создает условия для реализации сущностных потребностей личности в познании и понимании мира и себя, самореализации, самосозидании, рефлексии, способствует восхождению к смысложизненным ценностям; происходит приобщение студента к научным школам в результате его ценностно-смыслового взаимодействия с преподавателями [5, с. 183].

По мнению Т. А. Ольховской *средством развития субъектности студента* вуза является *индивидуальный образовательный маршрут*, который представляет вариативный, основанный на личностных смыслах и ценностях, потребностях и мотивах, путь достижения заданных требованиями образования, результатов. *Образовательный маршрут есть способ организации деятельности студента в образовательном пространстве вуза*. Индивидуальный образовательный маршрут дает студенту возможность субъектной реализации в заданных образовательных условиях и предполагает в той же мере свободу,

в какой и ответственность за достижение образовательных результатов [7, с. 174].

А. В. Белошицкий, И. Ф. Бережная выделяет три аспекта становления субъектности студентов в образовательном процессе вуза [2, с. 62].

— *Социально-профессиональный*: идентификация с социокультурным и профессиональным окружением, принятие его ценностей, осмысление социального и профессионального значения обучения как инструмента, способствующего усвоению общественного опыта, норм, правил, традиций.

— *Индивидуально-ценностный*: раскрытие и развертывание «самости» студента в деятельности, его содержательно-результативных и процессуально-динамических характеристик.

— *Операционально-деятельностный*: достижение гармоничного сочетания социально-профессионального и индивидуально-ценностного, синхронизация педагогической деятельности преподавателя и личностно-профессионального развития студентов через совокупность способов, форм организации их взаимодействия.

Таким образом, становление субъектности студентов представляет собой процесс и результат возрастания их самоорганизации, самоутверждения и самореализации в социокультурной, профессиональной среде вуза. В соответствии с этим образовательный процесс рассматривается как средство и условие субъектного преобразования его участников (студентов и преподавателей) в едином пространстве взаимодействия.

Становление субъектности студента в образовательном процессе вуза представляется как взаимодействие двух развернутых во времени процессов: внутренне детерминированного личностно-профессионального развития (самодвижения, в котором порождаются и реализуются потребности, мотивы, цели, задачи) и внешнего, по отношению к личности студента, обучения. Идея становления субъектности студента в образовательном процессе вуза заключается в том, что обучающийся рассматривается как носитель активности, индивидуального, субъектного опыта, он стремится к раскрытию, реализации и развертыванию своих внутренних потенциалов (гносеологического, аксиологического, коммуникативного, творческого).

Как утверждает В. А. Якунин [9, с. 76], личностно-профессиональное развитие студентов в вузе может быть представлено последовательностью стадий: адаптации к условиям вуза, принятия нового

социального статуса; идентификации с требованиями учебной, учебно-профессиональной деятельности; самореализации в образовательном процессе; самопроектирования профессионального становления.

На первой стадии доминирует активное приспособление студентов к новым условиям, освоение требований вуза, своих функций, обязанностей и прав. Вторая стадия направлена на активное освоение и квалифицированное выполнение студентом своей социальной роли и предполагает подготовку к предстоящей специализации, сознательное руководство собственной деятельностью и поведением на основе осознанных мотивов и целей. Третья стадия заключается в целенаправленном формировании личностных качеств, профессиональных умений. При этом обеспечивается во всех видах деятельности взаимосвязь и соединение мотивов и целей, внутренних

интенций с внешним педагогическим влиянием. Возрастает самодетерминация и осознанная саморегуляция в различных видах деятельности. Сущность четвертой стадии состоит в проявлении субъектности студента, который осуществляет самостоятельное, целеустремленное преобразование исходных способностей и личностных свойств в социально и профессионально значимые качества; реализует возможности достижения определенного уровня квалификации и разностороннего личностного развития в условиях вуза, необходимых для успешного выполнения предстоящей профессиональной деятельности.

Стадии личностно-профессионального развития студентов преемственны по своей сути.

Субъектность будущего специалиста предполагает способность входить в активную исследовательскую позицию по отношению к собственной профессиональной деятельности, к себе самому с целью критического анализа, оценки эффективности развития своей личности и личности другого; индивидуальной стратегии и тактики в построении собственного жизненного и профессионального пути. Субъектность выступает в качестве личностного образования, обеспечивающего способность студента ориентироваться и осуществлять выбор в быстро изменяющихся и противоречивых условиях профессионального бытия.

К результатам становления субъектности в процессе вузовского обучения можно отнести: ориентацию выпускников на личностное

и профессиональное жизнестроительство, культуру самопознания, саморазвития, самовоспитания, самосовершенствование; направленность студентов на личностную самореализацию в реальной профессиональной деятельности, развитие субъектной позиции по отношению к учебно-профессиональному труду, выработку индивидуально-личностных стратегий и тактик собственной жизнедеятельности.

Развиваясь как субъекты образования, студенты в большей степени осознают смысл и значение своей познавательной деятельности и будущей профессиональной деятельности, что стимулирует процессы саморазвития и волевой регуляции, развивает способность принимать самостоятельные решения в сложных профессиональных и жизненных ситуациях.

Итак, рассмотрение профессионализма с позиции становления субъектности студентов дало возможность выделить следующие *субъектные профессиональные качества*: способность адаптироваться к изменяющимся условиям, самоорганизация, самостоятельность в деятельности, способность к сотрудничеству, способность брать на себя ответственность. Это позволяет рассматривать формирование компонентов субъектности у студентов как предпосылку успешности будущей профессиональной деятельности.

Таким образом, направленность студентов на освоение своей будущей профессии способствует развитию у них таких *сущностных субъектных характеристик*, как высокая адаптивность, личностная ответственность, самоорганизация и саморегуляция деятельности, познавательная и творческая активность, позитивное отношение к себе и другим и др.

Особое значение становление субъектности студента имеет для педагогического образования, потому что в будущей профессиональной деятельности выпускник сможет проектировать педагогический процесс по аналогии с вузовским диалогическим взаимодействием педагога и обучающегося.

Основная трудность педагогической деятельности кроется в том, что человек, занимающийся ею, становится главным «орудием» своего же труда. В связи с этим интегральной целью современного педагогического образования является личность педагогического работника как субъекта профессиональной деятельности, как «автора» своих мыслей, оценок, ориентации поступков, без чего он не может выступать в функции организатора соответствующей

лично-развивающей ситуации для других. Педагогическими условиями становления субъектности студента педагогического вуза, по мнению ученого, являются: модельно-предметное построение процессов развития профессионально значимых личностных качеств педагога; проектирование условий для проявления и развития этих качеств; усвоения знаний на основе решения профессиональных задач.

Важнейшим педагогическим условием становления субъектности студента педагогического вуза является учет неоднородности проявления профессионально значимых личностных качеств педагога: на первом курсе обучения у студентов педвуза преобладает педагогическое целеполагание; на втором курсе — педагогическое мышление; на третьем — педагогическая направленность; на четвертом — педагогическая рефлексия; на пятом — педагогический такт.

Инвариантными компонентами являются: нейродинамические и психодинамические свойства интегральной индивидуальности; психотипы; социальный интеллект как показатель социальной адаптации, ценностные ориентации и отношения личности. Вариативными компонентами выступают: способность к самоуправлению; креативность как способность к творчеству; педагогическая направленность; локус контроля; эмпатийные тенденции личности.

Список литературы

1. Абульханова-Славская К.А. Рубинштейновская категория субъекта и ее различные методологические значения / Психология индивидуального и группового субъекта / Под. Ред. А. В. Брушлинского, М. И. Воловиковой. М.: ПЕРСЭ, 2002. — 299 с.

2. Белошицкий А.В., Бережная И.Ф. Становление субъектности студентов в образовательном процессе вуза / А. В. Белошицкий, И. Ф. Бережная // Педагогика. — М., 2006. — № 5. — С. 60–66.

3. Брушлинский В.А. Психология субъекта // Психологический журнал, 2003. — №2. — С. 7–14.

4. Кашлев С.С., Глазачев С.Н., Соколова Н.И. Субъектность как профессиональная компетентность педагога. Материалы круглого стола «Экология человека: на пути становления гуманитарных образовательных технологий». — Вестник международной академии наук. — М., 2011. — С. 20–25.

5. Клушина Н.П. Интерактивные формы и методы обучения как условие формирования субъектности личности в образовательном процессе вуза /

Н. П. Клушина // Материалы XIII научно-технической конференции «Вузovская наука — Северо-Кавказскому региону». Том 2. Общественные науки. Ставрополь: СевКавГТУ, 2009. — 181 с.

6. Мухаметзянова Ф.Г. Субъектность студента высшего педагогического учебного заведения / Ф. Г. Мухаметзянова: дис. д-ра пед. наук: 13.00.01, 19.00.07. — Киров, 2002. — 519 с.

7. Ольховская Т.А. Становление субъектности студента университета. Оренбург, 2007. — 330 с.

8. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. — СПб: Питер, 2003. — 512 с.

9. Якунин В.А. Современные методы обучения в высшей школе: учебное пособие / В. А. Якунин. — М.: Наука, 1991. — 114 с.

Панфилова Марина Игоревна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
panfi-marina@yandex.ru

ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ РУССКОЙ ИТАЛИИ

Автор обращает внимание на особенности восприятия Италии творческой элитой Серебряного века, характерную для этой эпохи тенденцию сакрализации итальянского мифа, а также его усложнение. Итальянские впечатления становились частью творческой биографии наших соотечественников, источником опыта, формировавшего эстетические, культурологические, философские воззрения. В статье выявляется ряд наиболее существенных граней итальянской темы как темы культуры.

Ключевые слова: образ Италии в русской культуре, Серебряный век, сакрализация итальянской культуры, сущность творчества, искусство Возрождения, католическая культура.

Panfilova Marina Igorevna

St. Petersburg state University of Economics
panfi-marina@yandex.ru

IMAGES AND MEANINGS OF RUSSIAN ITALY

The author pays attention to the peculiarities of the perception of Italy by the creative elite of the Silver age, the tendency of the Italian myth sacralisation characteristic of this era, as well as its complication. Italian impressions became part of the creative biography of our compatriots, a

source of experience that formed aesthetic, cultural, philosophical views. The article reveals the most significant aspects of the Italian theme as a theme of culture.

Key words: the image of Italy in the Russian culture of the Silver age, the sanctification of Italian culture, the Italian myth, Orthodoxy and Catholicism.

Общественно-политические, церковные, культурные взаимоотношения Первого и Третьего Рима, элементом которых является и такой уникальный социокультурный феномен, как любовь творческих людей России к Италии, вызывают устойчивый интерес отечественной гуманитарной науки [1]. Исследования ученых, работающих в русле семиотической методологии и оперирующих категориями «итальянский текст», «итальянский миф», «архетипический образ Италии» (И. П. Алонцева, С. Л. Константинова, О. С. Крюкова, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян и др.) раскрывают как инвариантность русского образа Италии, так и динамику его интерпретаций, связанную с историческими событиями, переменами ценностных установок, стилей философского и художественного мышления. В них затрагиваются и особенности рецепции Италии творческой элитой Серебряного века.

Действительно, Серебряный век создает собственный образ этой прекрасной страны, своеобразие которого обусловлено его культурными идеалами, ценностными ориентирами, его атмосферой. Мы обратимся к ряду произведений, написанных под впечатлением личной встречи того или иного автора с Италией. Для каждого из них итальянские впечатления стали важным экзистенциальным переживанием, творческим импульсом, предметом для обдумывания смыслов истории, культуры, искусства, религии, собственной жизни. Ведь человек, однажды посетивший эту страну «иначе радуется, иначе грустит и иначе любит». «Итальянское путешествие должно быть одним из решительных духовных опытов» [3, с. 562], — полагал П. П. Муратов. Для него самая первая поездка в страну в 1908 г. стала началом страстного увлечения итальянской культурой и поворотным моментом творческой биографии, превратившим начинающего сотрудника «Аполлона» и «Золотого руна» в профессионального исследователя итальянского, а затем византийского и древнерусского искусства. Интересно отметить, что на рубеже XIX–XX вв. Италия влекла к себе не только представителей творческой элиты. В 1909 г. графиня В. Н. Бобринская

создала благотворительный фонд, организовывавший экскурсии в страну для земских учителей и врачей, считая, что такие путешествия необходимы для полноценного просвещения. Благодаря профессору И. М. Гревсу, разработавшему экскурсионный метод изучения истории, они получили широкую популярность и у студенческой молодежи.

«Русская тоска по Италии — творческая тоска, тоска по вольной избыточности сил, по солнечной радости, по самоценной красоте. ...От всего трудного и мучительного стремимся мы в Италию подышать вольным творческим воздухом» [2, с. 368–369], — писал Н. А. Бердяев. Это было хорошо известно еще Баратынскому, Жуковскому, Гоголю, Тургеневу, однако вдвойне — современникам Бердяева. Для одержимого эстетизмом Серебряного века Италия — это, прежде всего, священная земля творчества и красоты, на которой осуществилась мечта об искусстве, просветляющем жизнь и преображающем человека.

Именно такой предстает она в книге П. П. Муратова «Образы Италии». Венецианская лагуна (маршрут путешественников того времени начинался и завершался в Венеции) символизирует здесь границу, отделяющую профанную территорию от сакральной. Ее вода — это «летейские воды», за которыми лежит «страна молитв и очарований». Книга путевых очерков описывает путешествие духа в пространстве красоты, которое наполнено дивными ландшафтами, городами и городками, сельскими дорогами, древними руинами, колоритными фигурами политиков, художников, авантюристов и, конечно, произведениями искусства. Разные исторические эпохи, художественные стили и школы, гении и их шедевры как будто спорят о первенстве, по праву претендуя на высшую ценность. Сердце автора, однако, принадлежит столице кватроченто Флоренции, флорентийцу Боттичелли, написавшему «Рождение Венеры» — «прекраснейшую из картин, существующих на земле». Боттичелли, считавшийся в академическом искусствоведении второразрядным художником, особенно близок и дорог современному человеку. Его беспокойная душа утратила простую гармонию мира так же, как утратили ее мы. Его Мадонны покинули небо, а Венеры — землю. «... Он был одним из первых героев нового человечества, обреченного жить под равнодушным небом и на опустошенной земле ...Он первым одиноко встречал утренний туман нового и долгого дня в истории мира под единственным знаменем

чистого искусства» [3, с. 132]. В приведенной цитате — эстетическое кредо Серебряного века. Изучение истории искусства «не делает нас сведущее, но делает нас лучше. Как древняя атлетика, служит она человеческому совершенству, и бесчисленные музеи, созданные ею, могут быть понимаемы как место высокого упражнения, как наша тихая палестра» [там же, с. 486].

Поездка в Италию зимой 1911–1912 гг. стала началом философского самоопределения («периодом Бури и Натиска») для Н. А. Бердяева. Здесь родился замысел книги «Смысл творчества» и были написаны ее первые наброски. В музеях, католических храмах, на городских улицах русский философ-путешественник постигал природу творчества, его великое предназначение и его трагизм: «Творчество есть преодоление «мира» в евангельском смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему. В творческом акте человек выходит из «мира сего» и переходит в мир иной» [4, с. 165–166]. Пониманию природы творчества более всего способствовало «интуитивное вникновение» в искусство Возрождения, явившееся кульминацией творческой мощи европейского человека. Подбирая формулировки для своих интуиций, Бердяев говорит о «радостной игре сил», «шипучей энергии», «упоении свободой» ренессансного человека. Он, как и П. Муратов, различал три самостоятельные эпохи Возрождения, но оценивал их по-своему. Искусство треченто «окрашено в христианский цвет»: Джотто, Арнольфо «вскормлены и вспоены» мистикой Иоахима Флорского, идеями Данте, святостью Франциска Ассизского. Мистическая Италия раннего Возрождения «была высшей точкой всей западной истории», и в более поздних трудах философа именно она будет выступать в качестве исторического прототипа совершенной христианской культуры, сочетающей Божественную истину и творческую свободу человека. Кватроченто ярче всего выразило раздвоенность Ренессанса, в котором противоборствовали христианская трансцендентность и языческая имманентность, романтическая незавершенность и классическая завершенность. Высокое римское Возрождение, сделавшее последнее усилие осуществить идеал классического совершенства и преуспевшее в этом, положило начало упадку итальянского искусства в академизме Болонской школы, а затем в «фальшивой гримасе Барокко».

Н. Бердяев и П. Муратов, встречавшиеся в Риме, а затем и в Москве, расходятся в философских выводах из своих итальянских впе-

чтлений. Если для эстета-аполлоновца Муратова созданная художником красота, самоценна, то для религиозного философа Бердяева она есть лишь преддверие высшей Красоты грядущего преображенного мира. Искусство бессильно творить совершенную жизнь, «дальше искусства — теургия». Отсюда — его парадоксальная оценка Возрождения как неудачи, но «великой неудачи», которая есть и «последнее поучение». Искусство этой блистательной эпохи стало материалом и для более общего вывода: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача» [там же, с. 299].

Русские путешественники обратили внимание на то, о чем не прочитаешь в академических искусствоведческих трактатах, — на красоту и поэзию повседневности, на присущее рядовому итальянцу артистическое чутье. Свет высокой культуры облагораживал здесь и культуру низкую — бытовую, народную. «Прежде всего — бездна вкуса разлита во всем. Это вы замечаете, едва из прозаичной и безвкусной Австрии с ее пирожками, немками, кофе и сливками спускаетесь в Италию. Все становится прекрасно. Бог весть почему бедняк и нищая каждое дело рук своих стараются сложить в прекрасный вид, прекрасное зрелище» [5, с. 67], — заметил В. В. Розанов. П. Муратов, наблюдавший в Болонье уличное представление театра марионеток «*bugatini*», комментировал: «Публика этого бедного и наивного зрелища настроена сдержанно-весело, в ее движениях видна та благородная грация, которая свойственна только итальянской народной толпе» [3, с. 90]. Зарисовок бытовой эстетики особенно много у М. Осоргина, воплощением итальянской души для которого представлялись уличное пение и трактиры. «Римский кабачок — нечто совсем особенное, нами неизвестное. Добрый хозяин любовно содержит его в чистоте, ...украшая его чем Бог послал, — антиком ли, выкопанным из земли, или собственным семейным портретом, а то аквариумом, фонтанчиком ...» [6, с. 386–387].

Русский взгляд на Италию обнаруживал свойство, необходимое для полноценного существования всякой национальной культуры, культуры как таковой. Этот мир, уходящий корнями в греко-римскую почву, неустанно и непрерывно созидался, органически рос, передавая от эпохи к эпохе накопленные ценности. Новое не вытесняло старого, а наслаивалось на него, здесь «все это разнообразие стилей и отпечатков культур разных эпох сосуществует в той

гармонии, которую может создать только великий примиритель — время» [7, с. 267].

Об этом особенно убедительно свидетельствует Рим, правда, далеко не сразу. При первом поверхностном знакомстве вечный город многих обескураживал и разочаровывал, представляя бессвязным нагромождением глубоко противоположных по духу и стилю памятников. Вдумчивое созерцание позволило увидеть В. Ф. Эрну в Риме целых семь городов: «Рим архаический, Рим республиканский, Рим императорский, Рим средневековый, Рим ренессанса, Рим барокко и Рим современный — вросли друг в друга и образовали целое необычайной, единственной в мире сложности» [8, с. 125]. В. В. Вейдле обнаружил утверждающуюся из века в век в различных внешних обличьях одну и ту же идею — идею римского величия. Величие языческого Рима характеризуется латинским словом *res* — вещь, факт, событие. Он был нагромождением вещей — амфитеатров, рынков, казарм, гостиных дворов, бань, храмов. А также нагромождением событий: «Чего только не было: волчица, Тарпейская скала, «и ты, Брут», всеожжения, гладиаторы, триумфы; Цинциннат, Сципионы, Сулла, шествие Августа к Алтарю Мира со свитой и августейшею семьей, Нерон с его котурнами и трагической маской, Адриановы архитектурные потехи в летней резиденции близ Тибура и среди свирепых сеч вечно грустный Марк Аврелий» [9, с. 89]. Было над всем этим и небо Пантеона, да не было небес. Невидимые дховные небеса поднялись над Римом с молитвами первых христиан. Веками росло новое величие Рима как столицы христианского мира. В. Вейдле представляется глубоко символичной архитектура собора св. Петра, представляющая «древний Рим в христианском его осмыслении и просветлении». Рим с «единственной в мире наглядностью являет не противоречия и разрывы, а преодолевающее их единство» [там же, с. 90].

Людям Серебряного века было присуще глубокое «религиозное беспокойство» (Н. А. Бердяев), религиозно-философские искания, в русле которых заново осмысливались сущность язычества и христианства, природа христианской культуры, соотношение православия, католичества, протестантизма. Христианская Италия не могла не оказаться в фокусе интереса. Здесь особенно остро переживались сходство и различие религиозных традиций христианского Запада и Востока. Одних это укрепляло в верности родным свя-

тыням (В. Эрн), других вело к мысли о христианском универсализме (В. Розанов, Н. Бердяев) и даже принятию католицизма (Вяч. Иванов). Представители разных полюсов религиозно-философского сознания в полной мере оценили значение эмпирического изучения католицизма и высказались о несостоятельности отвлеченного теоретизирования, которое было характерно для западничества и славянофильства XIX века. Чтобы по-настоящему понять католицизм, надо видеть его «документы» — храмы, иконы, фрески, мозаики, папские покои, мессу, обычаи народной набожности, а для этого надо быть в Италии.

В. В. Розанов, путешествуя по Италии в апреле — мае 1901 г., сделал для себя ряд открытий, изменивших прежние представления, прежде всего — книжные представления о католицизме, сформировавшиеся под влиянием славянофильской критики и «Легенды о великом инквизиторе» Достоевского. Присматриваясь к деталям и мелочам (образ св. Франциска с младенцем на руках, изображение Агнца, похожего на обыкновенную овцу, играющие на скрипках и барабанах ангелы, купающаяся Сусанна, «тихая месса», во время которой священник и прихожане молятся молча каждый о своем и т. п.), он замечает в католицизме «теплость» и «светлость», которых не достает родному православию. Но ведь это так ценно для религии, подлинное предназначение которой, как думалось Розанову, — освящать плоть земли и человека. Встречая на улице прелатов, монахинь, семинаристов, он отмечает их особую твердую поступь, открытый и смелый взгляд, выгодно отличающие их в толпе от прочих итальянцев. Всматриваясь в лица священников, он узнает в них знакомые по римским монетам лица Тивериев, Веспасианов, Антонинов, Цезарей. «Дьявольская дисциплина» католицизма, о которой Розанов слышал еще в школе, при ближайшем знакомстве оказалась «особой дисциплиной», связанной с пониманием духовного служения как подвига. Подвиг манит героев, и поэтому лучшие силы Италии, ее талант и гений, всегда текли в католическую церковь. «Это другое Монако Европы. Туда текут деньги, сюда — таланты» [5, с. 129]. Он видит глубочайшее несходство двух христианских церквей, и дело вовсе не в догматических различиях или опресноках, о которых простой народ и не знает, в религиозном строе народной души. Мысль В. С. Соловьева о воссоединении церквей представляется ему «утопической мечтой гимназиста четвертого класса».

Однако конечный результат сопоставлений своего и чужого — признание равноценности различного. После публикации «Итальянских впечатлений» В. В. Розанова подозревали в увлечении католицизмом, а он объяснял: «Италия... “отворила двери” моего религиозного созерцания, но только отворила, а не повлекла куда-то. ... Перевалив через Альпы, я прямо изумился увиденному. А! так вот как еще можно верить, думать, молиться, созерцать — оставаясь христианином» [там же, с.233]. И еще более определенно: «Я свободный христианин, и мне везде просторно» [там же, с.234]. Путешествие сделало его не только свободным христианином, но и свободным мыслителем. Много лет спустя в «Опавших листьях» Розанов напишет: «До “Итал. Впечатл.” все было в убыток, и издавать значило разоряться. Конечно, я не имел «свободы пера» и «свободы духа» и вообще никакой свободы. Но теперь я свободно показываю кулак. ... Я печатаю, что хочу — душа моя свободна» [10, с. 390].

В. Ф. Эрн, находившийся в Италии в научной командировке от Московского университета в 1911–1912 гг., взялся за «Письма о Риме» по совету своего друга о. Павла Флоренского. Научившись со временем не замечать современного города с грохочущими трамваями и ревущими автомобилями, а также проходить, не поднимая головы, мимо безвкусных «скульптурно-архитектурных криков» барокко, философ открыл для себя «неисчерпаемый источник религиозно-эстетического наслаждения» — искусство христианского Рима, история которого насчитывает шестнадцать столетий. Он бегло перелистывает страницы истории: пышный и несколько холодный Рим высокого Возрождения; загадочный Рим раннего Возрождения с его иконами, мозаиками, чудесными монастырскими двориками, украшенными безвестными мраморщиками артели Космати; Рим старейших христианских базилик средневековья, и, наконец, Рим катакомб. Все это время «в католической религиозности потаенно хранились традиции православия». Итак, церковный раскол Востока и Запада начинается не с *filioque*, а лишь в эпоху Гуманизма. Позже эта мысль получит развитие в «Иконостасе» о. Павла Флоренского.

Три письма из четырех посвящены подземному Риму раннего христианства. Оказавшись в катакомбах, философ нашел ту часть римского наследия, которая безусловно является своей для православного человека. «Катакомбы пропитаны насквозь православными традициями. Можно испытывать затруднения лишь от обилия дока-

зательств» [8, с. 120]. Живопись, надписи, символы, свидетельствуют, что уже на заре христианской истории свершалось таинство Евхаристии, почиталась Богородица и святые мученики, возносились молитвы за усопших. Автор восхищен научным подвигом археолога Джованни Батиста де Росси, открывшего миру римские катакомбы и создавшего церковную археологию. Он с «истинным внутренним почтением» слушает в катакомбах св. Валентина его ученика профессора О. Марукки, радуясь успехам новой католической науки. Однако внимательный анализ археологических памятников, размышления о причинах гонений, об античном наследии в раннехристианском искусстве и о многом другом, — все это потом. А прежде: «Едва мы вошли во тьму катакомбы, вдруг нахлынуло чувство радостное, умиленное, благоговейное, ноги сами собой опустились, и я, в несказанном восторге, стал целовать камни и землю и плакать обильными, облегченными, освобождающими слезами. ...Я всем существом ощутил ...мир, который благодатными волнами бил в мою душу из этой массы безвестных, смиренных могил» [там же, с. 126]. Русский философ переживал то же самое «беспредельно чистое счастье», что и его собратья по вере, собиравшиеся в катакомбах в эпоху гонений. Ему становится понятен их «вольный и светлый порыв» к мученичеству, готовность пострадать за Христа.

Как же папство забыло свои святыни, оторвалось от живых корней раннего христианства? Известно, что в 1854 г. папа Пий IX, щедро финансировавший раскопки, спустился в катакомбы. Он тоже плакал и целовал надгробия. В. Эрн комментирует это событие в духе истинно славянофильском: «...Снова открылась перед католичеством возможность покаяться в своих исторических грехах, и тем вернуться к единству церковному с православным Востоком» [там же, с. 128]. Однако папу ждали дела: в Риме шла подготовка к I Ватиканскому собору, тому самому, на котором был принят догмат о папской непогрешимости. В. Эрн так и не смог увидеть иконы в ренессансных Мадоннах, в «мелодраматичных» барочных святых, посмотрев на них глазами верующего итальянца. Не смог допустить, что папа пережил в катакомбах св. Каллиста те же чувства, что он сам. Собираясь домой, он писал А. В. Ельчанинову: «...До боли жалко оставлять Италию, которой мы все еще не насытились, и оценить которую можно только долгими годами жизни и изучения ... Меня окрестили «славянофилом». Может быть, я и стану им к концу жизни. Знаю только, что почти

двухлетнее пребывание в Италии какими-то дальними и окольными путями только утвердило меня в верности родным святыням» [11, с. 195].

Образ Италии, созданный Серебряным веком, сложнее бытовавшего в XIX в. литературного архетипа. В нем появляются не свойственные прежде тревожные и мрачные черты. Причиной тому были и катастрофический характер эпохи с ее войнами и революционными потрясениями, и вторжение в жизнь Италии современной машинной цивилизации, которая «нисколько не стыдясь, празднует и здесь свои зловонные и грохочущие триумфы» (В. Вейдле). Италия нередко служила источником аллегорий и символов, знаменующих трагические коллизии современности — конфликты культуры и политики, культуры и цивилизации, культуры и варварства.

Путешествие А. А. Ахматовой и Н. С. Гумилева по Италии весной 1912 г. было омрачено ссорой, случившейся во Флоренции, но вряд ли только этим обусловлено настроение, запечатленное в стихотворении Н. Гумилева «Флоренция».

*О, сердце, ты неблагодарно!
Тебе — и розовый миндаль,
И горы, вставшие над Арно,
И запах трав, и в блеске даль.
Но, тайновидец дней минувших,
Твой взор мучительно следит
Ряды в бездонно потонувших,
Тебе завещанных обид.
Тебе нужны слова иные,
Иная, страшная пора,
Вот грозно встала Синьория
И перед нею два костра.
Один — как шкура леопарда,
Разнообразен, вечно нов.
Там гибнет «Леда» Леонардо
Средь благовоний и шелков.
Другой, зловещий и тяжелый,
Как подобранный дракон,
Шипит: «Вотще Савонаролой
Мой дом державный потрясен».
Они ликуют, эти звери,
А между них, потупя взгляд,
Изгнанник бедный, Алигьери
Стопой неспешной сходит в ад.*

Образы стихотворения — вне времени и пространства, ведь политика и культура всегда были враждебными мирами. В своем последнем публичном выступлении в Большом театре 19 октября 1965 г., посвященном Данте, А. А. Ахматова вспоминала о двух флорентийских кострах, называла запрещенные имена Гумилева и Мандельштама, для которых «суровый Алигьери», так же, как и для нее самой, был «величайшим и недостижимым Учителем». Судьба Данте схожа с судьбой всех отверженных поэтов, с судьбой самой культуры, неспешно идущей своей дорогой в безумии мира.

В XX веке Италия стала прибежищем для русских эмигрантов. Первые русские колонии появляются после 1905 г. После 1917 г. в страну устремился новый, уже более широкий и иной по социальному составу поток эмиграции. Часть русских беженцев обрела здесь вторую родину, другие задержалась лишь на время, покинув страну после прихода к власти Муссолини. Опыт эмигрантской жизни привносит в литературный образ Италии символику дома, приюта, убежища. И одновременно — чужбины.

Мотив Италии-дома присутствует в прозе М. А. Осоргина. Участник революционного движения, приговоренный к ссылке, он бежал из России в 1906 г., прожив в Италии десять лет. Как представитель Фонда графини В. Н. Бобринской он опекал и просвещал многочисленных туристов из России, в русских журналах печатались его корреспонденции, которые позже вошли в книгу «Очерки современной Италии». Он вспоминал об этом времени: «Я очень любил Италию и прилежно ее изучал, не музейную, а современную мне, живую... Города Италии были моими комнатами: Рим — рабочим кабинетом, Флоренция — библиотекой, Венеция — гостиной, Неаполь — террасой, с которой открывался такой прекрасный вид. ... Вероятно, я был счастлив, хотя и считал себя изгнанником и страдальцем» [12, с. 97–98]. М. А. Осоргин вновь оказался в Италии осенью 1923 г., чтобы принять участие в «русских лекциях», организованных секретарем Института Восточной Европы в Риме Этторе Ло Гатто. В составе делегации были Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, П. Муратов, С. Франк, Б. Зайцев. Свидание с друзьями после пережитого в России представляется Осоргину чудом (очерк «Свидание» в книге «Там, где был счастлив»), но Италия его разочаровывает. Горечью пронизаны строки: «...Времена поэзии прошли. Три этажа дантовской поэмы уже соединены подъемной машиной, и мальчик, одетый в черную рубашку с галстуком,

выкрикивает: «*Purgatorio, avanti chi scende!*» (Вперед, тот, кто спускается! — *ит.*) Я выхожу, не дожидаясь обещанного рая, куда уже поднялось достаточно европейских народов» [там же, с. 94].

Десакрализация итальянского мифа прослеживается и в творчестве П. П. Муратова. Уехав из России в 1922 г., он никак не мог смириться с положением эмигранта. Письма к друзьям говорят о тяжелом, подавленном настроении писателя. Он видит, что любимая им страна беззащитна перед натиском современной цивилизации. Этой болезненно переживаемой проблеме посвящены статьи «Антиискусство», «Искусство и народ». К ней он обращается и в очерках «Поездка в Апулию». Муратов с трудом узнает набережную Солерно, очаровавшую его пятнадцать лет назад: она совершенно изуродована многоэтажными зданиями, выстроенными на месте старинных домов. В Бари, стоя в пустом храме Св. Николая, он думает о том, что очень скоро под стук моторных лодок развеются связанные с этими местами миф о Посейдоне и легенда о святителе Николае. Апулия и Лукания с дикими ландшафтами и сохранившимся в небольших городках традиционным ритмом народной жизни представляются ему последними «минутными миражами земли обетованной». В 1928 г. П. П. Муратов перебрался в Париж, с началом второй мировой войны в Лондон, а затем в Ирландию. Итальянская тема навсегда исчезла из его литературного творчества.

Пространство самоценной красоты и свободного творчества, квинтэссенция европейкой истории, хранительница христианских святынь, убежище блуждающего духа, — вот лишь некоторые грани русского образа Италии. В годы Серебряного века итальянская тема является по существу темой культуры, которая осмысливалась на богатом материале личных переживаний и личностной увлеченности.

Список литературы

1. Россия и Италия (Вып.1–4). М.: ИВИ РАН, 1993–2000; Меднис Н. Е. Венеция в русской литературе. Новосибирск: Изд-во Новосиб.ун-та, 1999; Комолова Н.П. Италия в русской культуре Серебряного века: времена и судьбы. М.: Наука, 2005; Константинова С.Л. «Итальянский текст» русской литературы XIX–XX вв. Псков: ПГПУ, 2005; Крюкова О. С. Архетипический образ Италии в русской литературе XIX века. М.: МГУ, 2007; Гребнева М.П. Концептосфера флорентийского мифа в русской словесности. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2009; Владимирова Т.Л. Римский текст в творчестве Н.В.Гоголя.

Томск: Изд-во Томск. политех.ун-та, 2010; «Друг — зеркало для друга...»: российско-итальянские общественные и культурные связи X-XX вв. /отв. ред. И.В. Поткина. М.: ИРИ, 2013; Милано А., Талалай М. Россия-Италия. Культурные и религиозные связи в XVIII-XX века. М.: Алетейя, 2014 и др.

2. Бердяев Н.А. Чувство Италии // Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С.367–371.

3. Муратов П.П. Образы Италии. М.: Республика, 1994. 592 с.

4. Бердяев Н.А. Смысл творчества (опыт оправдания человека) // Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С.37–342.

5. Розанов В.В. Итальянские впечатления // Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1889–1913 гг. М.: Танаис, 1994. С.735 с.

6. Осоргин М.А. Сивцев вражек. М.: Панорама, 1999. 279 с.

7. Добужинский М.В. Воспоминания. М.: Наука, 1987. 552 с.

8. Эрн В. Письма о христианском Риме // Наше наследие. №2 (20). 1991. С. 117–131.

9. Вейдле В. Рим: из бесед о городах Италии // Умирание искусства. М., 2001. С. 77–108.

10. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый // В.В. Розанов В.В. Уединенное. В 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 227–418.

11. В.Ф. Эрн — А.В. Ельчанинову. 30.08.1912. Кастель Гандольфо — Старый Менглис // Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. М.: Языки русской культуры, 2011.

12. Осоргин М.А. Времена. М.: Современник, 1989. 621 с.

Петина М. А.

Самарский государственный технический университет
shloss@yandex.ru

ВРЕМЯ, ЗАПЕЧАТЛЕННОЕ В МУЗЫКЕ И СОЦИОФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ТВОРЧЕСТВА

На основании рецепции философских концептов и междисциплинарных подходов, мы попытаемся раскрыть философские основания музыки как времени в его творческом, ресурсном значении. Выявим различие между такими модальностями времени как физическое и символическое, историческое и музыкальное. Осмыслим понятие «текст» в отношении музыкального произведения. Коснемся вопроса о феноменологии восприятия и индексах / предикатах реальности, устанавливающие смысл.

Ключевые слова: музыка, время, темпоральность, квазивременная структура, автономный порядок существования, феноменология, модальности времени.

Petinova M.A.

Samara State Technical University
shloss@yandex.ru

TIME, CAPTURED IN MUSIC AND SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ISSUES OF CREATIVITY

Based on the reception of philosophical concepts and interdisciplinary approaches, we will try to reveal the philosophical foundations of music as time in its creative, resource value. Let us reveal the difference between such modalities of time as physical and symbolic, historical and musical. Let us understand the concept of “text” in relation to a musical work. Let us touch upon the question of the phenomenology of perception and the indices / predicates of reality, which establish meaning.

Keywords: music, time, temporality, quasi-time structure, autonomous order of existence, phenomenology, modalities of time.

Экспозиция

Музыка — искусство времени, его живая печать, хранящая в себе следы истории, сознания и образы, раскрывающиеся в звуке. Выступая текстом и документом истории, музыка является важным объектом культуры, позволяющим изучить не только особенности ее развития, но и составить на ее основе целостное представление о ментальных, интеллектуальных, мировоззренческих основаниях эпохи. Кроме этого, музыка как временное искусство не редко становилась примером для иллюстрации философских рассуждений о самом феномене времени [подр. см.: 1, с. 8–32]. Причина этому кроется в природе музыкального звука, эйдетическая сущность которого более близка к чистому феномену времени и, в этой связи, может стать тем уникальным опытом, в котором время переживается непосредственно.

Музыка не только процессуальна в астрономически-объективном смысле, но и обладает уникальной временной структурой, темпоральной организацией на субъективном уровне, данном в процессе исполнения, звучания и восприятия, и на объективном — как конструктивный объект, закрепленный в партитуре. Все присутствующие

модальности времени только в музыкальном произведении уже заслуживают пристального внимания.

Актуальными вопросами для философского исследования времени в данном ракурсе являются следующие: как тема времени вводится в философский дискурс, какой категориальный язык является самым емким и содержательным для отображения полноты раскрытия сущности времени, *каким образом музыка может предоставить нам уникальный опыт постижения времени*. Аналитика предшествовавшей традиции охватывает не только историю философии, но и другие исследовательские практики культуры.

Об автономном порядке существования

По мысли Арона Гурвича, «любой явленный объект отсылает к самой явленности, к своему порядку существования» [2, с. 134]. Это означает, что любой продукт художественного творчества, в данном случае, мы говорим о музыке, необходимо представлен в особом смысле и территории пространства–времени, самостоятельно вписанной и расположенной среди объектов и процессов реального мира. Онтологическая собранность структурных элементов музыкального произведения, явленного как целого, *устанавливает автономный порядок существования*, противопоставленный бесконечно протяженным контекстам повседневности, в свою очередь поддерживаемых и упорядоченных реальностью объективного времени.

Термин «порядок существования» используется нами не в плане отнесения объекта в конструкцию и последующую его каталогизацию и унификацию, подчинение единому. Напротив, данное понятие реализуется для обозначения широкого диапазона контекстуальных элементов, примыкающих к динамически изменчивому тематическому полю. Если экстраполировать данный термин к структуре *социального бытия*, то можно отметить схожие алгоритмы в любом порядке существования. Благодаря универсальной значимости организованной структуры (в данном случае, музыкального произведения), наше восприятие целиком *целостно и упорядочено*, т. е. оно исключает фрагментарность и разорванность данных, представляя событие, объект в смысловой слитности всех его элементов и частей. Так звуковые потоки не рассыпаются, а согласованно связываются в единое целое: образ, форму, даже когда неминуемо увеличиваются референции (сообщения) и «квалифицированные переживания» (А. Гурвич), образующие

различные степени расплывчатости и неопределенности. Тем не менее, *ощущение бесконечного продолжения темы, с одной стороны, и переживание релевантности данного контекста, а не какого-либо другого* (5 соната Бетховена всегда остается той же самой, узнаваемой), конституирует реальность явленного музыкального произведения в единстве и целостности. Как совершенно справедливо отметил Лосев, музыкальное высказывание мыслимо лишь в постоянном становлении, когда один звук плавно перетекает в другой, другой — в третий, и т. д., причём весь смысл музыки состоит именно в этом [3, с. 67–68].

О феноменологии восприятия и индексах / предикатах реальности, устанавливающих смысл

Но вступая в область феноменологии переживания, текст музыкального высказывания всегда *открыт для нового прочтения*. В силу перечисленного, тематическое поле непременно расширяется, и углубляется его контекстуальный горизонт. В отношении музыки, как произведения художественной, установленной экстенсивной реальности, а также вследствие попытки дать описание самих процессов его переживания в системе образов и перфектов, сознание наполняется различными индексами. К основным индексам или предикатам реальности, которые устанавливают смысловые отношения сознания с миром, Э. Гуссерль относит следующие два: *предикат реальности* (Wirklichkeitsprädikationen) и *экзистенциальный предикат* (Existenzialprädikationen). Первый фиксирует объект в системе объективной реальности (данности конкретного опуса, его фактичности). Второй, экзистенциальный, выражает модальность существования, его вероятностное *развитие* или вовсе его отмену, то есть любые допущения и установки, не связанные с миром реального, но переживаемого, вообразимого, заново осмысленного.

О референции к субъекту и перцепции времени как темпоральности

Если мы затронули вопросы референции в музыке, то следует отметить, что явление музыкального исполнения — это не только онтологическая реальность, сконструированная композитором и реализованная исполнителем. Но это и *отсылка к субъекту восприятия*, где со-бытие участников музыки — это особая хронотопическая ситуация, которая в определенном порядке удерживает смысл или модус существования всех участников события. В таком порядке существования

мы отслеживаем, измеряем, переживаем не количественный равномерный поток времени, но особое его проявление — *темпоральность*. Выхваченная из потока повседневного объективного времени, темпоральность связана со сферой человеческой перцепции. С той субъективностью, лежащей во внутреннем психическом опыте переживания времени, о парадоксальной сложности, виртуальности, о которой замечал Августин: «Я измеряю движение временем, но разве я не измеряю само время?» — вопрошал Августин [4, с. 208]. Хотя для обыденного понимания, мы включаемся во множественные темпоральные ситуации и наш опыт показывает универсальность обращения со временем, включенность времени в повседневную жизнь каждого из нас. Мы со знанием дела говорим о времени, планируем время, тратим время, ощущаем его напряженность или нехватку и т. п. Но парадокс остается актуальным и для наших размышлений: при всей амплитуде социального опыта времени, сам феномен времени ускользает от определения.

Музыка как квазиреальность

Сама материя музыки, ее квазиреальность, нередко строится на *противопоставлении с физической реальностью*. А. Ф. Лосев в своем раннем сочинении 1926 г. «Музыка как предмет логики» замечал о свойстве, демонстрируемом музыкой и раскрывающем не столько физический, но символический ее характер: «*Реальное явление музыки возможно лишь благодаря... колебаниям воздушных волн. Есть ли это физическое основание музыки её истинный и подлинный феномен? Нет, не есть.* <...> Слушая увертюру Рихарда Вагнера к «Тангейзеру», мы вовсе не думаем в это время, что вначале её звуковые волны имеют одну форму, а в конце другую, а если и думаем, то, конечно, тогда мы уже слушаем не музыку «Тангейзера», а научный физический анализ каких-то звуковых волн вообще. <...> Это... ни в коем случае не наука о музыке. Воздушные колебания не имеют никакого отношения к музыке как таковой, как не имеет никакого отношения к эстетическому впечатлению от картины... анализ химического состава тех красок, которыми живописец в данном случае воспользовался» [3, с. 37–38]. Как видно из приведенной цитаты, автор обнаруживает важное основание человеческого сознания в способности воспринимать в наборе звуковых волн, частот, амплитуд и гармоник и пр. осмысленный семиозис — музыку.

Физическое и символическое время

Тем самым, мы подошли к важному различию времени объективного, физического, астрономического от символического, организуемого человеком в одной из его культурных форм деятельности. В данном значении наша позиция подкрепляется мнением А. Ф. Лосева о том, что естествознанию философские основания времени представляются отвлеченными, т. к. в своей метафизической основе уводят от эмпирического наблюдения, а значит и от измерения времени при помощи прибора (часов). Но если вдуматься, то механизм, отмеряя время в секундах, минутах и т. д., тем самым, измеряет не время, а координаты пространства, деля его на равномерные участки, или «куски» [3, с. 237].

Если провести различия между физическим и символическим временем, на примере музыки, то они состоят в следующем. а) Время физическое анизотропно, т. е. необратимо, а время в культуре выработало различные механизмы, позволяющие «остановить мгновенье», вернуть событие, закрепить и сохранить его для человечества. Примеры можно обнаружить, начиная с традиций и обычаев, праздников и календарей, предметов искусства до современных технических приборов, запечатлевающих время на фото и видео пленке. Для музыки универсальным способом закрепления времени является текст музыкальной партитуры — код, знак, всегда открытый к воспроизводству, исполнению.

б) Время физическое энтропийно, стремится к распаду, исчезновению. А время в культуре обретает почти безграничные рамки своего существования, приближаясь к вечности, *вневременности* своего существования по свойствам актуальности, значимости символического объекта/текста для культуры. Более того, давно замечено, что текст, получивший признание в культуре вместе с тем получает и свое развитие, проявляющееся в многослойности его прочтений, увеличении его *информативности* с каждой последующей рецепцией. И если бы это было не так, то мы никогда бы не сталкивались в области исполнительской практики с проблемой аутентичности, правомерной интерпретации музыкального текста. Здесь мы солидарны с В. Рудневым, говорившим о том, что чем старше текст (любой, не только музыкальный), тем он информативнее: представьте сколько прочтений он выдержал за всю историю своего существования. И несмотря на это, текст по-прежнему открыт к новым обращениям и влечет к новым

смысловым горизонтам [7, с. 15]. Например, музыка ушедших веков, которая несмотря на слышимые свои изначальные предписания, например, барочная сюита для танцев или католическая месса для ритуальной службы в церкви, сегодня воспринимаются как образец светского, концертного, академического исполнительства, выходя, тем самым, за границы своего изначального предназначения.

В продолжение об информативности текста и проблеме интерпретации, познании

Итак, как мы смогли увидеть, текст в области художественной культуры информативнее с каждым последующим обращением к нему, восприятием и включением в социокультурный опыт. Его многослойные рецепции в исполнительской практике, интерпретации и слушания составляют информационное знако-символическое поле культуры. Обращаясь вновь к бессмертным художественным образцам, мы заново перезагружаем значимые смыслы, восстанавливая символическую связь поколений, передавая эстафету культурной памяти потомкам. Именно об этой ситуации писал М. Фуко: любое произведение — это каждый раз другое произведение [6, с. 26]. А что значит репрезентировать произведение искусства? Это воссоздавать его заново, пробуждать вновь и вновь ту реальность, которую запечатлел и закрепил художник в тексте. В этом значении интерпретатор — это «воссоздающий художник», писал Г. Зедльмайр и *его интерпретация* — это воссоздание художественного события [7, с. 135].

О сложности процесса *воссоздания* ушедшей реальности, о чистом камертоне и тончайших настройках нашего внутреннего слуха, позволяющие исполнителю «попасть» настоящему времени во вневременное, покоящееся в произведении и предстать во всей чистоте своей подлинности — в этом вся задача и труд таланта исполнителя: восстановить образ мирочувствования, умонастроение эпохи, зафиксированных в тексте. В данном смысле познание доступных нам произведений и является возможностью познания минувшей эпохи, считает Р. Ингарден [8, с. 463]. Таким образом, перед нами возникают *эпистемологические возможности*, позволяющие вопреки необратимости физического времени, обратить и вновь пережить события «давно минувших дней». Такие путешествия во времени доступны не только в области музыкального исполнительства, но и других форм культуры: фотография, кинематограф и пр.

Время как инструмент и форма эскапизма

И в продолжении данной мысли, хочется отметить, что на протяжении многих столетий развития культуры и разнообразных форм ее деятельности, человек никогда не упускал возможность сделать время своим инструментом, ресурсом для установления порядка. В таком намерении легко рассмотреть эстетическую установку на забвение объективного времени, его фатальной неустойчивости и необратимости. Временность, конечность — те формы экзистенции, за которыми прячется ужас и страх неотвратимости конца. Обратимое время в таком значении является формой эскапизма, ширмой, за которой прячется человек [9, с. 51].

Таким образом, мы в ходе рассмотрения выявили разные формы времени: объективное физическое время и время текста художественной реальности, открытое множественности прочтений, обратимое, закрепленное в партитуре. Каждое из этих двух видов времени обладает своей онтологией и характеристиками. Так физическое время анизотропно, необратимо. Художественное — обратимо, темпорально, т. е. обладает конструктивными характеристиками, спроектированными и заданными человеком. В этой связи мы делаем вывод о том, что смысл времени и многообразие культурных его форм есть *социокультурная черта, характеризующая мир человеческого бытия*. И тот факт, что благодаря сознанию, его способности из хаоса звуковых впечатлений, из шума как внемузыкальной среды создавать музыку — порядок, обладающий коммуникативным смыслом, для нас потенциально всегда означает ту фундаментальную онтологическую способность человека, которой открыта возможность формировать различные формы времени в конкретных видах социальной деятельности, в том числе, искусстве.

О соотношении исторического и музыкального времени. О гиле и меоне музыки как чистом становлении

Предшествующее различие художественного времени в искусстве и физического — важный исследовательский шаг в расследовании феномена времени. Но аналитика была бы неполной без включения в исследование выявление различий и сравнение музыкального времени и исторического. Музыкальное время как автономный культурный феномен, содержит в себе особые значимые только для него характеристики. *Что делает отличным музыкальное время от исто-*

рического? Первое, на что обратим внимание — это упразднение модусов прошлого и будущего в пользу и актуальности «пребывающего теперь», непрерывного настоящего, слитности всех его звучащих мгновений. «Здесь [в музыке] слито всё, но слито в своей какой-то *нерасчленимой* бытийственной сущности. Любой предмет — в музыке, и в то же время — никакой. *Можно переживать, но нельзя отчётливо мыслить эти предметы*», — справедливо подчёркивает Лосев [3, с. 49; курсив мой — М. П.]. Характеризуя музыкальное бытие, А. Ф. Лосев обращался к древне-греческим понятиям: *гиле, меон*¹.

«*Чистое музыкальное бытие есть бытие гилетическое. Оно — безымянно и беспредметно, неоформленно и тёмно. Оно — чистое в-себе-бытие, не явившее своего полного лика. Лик его — в близкости, во вселикости. Эйдос его, единственно явившаяся нам сущность, — в неявляемости, в неспособности выявиться. <...> Она [музыка] — сущность, стремящаяся родить свой лик. <...> Музыкальное восприятие видит *обнажённую*, ничем не прикрытую, ничем не выявленную сущность мира, в-себе-сущность во всей её нетронутой чистоте и несказанности. <...> Меон есть, стало быть, *сплошное и непрерывное, алогическое становление*, неразличимое, неопределимое...» [3, с. 53–54, 109]. Тем самым, обнаружив качественные характеристики музыки как сплошного становления, как феномена самого времени, непрерывности, мы можем перейти ко второму моменту. *Что значит «чистое становление», непрерывность настоящего момента?* Если сравнивать исторические модусы прошлого и будущего и те же самые модусы в музыке, то мы увидим, что они не идентичны. Для истории прошлое всегда экзистенциально окрашено модусами *потери, вины, утраты* и пр. И будущее для истории обращено в экзистенциале *заботы* к событию, которое готовится к свершению, утверждению. Тем самым, прошлое и будущее в историческом времени вступают между собой и с настоящим в острую полемику и борьбу. В музыке подобные столкновения невозможны в силу неразделенности всех модусов, их слитности в подлинное настоящее. По замечанию Ганса Зедльмайра, «истинное настоящее интегрирует («исцеляет») противоборствующие моменты времени в «цельное» (нерасщепленное) время. Их *несет* настоящее, и они покоятся, примеренные друг с другом — снятые*

¹ Гиле (ἴλη [hili]) — сырьё, вещество, материал. Меон (μή ὄν [mé'ón]) — неоформленное бытие, чистая потенция [3, с. 56, 120]; в буквальном смысле — не-бытие, не-сущее.

(то есть сохраненные, а не просто упраздненные) — и в своей «взаиморасположенности» предвосхищенные в нем: *во всегда существе как всегда бывшее и всегда будущее существе*» [7, с. 236]. Равнозначность и слиянность прошлого и будущего в едином настоящем позволяет говорить о некоей «несомости», вневременности музыки. И в этом случае музыка исключает в себе экзистенциальные переживания, характерные для исторического времени, снимая, тем самым прошлое и будущее как экстазы бытия и устанавливая настоящее как самоосновной феномен. В данном случае, музыка как деятельная форма культуры принадлежит к знако-символической реальности. Это выявляет и определяет особый статус художественного времени: являясь источником происхождения определенной социокультурной реальности, эпохи, он, наряду с этим, выходит в область творческой свободы, отстраняясь от объективного времени и реализуясь через авторскую конструкцию, идею. Поэтому художественное время (музыкальное в частности) — проективно, творчески реализовано автором и его свободной волей, его необходимо отличать от социально-исторического и физического времени, но для подлинного исследовательского интереса, знания истины и ее основания, произведение необходимо рассматривать в контексте всех составляющих причин и связей, которые являются побуждающими условиями к его рождению.

Взгляд и ситуация события музыки как смысловая процессуальность

В вопросе об исполнении и восприятии музыки есть важный момент, касающийся становления особой *смысловой процессуальности*. Событие, в котором происходят осмысление звуков как музыки, выкраивается *наблюдателем*, его конкретной позицией в данном месте и времени. Как справедливо замечает Мерло-Понти, «нет событий, если нет кого-то, с кем они происходят и чья конечная перспектива обосновывает их индивидуальность. Время предполагает взгляд на время» [10, с. 520].

Взгляд и ситуация события музыки — это сложное и многосоставное со-бытие исполнителя и слушателя. Именно в сопряжении сил интенсивностей участников события и рождается живое переживание произведения и вместе с ним разворачивающееся время звучания значимой музыки. В акте восприятия музыки как конкретного события, несмотря на фазы сменяющихся слуховых впечатлений, слушатель воспринимает, тем не менее произведение не частями, а целиком,

в осмысленной целостности, то есть, в едином порыве настоящего момента. И более того, для выражения и соединения всей образности в целое имеют значение не только слуховые или зрительные впечатления, но феномен выразительной тишины — прерывания звучания, которое является важным смыслообразующим элементом музыки. Речь идет о музыкальной паузе.

Феноменология времени: Кант, Мерло-Понти, Гуссерль, Молчанов

Продолжая вопрос о референции, субъекте и позиции восприятия здесь, на наш взгляд, требуется обращение к *феноменологической традиции*, т. к. именно в ней прослеживаются проблемы истоков возникновения субъективных представлений и суждений. «*Открытие феноменологии состоит как раз в том, что любой вопрос о генезисе — это вопрос о генезисе смысла*» [11, с. 173]. Поэтому музыкальное время — категория не только связана с объективным временем (основанным на движении Земли, формируемая хронологию), но это и *значимое* время, в котором осуществляется тонкое различие изменений значимости и смысла, неуловимых органами чувств. Здесь время выступает основанием ментальности, внутренней основой человеческого опыта, о которых говорил И. Кант: априорной формой чувственности. К объективному времени, в котором есть природные циклы, мера движения и пр. человеческое воображение и потребность, считает В. И. Молчанов, доформировывают, добавляют символическую сущность времени [11, с. 266]. Изначальность живой природы, телесности, а также определенные социально значимые пространства и формы деятельности, задают в субъекте интенциональные установки, связанные с формированием смысловых представлений о времени. Если исходить из установки о том, что время — не предмет, не вещь, не феномен мира, то онтологически чем оно выступает? Оно является некой модальностью, смысловой направленностью, указателем, это «своего рода транспортное средство» [11, с. 267], указывающее на определенное значение социальных пространств и процессов: от их длительности в секундах, минутах, до цикличности и периодичности функциональных систем и, наконец, через определенную смысловую протяженность, экстазис, в котором время есть смысловая форма содержания сознания.

Феноменологическая позиция позволяет развернуть область музыкального восприятия *от психологизма к когнитивным аспектам*,

выявив основания нашего познания и формирования смысла, которые укоренены в сознании. Тем самым, переживание времени музыкального произведения становится не объективным временем, но временными процессами нашего сознания. На этом основании объект нашего знания становится полем нашего присутствия и изначального опыта (Мерло-Понти) [10, с. 526], в котором субъект присваивает и усваивает событие «интенциональными линиями» (Мерло-Понти). А сам ноэзис и ноэма осуществляются через процессы удержания в сознании чувственных впечатлений — ретенция, от изначальной импрессии до ожидающих протенций (Гуссерль). Так через трансформированные воспоминания (ретенция) только что отзвучающего момента и через модифицированные ожидания новых звуковых впечатлений (протенция) осуществляется обмен, порождающийся силой нашего сознания смысловые целостности.

Парадоксы времени в музыке: конструируя время, музыка не существует во времени

Время переживания, его отличие состоит в том, что оно, если обновляться на опыте, всегда уже есть, всегда уже сейчас. Как понимать такое время? Приведем здесь два высказывания о музыке. Первое — Сартра. Вот, что он пишет по поводу звучащей симфонии: «Она существует полностью вне реального. Она имеет свое собственное время, то есть она обладает внутренним временем, которое проходит от первой ноты аллегро до последней ноты финала, но это время не есть время, следующее за другим временем, которое бы оно порождало и которое бы было «прежде» аллегро; за ним также не следует какое-то, которое наступило бы после финала. Седьмая симфония не существует во времени» [цит. по: 12, с. 88]. Второе высказывание — Лосева: «Музыкальное время есть не форма или вид протекания событий и явлений музыки, но есть самые эти события и явления в их наиболее подлинной онтологической основе» [3, с. 239].

Из этих приведенных фрагментов мы отчетливо видим, что произведение «имеет свое время», и «произведение не существует во времени». Данная противоречивая фраза требует комментария. Сартр имеет ввиду в первом случае время, созданное и сконструированное композитором и зафиксированное как указание в знаковой форме нотного текста. В нем автор указал четкие параметры метра, ритма, динамики, фразировки и мн. др., что неукоснительно требуется вос-

произвести в исполнении. Такая временная структура, естественно, абсолютна уникальна и имманентна конкретному произведению и есть нерасторжимое принадлежность ему, единое вместе с ним. Второе замечание касается отделенности, трансцендентности произведения от объективного времени, так как оно не едино с ним, то есть не разделяет с объективным хронотопическим временем его энтропийные, необратимые качества. Цитата Лосева говорит о том, что время, запечатленное в музыке и сама конструкция музыкального времени не есть просто нечто психическое, но объективный феномен, обладающий не меньшей реальностью чем объекты окружающего мира.

Заключение

Мы теперь можем с уверенностью сказать, что музыкальное время, сконструированное композитором, ожившее в исполнении есть квазивременная структура (Р. Ингарден), в которой произведение разворачивается во времени и воспроизводит автономную вневременную структуру, отличную от профанного повседневного или объективного времени. Такое время перестраивает нашу оптику в область других онтологических форм присутствия в этом мире, задают новую хронотопическую ситуацию, отличную от пространственно — измеряемого времени на часах. Бытие времени, переживаемое в музыке, есть опыт особого присутствие в жизни, где субъект созерцающий, включенный в *obsession* произведения, будучи им захвачен целиком, выдвигается в область вневременных переживаний, ибо произведение вытесняет в нем всяко иное настроение, предоставляя возможность пребывать как бы вне времени. Такую восхитительную возможность трансцендирования дает не только музыкальное искусство. Но музыка открывает возможности непосредственного контакта с живыми процессуальностями квазивременного развертывания музыкального произведения.

Таким образом, можно заключить, музыка как искусство времени, образует в своем оформлении определенный порядок, устанавливаемый композитором и репрезентируемый в исполнении. Музыка, вписанная в реальность, представляет собой территорию художественного пространства и времени. Как особая онтологическая реальность, музыка расположена вне естественных характеристик времени. В данном случае музыкальное время следует отличать от физического или объективного времени. Кроме этого, музыка — объект культуры и социальной

реальности, поэтому как форма культуртворческой деятельности принадлежит не только композитору, но и представляет собой документ конкретной эпохи. В данном смысле, при исследовании текстов музыкальных произведений, исследователю открываются эпистемологические перспективы в изучении состояния, духа и мировоззрения исторических периодов через призму знако-символической формы музыкального произведения. Но если музыка есть вполне автономный порядок существования, то его характеристики отличны не только от естественных установок времени, но и от социально-исторических временных свойств и связанных с ним временных экзистенциалов: заботы, вины, страха и мн. др. Для аналитики музыки как темпорального феномена, необходим инструмент феноменологической философии, который представлен Гуссерлем, Мерло-Понти и др.

Список литературы

1. Петина М.А. Темпоральность музыки (Социальные и культурфилософские основания музыкальной культуры XX века): монография / М.А. Петина. — Самара: Самар. гос. техн. ун-т, 2016.
2. Гурвич А. Порядки существования / Пер. с англ.: А. М. Корбут // Социология власти. 2014. № 1.
3. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда.
4. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского/ Аврелий Августин. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
5. Руднев В. Морфология реальности: Исследования по «философии текста». М.: Гнозис, 1996.
6. Фуко М. Археология знания. Киев.: Ника-центр, 1996
7. Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства. — СПб.: Аxiōta, 2000.
8. Ингарден Р. Исследования по эстетике. Пер. с польск. А. Ермелова и Б. Федорова. М.: Изд. иностр. лит., 1962.
9. Орлов Г. Дерево музыки. Вашингтон — СПб.: Советский композитор — Н.А. Frager& Co, 1992.
10. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург «Ювента» «Наука», 1999.
11. Молчанов В.И. Феномен пространства и происхождение времени. — М.: Академический проект, 2015.
12. Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара.: Самарский университет. 2000.

Плашиенкова Златица

Университет Коменского в Братиславе (Словакия)
zlatica.plasienkova@uniba.sk

Ковалева Татьяна Викторовна

Санкт-Петербургский государственный университет
trandafr@yandex.ru

**ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ВРАЧЕЙ-ПИСАТЕЛЕЙ
РОССИИ И СЛОВАКИИ
В XX В.: ПЕЧАТЬ ВРЕМЕНИ И ХАРАКТЕР ИХ ТВОРЧЕСТВА**

Медико-философский дискурс Словакии и России определяет специфика профессии и постоянные размышления о судьбе и смысле жизни человека в этом мире. Находясь на передовой в сражении добра и зла, врач волей неволей становится философом, который задает себе неудобные вопросы о смысле его врачебных усилий, о значимости врача в обществе, о сложности следования путем добродетели и гуманизма. Постановка философских вопросов общая для всех врачей мира, но ответы разные. Что их формирует, почему возникает у сильно занятых врачей потребность в изложении своих мыслей и чувств на бумаге, почему они избирают тот или иной жанр для своего повествования, мы постараемся рассказать в этой статье.

Ключевые слова: врачи-писатели, медико-философский дискурс, свобода, одиночество, надежда, жизнь, смерть

Plashienkova Zlatica

Comenius University in Bratislava (Slovakia)
zlatica.plasienkova@uniba.sk

Kovaleva Tatiana V.

Institute of Philosophy, St. Petersburg state university
trandafr@yandex.ru

**THE PHILOSOPHICAL BELIEFS OF PHYSICIANS-WRITERS
OF RUSSIA AND SLOVAKIA
IN THE XX CENTURY: ASPECTS OF TIME AND THEIR CREATION**

Medical and philosophical discourse of Slovakia and Russia are defined by the specifics of the profession and constant thoughts on Fate and meaning of a human life in this world. Faced with the front line when is the battle of good and evil doctor willing-unwilling becomes a philosopher who asks

himself uncomfortable questions about the meaning of his medical efforts, the importance of the medical profession in society, the need of following the path of virtue and humanism. The formulation of philosophical questions is common for all doctors in the world but the answers will be different. What forms them, why do highly busy clinicians want to commit their thoughts and feelings on paper, why do they choose a particular genre for their stories, all this we will try to describe in this article.

Key words: physicians-writers, medical and philosophical discourse, freedom, loneliness, hope, life, death

«Медико-философский дискурс» — уникальное явление в мировом культурном пространстве, возникшее в Европе и России, как устойчивое явление, в конце XIX — в первой половине XX века. Поскольку врачи-писатели были свидетелями начала и конца жизни, они вынуждены были задумываться не только о строении тела, но и о его духовной составляющей. Постоянная борьба за жизнь посторонних людей, заставляла врача размышлять о своем назначении, смысле жизни, об ответственности за здоровье и благополучие граждан общества, в котором он проживал. Врачебная профессия всегда отнимала много времени и сил, поэтому врач не мог позволить себе отрываться надолго от своей практики ради размышлений о высоких материях. Исключение составляли лишь те случаи, когда врач менял свой профессиональный статус, тогда он мог быть только пациентом или безработным. Жизненные перипетии позволяли врачу оглянуться и вспомнить своего первого пациента, пережить вновь радость возвращения человека к жизни или осознать первую потерю. Профессиональная практика давала столько пережитого материала, что врач стремился изложить узанный калейдоскоп счастливых и грустных событий на бумаге и поделиться своим опытом и переживаниями с читателями, которые были еще и его пациентами. Философия любви к дальнему становилась еще более закрепленной и подкрепленной фактами, которые объединяли их в рамках одного социума. Ощущение нужности и востребованности становится главным мотиватором в работе врача, ведь за белизной его халата скрывается грязный и тяжелый труд без отдыха и выходных. Жизнь в профессии приносит много радости, но и много разочарования. Эти противоречия становятся философскими думами, которые объединяют врачей разных стран, делая их похожими меж собой, но при этом, можно заметить, что их

судьбы очень разные, поскольку зависят от эпохи, окружающего социума, политики страны и многого другого.

Философско-литературный дискурс врачей-писателей XX века определялся политическими изменениями в мире, политической волей правящих партий страны проживания и при этом литературными течениями, модными тенденциями и влиянием философов. В данной статье мы рассмотрим несколько сквозных философских тем, которые были актуальны в период начала века и имели свое продолжение в послевоенное время. Объектом исследования станут философские темы, которые были раскрыты русскими и словацкими врачами-писателями (А. П. Чехов, В. В. Вересаев, М. А. Булгаков, П. Штраус) на страницах своих произведений¹. Речь пойдет о внутренней свободе, одиночестве, надежде, смерти и бессмертии.

Понимание сущности внутренней свободы

Тема сохранения внутренней свободы врача, как профессионала, члена общества и гражданина становится одной из самых важных осмыслений в ряде произведений русских и словацких авторов. Какова форма внутренней свободы, что ее может разрушить? Эти и другие вопросы возникают в творчестве врача-писателя А. П. Чехова еще в конце XIX в. Он отмечает, что талант к врачеванию не является защитой от разрушения личности из-за потери внутренней свободы. Доктор Старцев в рассказе «Ионыч» [1, с. 457–475] обладает таким талантом, он имеет возможность реализовать его на практике, но неожиданно для себя теряет интерес к профессии и отдается жажде накопления денег. Жертвенный, деонтологический подход к выбору профессии Андрея Ефимыча Рагина из рассказа «Палата № 6» [1, с. 284–336] также приводит к сильнейшему психологическому сдвигу. Оба этих героя ломаются под воздействием особой культурно-социальной среды, где вынуждены существовать. Для врачей Чехова внутренняя независимая свобода пасует перед стремлением быть как все, иметь личную жизнь, как у всех. Оказалось, что внутренняя свобода врача не может быть усредненной, похожей на убеждения и стремления

¹ Мы здесь продолжаем наше исследование, начатое в предыдущих статьях, например: «Драма жизни» в творчестве русских и словацких врачей-писателей // Вестник СПбГУ, 2019. №3; *Dráma slobody osobnosti lekára vo vybraných prácach slovanských autorov 20. storočia* // *Acta Moralia Tyrnaviensia IX. Dráma slobody v slovanskom svete 20. storočia*. Trnava: TU v Trnave, 2019. С. 55–65.

любого обывателя окружающего социума, усредненность не стала залогом успеха в жизни врачей, а лишь привела к разочарованию в профессии. Внешне сильные люди с большим профессиональным потенциалом, внутри слабы и сдаются под давлением безжизненного общества обывателей. Они не сопротивляются ему, поскольку изначально они сами являют собой часть этого общества. Соглашательская позиция подавляет их силу воли в противостоянии бездушному обществу, что приводит к разочарованию в высоких идеалах медицины и в своем предназначении. Однако у автора есть совсем другой образ — доброго, застенчивого и заботливого врача Осипа Степановича Дымова из «Попрыгуньи» [1, с. 260–284]. Внешняя атрибутика заставляет думать читателя, что он такой же, как Старцев и Рагин. Однако Чехов намерено создает ложный образ. Дымов сильный духом человек, ученый. Он не стремится находиться внутри социума, принадлежать ему, он лишь соприкасается с ним по воле профессии, и поэтому остается свободным и независимым. Он сохраняет себя, как личность, поскольку его внутренняя свобода способна противостоять обывательским взглядам общества, его привычкам и нравам. Дымов всегда одинок среди бесконечных друзей и знакомых его жены и востребован в кругу своих единомышленников и пациентов. Его смерть становится некой капитуляцией Чехова перед созданием счастливого конца. Автор признает за врачом желание быть счастливым, однако это осуществимо лишь при наличии внутренней свободы и в своем врачебном сообществе, а не в обществе в целом.

Философские взгляды В. В. Вересаева [2] совпадают с идеями Чехова, однако он не согласен молча противостоять произволу общества и его устаревшим стереотипам. Внутренняя свобода врача нужна для решительных действий, чтобы открыть глаза погрязшему в развлечениях обществу на ту некрасивую изнанку, которая формирует окружающий мир, где нет искусственного счастья, а есть боль, отчаяние и смерть. Его врач не может отгораживаться от некрасивого мира, находясь на пограничье, под табличкой «Посторонним вход воспрещен», он должен сделать мир открытым, свободным и понятным каждому живущему в нем. Для Вересаева врачебный долг — это свобода слова и гражданская позиция врача. Его герой способен сражаться за здоровье пациента, как за высшее благо и подавать пример остальным. Внутренняя свобода присуща героям, которые готовы отстаивать свои идеалы ради любви к дальнему, во имя своей профессии и ради себя.

В советский период медицинский дискурс приобретает новые черты социального дискурса, где совокупность культурных, политических и социальных факторов играет важную и определяющую составляющую литературного дискурса. Одним из представителей врачей-литераторов был Михаил Афанасьевич Булгаков, создавший на своих страницах романов и повестей ряд ярких, сатирически окрашенных персонажей, которые становятся символами советского времени 20–30-х года XX века.

В повести «Собачье сердце» [3, с. 113–203] он представляет нам двух светил медицины профессора Филиппа Филипповича Преображенского и его ассистента Ивана Арнольдовича Борменталья, которые находят силы заниматься наукой, медициной в период разрухи и развала общества. Они успешно создают химеру, чтобы доказать обществу, что создание улучшенного человека возможно. Однако, как выяснилось позже, созданная ими химера по фамилии Шариков не обладает ни человеческими, ни моральными чертами личности. Он, легко встроившись в окружающую социальную жизнь Советской России, официально становится уничтожителем кошек и готов дальше двигаться по пути агрессии и уничтожения. Филипп Филиппович осознает, что он создал собаку с человеческим сердцем, у которой нет нравственных критериев и стереотипов, которая поступает, как ей вздумается и хочется, не считаясь с мнениями других людей и не принимая чужую жизнь, как ценность. Они принимают трудное для себя решение — уничтожить свое творение. Читатель не осуждает их за безрассудный опыт, а скорее сочувствует их научному провалу и переживаниям и, при этом, восхищается их мужеству в стремлении все исправить. Безудержное стремление к научным открытиям наказуемо, если опыт проводится ради опыта или любопытства. Большая свобода несет большую ответственность, предвосхищение результатов, правильный подсчет рисков и т. д.

Булгаков продолжает традицию медицинского дискурса, которую заложил Вересаев в своих рассказах, посвященных молодым врачам. Начинающие врачи не имеют имени, у них нет статуса, нет опыта. Автор считает, что имя надо заслужить, как и профессиональный авторитет. В рассказе «Полотенце с петухом» [4, с. 253–265] молодой врач не имеет наставника в лице опытного пожилого врача, а лишь младший медперсонал, который никогда не возьмется за проведение операции. Ему страшно от мысли, что надо брать ответственность на себя за жизнь пациента. Он переживает и сомневается ровно до той

минуты, пока не осознает, что жизнь красивой молодой девушки в его руках. Преодоление внутренних страхов, сомнений, неуверенности в себе становится победой над собой и первым осознанием, что значит быть врачом. Это важный момент определения ценности своей работы и оценки ее самим собой.

Словацкий врач-писатель П. Штраус (1912–1994), находясь в вынужденной изоляции и будучи отстраненным от любимого дела, отдает себя литературе, в которой отражаются его размышления о внутренней свободе человека. Штраус пишет: «среди врачей-писателей есть те, кто дезертировали из медицины. Есть те, которые стали фанатичными приверженцами врачебной профессии, и оттуда черпали свой творческий потенциал... И, есть те, кто творят на задворках своей профессии» [5, с. 35]. Все эти препятствия воспринимаются им, как возможность стать еще сильнее, чтобы сохранить свое достоинство врача, гуманиста и просто человека. Вынужденное молчание становится его протестом перед попыткой сломить его волю. И, несмотря на то, что его девиз лечить «скальпелем и словом», он исполняет его лишь наполовину. Штраус восполнял досадную потерю скальпеля словом, которое помогало, поддерживало его пациентов в тяжелую минуту, давало надежду им на светлое будущее. Ценность слова становится очевидным ему, как никогда. Штраус подтверждает сакральное назначения врача, которое становится вынужденно приоритетным, поскольку без веры и слова сам он будет бесполезным и ненужным. Внутренняя свобода дает ему возможность даже духовно процветать в «пространстве космической тишины». Его духовная свобода органично сочетает в себе две категории «счастье и несчастье», настраивая Штрауса на отстаивание своей гражданской позиции, чтобы, как и Вересаев, требовать и добиваться правды, даже ценой своей гражданской свободы. Даже в отношении медицинской этики Штраус был убежден, что нет необходимости говорить об особых подходах, принципах или правилах, потому что она должна быть универсальной, «человеческой, для каждого человека, и применяемая в личной и профессиональной жизни врача». [6, с. 103] Он верил, что внутренняя свобода должна стать мерилom в определении добра и зла для врача, а не навязанные кем-то правила.

Феномен одиночества, как внутреннее переживание

Понимание одиночества становится основополагающим моментом в философско-литературном дискурсе врачей-писателей многих стран.

Переосмысление понимания значения веры и религии, антропологичности человека, последствий его поступков, ответственности перед обществом — все это связано с пониманием декаданса старого мира. В это период необходима минута тишины и одиночества, чтобы осмыслить начало новой жизни, чтобы понять, как в нее вписаться.

У русских писателей-врачей одиночество становится основным спутником их героев еще в конце XIX в. Герои Чехова ищут спасение от него в любви, точнее в поиске любви и близкого человека, который все поймет, поддержит и простит. Старцев гибнет медленно в окружении денег, которые стали для него целью, поскольку цель — желанная спутница жизни, стала неосуществима. Рагина одиночество сводит с ума, и он заканчивает свой земной путь в сумасшедшем доме, один, без семьи и друзей. Дымов идет по жизни один, справляясь с житейскими и профессиональными трудностями. Единственно, что держит его на плаву, это поддержка коллег и любимое дело. Однако и это не спасает его от трагической кончины.

Вересаев определяет для себя судьбу героя-одиночки, нацеленно-го на предоставление объективной информации обществу о медицинском произволе, тяжести этой профессии, правильному подходу к труду врача. Он готов вести за собой единомышленников, если найдутся таковые. Если же нет, то это будет просветительская стезя, целью которой станет открыть глаза обществу и медицинскому сообществу на то, что творится вокруг, заставить их задуматься о своем назначении и праве на критику и личное мнение. Профессия врача накладывает особый отпечаток на поведение героя в социальном мире. Он ведет войну один на один со смертью, ленью и невежеством окружающих его людей. Как врач, придерживающийся патерналистским принципам, Вересаев их не упрекает в заблуждениях, он пытается осознать причины, которые движут ими. Он на многое не надеется, но понимает, что, если не он, то кто?

У Булгакова одиночество становится частью судьбы его героев и символом нового мира. Одинокий пес замерзает в подворотне, одинокие прохожие, странные новые соседи, одинокие и несчастные пациенты профессора — все они создают новый мир неприкаянных людей нового государства. Образ города, где они живут, полон одиночества, противоречий и сомнений перед последствиями революционных событий, которые поменяли все вокруг и оставили его в своей неприкаянности дрожать от стужи в сердцах его обитателей. Каждый

герой переживает потерю привычного мира в одиночестве, и никто не может ему помочь кроме себя самого. Профессор Преображенский тоже очень одинок, у него нет семьи и друзей, и это, несмотря на его мировое признание в области научной медицины. Продолжая заповеди Гиппократы, он заботится о своем ученике и ассистенте Борментале, как о собственном сыне, и ученик отвечает ему тем же. Это трогательные отношения, основанные на профессиональной принадлежности и медицинской корпоративности, когда каждый из них готов взять ответственность за неудавшийся эксперимент. В рассказах про молодых врачей Булгаков преодолевает одиночество трудом и позитивным настроем своих героев. Они одиноки только вначале своего профессионального пути, потом они обретают веру в себя, в любовь и красоту и тем самым разрушают страх одиночества.

Для словацкого врача-писателя Штрауса одиночество органичная часть его сущности. И речь не идет об одиночестве, в смысле отчуждения, изоляции или отверженности, а скорее о жизненной потребности. Смысл его одиночества заключается в балансе внешнего спокойствия и внутреннего удовлетворения. В этом смысле оно является «психогигиеной», «нормальным психическим здоровьем», «средством самоизлечения» и своего рода предпосылкой к самооздоровлению. Для него оно было судьбой, а не просто выбором. Одиночество является не социальной, а скорее внутренней проблемой, поскольку каждый человек принимает решение в важный момент своей жизни, наедине самим собой. В этом и есть определенное человеческое величие. Этот «парадокс одиночества» был смыслом жизни для Штрауса, и он жил соответственно этому видению.

Осмысление феномена надежды во врачебной профессии и в жизни человека

В медицинской практике надежда остается единственным спасением перед лицом смерти и безнадежности. Как бы человек не стремился узнать больше о себе, он наталкивается на новые загадки и вопросы, которые требуют время для их решения и усилий многих творческих умов. Тема надежды становится одной из важных в творчестве врачей-писателей. Для Чехова надежда связана с преодолением стереотипов и социальной заторможенности. Ведь, если бы он не надеялся на преодоление закоренелости общества творческими людьми, то и не стоило писать совсем. Вересаев же напрямую обращается

к читателю с надеждой на их понимание и осмысление сущности медицины, пытаясь сформировать у них новый взгляд на профессию врача в новых реалиях современной действительности. Булгаков также уповает на надежду на понимание читателей за созданные образы убийц в белых халатах и компенсирует этот негатив надеждой на новое поколение молодых врачей, который смогут соединить свою жизнь с медицинской профессией и оставаться счастливыми, несмотря ни на какие трудности.

Для Штрауса надежда обрела особое, двойное значение и в отношении к обществу, и в отношении к врачебной практике. Как духовно ориентированный и верующий человек, он хотел донести до народа свои философские мысли и чувства, но в тот период ему не было позволено публиковать свои труды, поэтому он только мог надеется на глобальные изменения в жизни страны и общества¹. А с другой стороны, он был хирургом и онкологом, такого рода профессия требует от врача ответственности и риска, а также отваги, чтобы поддерживать надежду держаться до конца у безнадежно больных пациентов. Штраус пишет, что «нужно вновь зажечь в человеке надежду, и она всё изменит... Жизнь, не освещенная светом надежды, перестанет существовать сама по себе... Жизнь, без света надежды, будет потеряна сама по себе... Но человек научится всему: жить, переживать болезни и умирать...». [8, с. 66]. Только благодаря надежде человек может выполнить свое предназначение. Без надежды невозможно жить.

Заключение

Для того, чтобы раскрыть заданную тему, мы выбрали ключевые проблемы, которые должны были раскрыть суть философских воззрений врачей-писателей России и Словакии в XX в. через их творчество. Общность сквозных философских тем, скорей всего, определяется общей историей, близостью культур, духовного мировоззрения, общностью европейской литературной традицией. Однако их связывала и медицинская профессия, которая определяла их склад характера, формировала общие интересы и подталкивала их к философским размышлениям о судьбе человека и пациента, ответственности за чужие жизни и гражданскую позицию,

¹ После 1989 г. осуществилась его надежда на публикацию его ранее написанных книг, а также новых. После его смерти было выпущено полное собрание сочинений в 10-ти томах [7].

поскольку врач оказывался на передовой, где борьба между жизнью и смертью показывала, на сколько быстротечна человеческая жизнь и как много нужно сказать и сделать.

Список литературы

1. Чехов А.П. Избранные произведения / Сост. Б.Г. Дрян. Л.: Лениздат, 1974. 703 с.
2. Вересаев В.В. Записки врача. М.: Эксмо, 2010. 637 с.
3. Булгаков М.А. Собачье сердце. СПб: ЛИСС. 1993. 478 с.
4. Булгаков М.А. Звездная сыпь. СПб: ЛИСС. 1993. 253 с.
5. Strauss P. Torzo ticha (Торс тишины). Bratislava: DАKА, 1995. 79 с.
6. Strauss P. Zákruty bez ciest (Повороты без дорог) // Hudba plaší smrť (Музыка побеждает смерть) // Zbrané literárne a mysliteľské diela. 2. zv. (Соб. соч. т. 2). Prešov. Vydavateľstvo M. Vaška. 2009. [Доступно в Интернете]: URL: <http://www.pavolstrauss.sk/2-hudba-plasi-smrt/>
7. Strauss P. Zbrané literárne a mysliteľské diela (Соб. соч. в X томах). Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2009–2012. [доступно в интернете]: URL: [:http://www.pavolstrauss.sk/category/zobrane-diela/](http://www.pavolstrauss.sk/category/zobrane-diela/)
8. Strauss P. Kvety z ropola (Цветы из пепла). Martin: FATRIN, 1992. 96 с.

Сухомлинова Виктория Владимировна

Московский государственный институт
международных отношений МИД России
pavlenko1993@gmail.com

КИТАЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЧЕСТВА КАК «НАНЕСЕНИЯ УЗОРА ПОВЕРХ УЗОРА» С ЦЕЛЬЮ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

В статье дается описание китайской концепции творчества, сформировавшейся с древних времен в рамках различных философских учений и синтезированной позднее в доктрине неоконфуцианства. Согласно неоконфуцианскому прочтению, сущностью творчества является комплекс символических действий, повторяющих «узоры неба и земли» с целью «возвращения» к изначальному единству человеческой культуры и природного универсума. Талант творца проявляется в его способности максимально нивелировать личностный фактор и обратить внимание зрителей на динамику естественных процессов. Поскольку усвоение данной динамики посредством рас-

судка не является возможным, китайская концепция творчества, с одной стороны, предписывает намеренно «экранировать» визуальные образы, а с другой, — привлекает этический понятийный аппарат, полагая духовное совершенствование главным инструментом познавательной деятельности.

Ключевые слова: творчество, философия культуры, статика и динамика, диалектика общего и частного, философия Китая, неоконфуцианство, этика, дао.

Sukhomlinova Victoria Vladimirovna

Moscow State Institute of International Relations
of the Ministry Foreign Affairs of the Russian Federation
pavlenko1993@gmail.com

**CHINESE CONCEPT OF CREATIVITY
AS “DRAWING AN ORNAMENT UPON THE ORNAMENT”
WITH THE AIM OF SPIRITUAL SELF-CULTIVATION**

The article investigates the Chinese concept of creativity which was formulated by different philosophical traditions of Ancient China and synthesized later in the Neo-Confucian philosophy. According to Neo-Confucians, creativity is a complex of symbolic actions which copy “the heavenly and earthly ornaments” in order to regain the original unity of culture and nature. The better an artist can neutralize his “self” and draw the viewer’s attention towards the dynamics of natural processes, the more talented he is supposed to be. Natural dynamics cannot be perceived rationally, therefore Chinese concept of creativity suggests that visual representation should be as blurred as possible, and that esthetical activity cannot be separated from ethical activity, assuming that spiritual self-cultivation is the main means of knowledge.

Key words: creativity, philosophy of culture, statics and dynamics, dialectics of general and particular, Chinese philosophy, Neo-Confucianism, ethics, dao.

«Философия творчества» — название, объединяющее в западной традиции целый ряд концепций, охватывающих новоевропейскую трактовку времени и человека сквозь призму идеи саморазвития, «создания нового, ранее не бывшего» [1, с. 20]. Накладываясь на категориальный аппарат классической философии, новое понимание человека к началу XIX века парадоксальным образом соединяется с идеей субъекта — активного творческого начала, «преобразующего мир»

через соединение общезначимого и сугубо индивидуального. Затем делается попытка обосновать самодостаточность единичного, способного стать общезначимым, не теряя своей уникальности (именно так понимается творчество немецкими романтиками и Ницше [2, с. 7]). Позднее, с введением в поле философского внимания идеи трансгрессии, творчество начинает трактоваться как спонтанная хтоническая сила, ведущая скорее к разрушению, чем к созиданию [3, с. 212]. В настоящее время концепт «творчество» оказался почти вытеснен одним из своих ближайших аналогов — понятием «динамизм» [4, с. 35; 5, с. 127], с помощью которого дискуссия о «новом, ранее не бывшем» оказалась переведена в другую плоскость: общее и единичное, а также объективное и субъективное, здесь больше не противопоставлены.

Любопытная модель синтеза, а не разграничения категорий «общего» и «особенного» в философии творчества представлена в традиционной китайской концепции совершенномудрого человека *шэн жэнь*. Его жизненный идеал — не обретение знания и не творчество как таковые. Знание как приращение поэтапно мельчающих содержательных сведений об окружающем человека «потоке предметности» и творчество как извлечение из этого потока индивидуализированной детали и созерцание ее в статике — подобного рода практики не считались ценными в древнем Китае. Современный философ-неоконфуцианец Сюй Фугуань (1902–1983), наблюдая с тревогой в 60-е годы прошлого века за распространением в тайваньском обществе западного взгляда на творчество и эстетику, отмечал: западная концепция творчества секулярна, полна негативных эмоций и материалистична, она чересчур увлекается описанием индивидуального и возведением границ, а потому не способна освобождать [6, с. 51].

В китайской традиции всегда отводилась второстепенная роль тому, что низводит человека до «неисчерпаемой конкретности» бесчисленных предметных проявлений вселенского закона *дао*. *Дао* («путь», «слово», «истина») — центральная категория древнекитайской мысли. *Дао* проявляется в мире в двух ипостасях. Первая — это мир прообразов (*сян*), называемый также Великой Пустотой *тайсюй*, поскольку пустота — естественная сумма разнонаправленных жизненных начал, рождения и умирания. Прообразы — это не доступные рассудку статичные сущности, а схема метаморфоз, происходящих с вещами в реальном мире, и, по закону причинно-следственной связи, выстраивающихся в единую цепь, оформляясь в цельный и непре-

рывный динамичный *узор*. Вторая ипостась *дао* — это мир предметных осуществлений, которые воспринимаются отдельно один от другого, которые «можно описать словами»¹ и подвергнуть научному изучению [7, с. 933].

Спонтанная переменчивость гораздо более ярко выражена в мире прообразов, чем в мире конкретных проявлений. Можно утверждать бытие предмета (по причине его «повторяемости» во времени, воспринимаемой органами чувств), но нельзя утверждать бытие прообразов, которые не имеют зримой временной траектории, но являются сами по себе «формой становления» и моделью сохранения баланса между пассивным и активным жизненными началами — *инь* и *ян* [8, с. 82]. Однако полностью игнорировать вторую ипостась *дао* китайская традиция не предписывает, поскольку путь открытия мира прообразов лежит через созерцание зримых форм *син*, в число которых входит понятие *вэнь* — вторая ключевая категория древнекитайской мысли.

Вэнь («письмена», «узор») — китайский аналог западного понятия «культура». В древнекитайском каноне «Книга Перемен» («Ицзин») содержится образ дракона, на теле которого запечатлены «небесные узоры» — инструкции Неба по сохранению гармонии между первоначалами *инь* и *ян*. Дракон до времени таится под водой, но потом выбирается на сушу, и узоры, подсвечиваемые «небесными лазерами» — солнцем и луной, проявляются голограммами, «человеческими узорами», которые мы считываем [9, с. 18]. Уровни считывания поступательно усложняются: сначала это зооморфические образы, далее, по мере демифологизации, триграммы и гексаграммы², далее — иероглифы и комбинации иероглифов, становящиеся канонами. Далее — комментарии к канонам и толкования комментариев. Авторы энциклопедии «Духовная культура Китая» употребляют термин «пришнуровывание категориальных уровней» [там же, с. 25], где категориальные уровни создаются в соответствии со смысловым содержанием эпохи и особенностями восприятия ее современников. При этом, исходя из схемы «разворачивания» уровней, мы видим, что культ

¹ Главный даосский трактат «Лао-цзы» начинается словами дао кэ дао, фэй чан дао, «Если дао можно выразить словами, то это не вечное дао». (пер. мой — В. С.)

² Восемь триграмм — знаков, состоящих из трех прерывных или цельных черт, — являются базовыми символами «Ицзин». Гексаграммами называют шестьдесят четыре комбинации триграмм, также описанные в рамках «Ицзин».

Неба постепенно переходит в культ предков, толковавших Небо. Этим подчеркивается, что природа и культура развиваются по единому закону, имеют одну и ту же «форму становления», возводимую к считыванию небесного узора. У животных и растений есть окрас, человек же разработал письмена (иероглифы) и ритуал. Как и графемы «Книги Перемен», иероглиф — это попытка «озвучить» особенности не отдельного предмета, а его прообраза, т. е. схемы его становления и умирания. Ритуал также не имитирует предметную реальность, а является символическим действием, производимым с целью отследить момент, в котором сообщаются первая и вторая ипостась *дао* [10, с. 179]. Письмена и ритуал, наряду с этикой, о которой речь пойдет ниже, являются осевыми компонентами китайской культуры *вэнь*.

Возвращаясь к философии творчества, мы можем констатировать, что в русле китайской традиции творение предмета, не имеющего прообраза, и любое направленное (а не символическое) действие закливают на «конкретной предметности» и на индивидуальной форме выражения, создают видимость вечного бытия чего бы то ни было «внешнего», поэтому мешают считыванию небесного узора. В связи с этим творчество должно осуществляться в соответствии со строгим алгоритмом действий, который приводит автора и зрителя к тому, что полностью теряется индивидуальное содержание и смысл творения, как если бы оно еще не родилось или уже исчезло, и, таким образом, происходит приобщение к Великой Пустоте. Наполнить свое произведение молчанием, туманностями и намеками, иносказательностью, чтобы максимально расширить «облако смыслов», предоставить зрителю увидеть не то, о чем в произведении сказано, но то, о чем автор умолчал. По этой причине Танское стихотворение, с одной стороны, составлено по строгим лекалам (с точки зрения количества и порядка слов), а с другой — недоступно, туманно по смыслу. По той же причине китайские картины тушью написаны путем сочетания «образцовой горы № 1» с «образцовым облаком №5», за счет чего создается видимость нового творения, эффект величественной формы, но в то же время внушается ощущение абсолютной недоступности логического смысла [11, с. 12].

Здесь можно было бы констатировать, что творчество в Китае никогда не имело личностного измерения и было низведено до обезличенной алгоритмичности, подпадая, таким образом, целиком под категорию «общего». Однако подобный вывод был бы неточен. Если

мы вернемся к концепции «пришнуровывания категориальных уровней», то увидим, что каждый акт пришнуровывания имел своего исполнителя, который наносил свой собственный *узор поверх узора*, и каждое подобное нанесение было *уникальным* актом распознавания наилучшего пути к Великой Пустоте. В конфуцианском трактате «Луньюй» говорится: «Учитель сказал: Я передаю (то, что говорили древние — В. С.), но не творю» (*шу эр бу цзо*) (VII, 1) [12, с. 180], тем не менее, передача является уникальным, единственным в своем роде действием, которое не может не нести на себе отпечаток натуры «передающего». В связи с этим следующие поколения конфуцианцев признали, что формула *шу эр бу цзо* по факту преобразуется в *и шо вэй цзо* — «творение посредством передачи» [11, с. 41–42].

Наиболее ярко это проявляется в искусстве каллиграфии, которое в китайской иерархии искусств стояло выше поэзии и живописи, не способных обойтись без статической визуализации. Иероглиф же, исходя из сказанного о нем выше, можно назвать визуальным образом, подрывающим сами основы визуальности. Тем не менее, он является законченным знаком с фиксированным смыслом, и творческой модификации можно подвергнуть лишь его форму, «наноса узор поверх узора». Так, черты могли быть широкими или узкими, прямыми или наклонными; скорость начертания, оттенок и концентрация чернил, толщина бумаги — все это также оставалось на усмотрение художника и всегда отражало его натуру и устремления [13, с. 18]. Отрицая ценность созерцания статики, китайская эстетика сделала своим главным инструментом действие, причем действие не столько направленное и визуально воспринимаемое, сколько символическое, рождающее невидимые вибрации на внутреннем уровне и — так же, как и ритуал — возвращающее творца в мир динамической Великой Пустоты.

Одним из наиболее близких по времени «пришнуровыванием» очередного категориального уровня стала доктрина современных неоконфуцианцев, их попытка нанести «узор» западной культуры поверх самобытного китайского «небесного». Современное неоконфуцианство, или постнеоконфуцианство, возникло в Китае в первой половине XX века. Его появление стало логическим следствием агрессивного вторжения в Китай западных ценностей, начавшегося в 1842 году с Первой опиумной войной и породившего ряд противоречивых последствий, которые остаются в центре общественного и научного дискурса в Китае по сей день. До сих пор современные неоконфуцианцы

представляют миру либо прочтение конфуцианства через призму западных ценностей, либо модель их синтеза, либо призывают пересмотреть западные ценности с учетом конфуцианских законов и категорий.

Фэн Юлань (1895—1990), один из наиболее видных представителей современного конфуцианства, предпринял попытку «пришнуровать» к категориальному аппарату китайской культуры новый уровень понимания, исходя из требований эпохи, в основе которой лежала дихотомия прогрессивности и реакционности и дискуссии о том, возможно ли преодолеть технологическую отсталость Китая от западных стран, сохранив при этом традиционные ценности. В среде получивших образование в западных университетах неоконфуцианцев стали появляться в полной мере философские работы по теории культуры, а Фэн Юлань создал первый системный труд по истории китайской философии.

Фэн Юлань разделил культуры на *тэшу-дэ* «индивидуальные» (западная, китайская) и «видовые» *лэй-дэ* (социалистическая, капиталистическая). В русле учения о двух уровнях проявления *дао* Фэн Юлань констатировал, что во всем «индивидуальном» видна неградуированная совокупность характеристик и не виден алгоритм, слишком ярко подсвечен индивидуальный смысл, а потому подчеркнута «бытийствует» не имеющее прообраза. В «видовом» же наличествует алгоритм, благодаря которому можно проследить линию главного узора и пренебречь случайными ответвлениями, не относящимися к «виду», т. е. к небесному узору, Великой Пустоте [14, с. 235—240].

То же разделение Фэн Юлань распространил на искусство как на аспект культуры. Он делит искусство на «хорошее» и «дурное». «Хорошее» искусство «приближает нас к *дао*», т. е. использует такой способ выражения, в котором приемами, доступными восприятию, достигается эффект понимания недоступного восприятию [там же, с. 249]. «Хорошее» искусство, как уже было сказано выше, стремится к ретушированию смысла, прибегает к «экранированию» [7, с. 939], проясняя смысл путем его сокрытия за туманностями и намеками, что приближает нас к открытию хаотического мира прообразов и к истинному духовному прогрессу.

Духовный прогресс — ключевое понятие неоконфуцианцев, тесно связанное с философией творчества. Именно духовность, соблюдение норм морали и нравственности — главное символическое действие,

которое превращает в творца любого совершившего его человека, вне зависимости от того, является он художником (поэтом, живописцем, каллиграфом, даже музыкантом) или же простым человеком, «проживающим сполна свой жизненный век». Настоящее творчество — не столько создание произведений искусств, сколько безусловное следование этическим максимам: именно этическое *дао* собирает вместе онтологически¹ разрозненные предметные проявления прообразов, которые в мире видимом распадаются на множество не связанных между собой мельчайших частиц. Иными словами, китайское творение должно не сообщать знание, а «воспитывать чувства».

Этика, вместе с письменами и ритуалом, может быть отнесена к осевым компонентам китайской культуры *вэнь*. Как этическое учение родилось и развивалось конфуцианство — главная философская доктрина древнего Китая. Именно конфуцианцы впервые указали на то, что истинная свобода, необходимая для творческой самореализации, достигается путем морального совершенствования и приобщения к законам мира прообразов, где царствует спонтанность, но не хаос. В конфуцианском тексте «Беседы и суждения» («Луньюй») имеется следующее описание этапов жизни Конфуция, данное им самим: «Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не преступать меры» (II, 4) [12, с. 161]. Таким образом, если вернуться к толкованию творчества как нанесения узора поверх узора, в конце своей жизни Конфуций обрел способность наносить узор, не налагая на себя никаких ограничений, раскрывая свою индивидуальность, при этом его узор ложился строго на узоры древних. По словам современного неоконфуцианского философа Сюй Фугуаня, творчество преследует цель освободить человека и возвести его до «свободного и бесцельного блуждания» *сяояо ю* (термин взят у древнекитайского даосского философа Чжуан-цзы), состояния души, при котором отсутствуют привязанности, ожидания или иные «утилитарные соображения», а наличествует лишь единство с природой в значении возвращения

¹ Современные неоконфуцианцы уже в XX веке широко работали с западным термином «онтология», осмыслив теорию разделения философии на три направления и передавая соответствующий смысл на китайском языке с помощью родственного понятия «космология» — юйчжоу лунь (Фэн Юлань).

к небесному *dao*. Человек, находящийся на таком уровне духовного совершенства, имеет абсолютную свободу самовыражения, которая, тем не менее, не может практиковаться им иначе, кроме как выражение *dao* [13, с. 19–20]. Фэн Юлань называет подобное состояние финальной, «трансцендентной» фазой развития человеческого духа, когда он осознает все, что находится вокруг него, как единое целое (*да цюань*). Находящийся в подобном состоянии человек прослеживает общий исток природы и культуры, и его внутреннее состояние может оказывать непосредственное влияние на природные явления и события в мире людей [11, с. 130–131].

В связи с этим культивация внутреннего совершенства оказывается главным жизненным принципом любого человека и единой целью творчества, философии, государственного управления, любой жизненной практики в системе китайского универсума. Человек, посредством морального самосовершенствования вышедший на уровень осознания, преодолевший в самом себе разделение изначально единого узора природы и культуры, — это совершенномудрый человек, *шэн жэнь*. Однако, как пишет Фэн Юлань, совершенномудрый человек в китайской традиции продолжает жить в активном взаимодействии с обществом, исполнять свою социальную функцию. Так появилась формула, выражающая квинтэссенцию духа китайской философии — *нэй шэн вай ван*, «внутренняя совершенная мудрость и внешняя царственность». Распространенный перевод понятия *ван* — правитель царства, однако в данном случае он меньше всего подразумевает политическое руководство. Имеется в виду ответственность, исходящая из осознания того, что внутреннее состояние автоматически экстраполируется на окружающую действительность, и неразрывно связано с явлениями, которые рассудок расценивает как «внешние», но на самом деле таковыми не являющимися [там же, с. 8–10].

Таким образом, в основу китайской модели творчества положена концепция «нанесения узора поверх узора», или искусство такого авторского «распаковывания» смыслов природных и «природно-культурных» явлений, которое обеспечивает господство морали и нравственности в условиях заданной эпохи. При этом важно сохранять за этими смыслами туманность, чтобы визуальная статика, или чересчур ярко выраженная индивидуальность художника, не смутила истинного прозрения сердца, которое мыслит в категориях естественной природной динамики, и единицей информации для него является не слу-

чайное отдельно взятое состояние предмета, а форма его становления. Только такое восприятие явлений способно возвести человека на высший уровень духовного совершенства, и именно в этом состоит основной смысл творчества в китайской традиции.

Список литературы

1. Силантьева М.В. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева. М.: ГАСК, 2002. — 123 с.
2. Визгин В.П. Силуэт второй: Ницше как философ жизни. Философские науки. 2010. № 6. С. 5–20.
3. Маслובהва О.Д., Пигров К.С., Силантьева М.В., Трофимова Е.А. Национальная стихия творчества: время и трансгрессия (обзор международной научной конференции) // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 211–215.
4. Силантьева М.В. Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как метод современной философии. М.: Инженер, 2004. — 227 с.
5. Силантьева М.В. Диффузия творчества в культуре «пост»: мифология динамизма и субстанциальности // Национальная стихия творчества: время и трансгрессия. СПб., 2017. С. 126–130.
6. Tea Sernelj. Xu Fuguan's comparison of the concept you in Zhuangzi's and Kongzi's aesthetics // Contemporary East Asia and the Confucian Revival. Edited by Jana Rosker and Natasa Visocnik. — Cambridge Scholars Publishing, 2015. 43–58 p.
7. В.В. Малявин. Китайская культура // Summa culturologiae. Энциклопедия. В 2-х т. Том 1. Электронное издание. Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит. — М; СПб.: Центр гуманитарный инициатив, 2017. С. 933–939.
8. Nicholas S. Brasovan. Aesthetics of Qi: Building on the Internalist-Essentialist Philosophy of Art. — Dao (2015) 14. 75–93 p.
9. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Том 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. — 2006. — 727 с.
10. Книга Прозрений / Сост. В.В. Малявин. — М.: Наталис, 1997. — 448 с.
11. 中国哲学简史 / 冯友兰著; 涂又光译 [Краткая история китайской философии / Сост. Фэн Юлань, с коммент. Ту Югуана]. — Пекин: Издательство Пекинского университета, 2013. — 325 с.
12. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сышу»). Пер.с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит, ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004.
13. Ni Peimin. Moral and Philosophical Implications of Chinese Calligraphy // Grand Valley Review: Vol. 20: Iss. 1, Article 8. 18–31 p.
14. 现代新儒家文化研究 / 柴文华著 [Исследование концепции культуры современных неоконфуцианцев / Сост. Чай Вэньхуа]. — Пекин: Издательство «Жизнь. Чтение. Новые знания», 2004. — 387 с.

Тукаева Роза Абдулхаевна

Башкирский государственный университет
tukaeva.rza@rambler.ru

СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО: СИНТЕЗ ТЕХНИКИ И ТВОРЧЕСТВА

Рассматривается актуальная проблема современного искусства, когда художники — авторы работ «поворачивают», «разворачивают» своего реципиента к деформированной реальности, подводя зрителя к антиципации. Продолжая концепцию Вальтера Беньямина, автор рассматривает влияние научно-технического прогресса на искусство. Раскрывается синтез аудиовизуальных искусств и их взаимодействие с изобразительным искусством.

Ключевые слова: современное искусство, реципиент, антиципация, синтез, реальность.

Tukayeva Roza Abdulkhayevna

Bashkir State University
tukaeva.rza@rambler.ru

CONTEMPORARY ART: A SYNTHESIS OF TECHNOLOGY AND CREATIVITY

The actual problem of contemporary art is considered when artists — authors of works «turn», «unfold» their recipient into a deformed reality, leading the viewer to anticipation. Continuing the concept of Walter Benjamin, the author considers the influence of scientific and technological progress on art. The synthesis of audiovisual arts and their interaction with the visual arts is revealed.

Key words: contemporary art, recipient, anticipation, synthesis, reality.

В нашей статье мы обратимся к теме искусства в эпоху технической революции. Искусство само по себе есть нечто загадочное, душевное, вдохновляющее, не подвластное научному толкованию. Однако научно-технический прогресс не обошел стороной сферу прекрасного. И, безусловно, произведения искусства претерпевают существенную трансформацию под влиянием стремительно развивающихся аудиовизуальных средств, появляются новые, совершенно не похожие на знакомые нам творения искусства, шедевры современных художников.

Авторы-современники как бы погружают зрителей в деформированную реальность, побуждая их к антиципации. Антиципация в фи-

лософии и психологии обозначает предвосхищение, представление о предмете или событии, возникающее до момента их восприятия, ожидание наступления события [1].

Сущность модернистского искусства 20 века выявлял Вальтер Беньямин — немецкий философ, теоретик культуры, эстетик, один из влиятельнейших философов культуры XX века. Вслед за ним рассмотрим, как преобразилось искусство 21 века под влиянием новых реалий информационного общества, где автор пытается найти такую форму осмысления реальности, которая отвечала бы этой новой реальности, не отказываясь от заимствований у искусства, его антропологических вызовов, проблем существования искусства в системе сетевой коммуникации [2, с. 12].

В основе современного искусства часто лежат различные мифологические сюжеты. К примеру, опираясь на миф о музыкальном состязании Марсия и Аполлона, в котором победил Аполлон, а проигравшего Марсия было приказано повесить за руки и содрать с него живого кожу, Александр Шишкин-Хокусай современный художник создал очень необычную инсталляцию. В ней собраны все средства воздействия на зрителя: инсталляция выполнена в темных, черно-коричневых, тонах, у персонажа обрублены руки, имеет место использование аудиовизуальных элементов — слышно, как течет кровь. Все это позволяет по-новому взглянуть на древнегреческую историю. Аудиовизуальная сторона искусства основывается на одновременном восприятии слухом и зрением. Это явление представляет собой разные формы экранной культуры как феномена XX в. Многие исследователи полагают, что в наше время аудиовизуальная коммуникация составляет большую конкуренцию печатному слову, а экранные формы творчества постепенно сменяют традиционные искусства, либо служат средствами их тиражирования. Элементы аудиовизуализации перетекают и в художественное искусство, как видим на примере описанной инсталляции. Особый ужас проживают зрители при виде инсталляций, представленных автором работ, вызывающих болезненную реакцию на бесконечный поток крови [3, с. 5].

Рассуждая о месте искусства в мире, молодой Шеллинг ставил во главе само искусство. Зрелый же философ углубляется в исследование мифологии и постепенно приходит к выводу о том, что искусство и мифология подчиняются религии.

По мнению Шеллинга, «в художественном творчестве находит свое завершение продуктивная природа. В искусстве самосознание снова приходит к природе. То, что мы называем природой, — всего лишь поэма, сокрытая в чудесной тайнописи». Однако если одно лишь искусство способно превращать в объективно значимое то, что философ может излагать только в субъективной форме, то отсюда следует неизбежное возведение философии в ранг поэзии. Как отмечает Шеллинг, творчество ученого подобно творчеству в искусстве. Впоследствии все отличия между ними стираются. Неделимость науки и поэзии наблюдалась еще в древние времена в виде мифологии. Шеллинг вводит понятие «новой мифологии», которое трактует в «Философии искусства» [4, с. 27].

Так, в основе греческой мифологии лежала природа, в то время как христианская мифология устремилась к истории, к духу. Таким образом, первая являлась реалистической, вторая — идеалистической, новая мифология должна стать синтезом того и другого. «Современная мифология возникнет тогда, когда история будет дополнена природой; это уже происходит. Гомер, с которого начинал античный мир, в современном мире будет завершением». Шеллинг отводит большую роль натурфилософии, которая способна раскрыть тайны природы и дает почву для «новой мифологии». Мифология включает в себе творческое начало. «Она — материал всего поэтического в искусстве; универсум в высшей форме. Она сама поэзия». Шеллинг утверждает, что мифология нужна каждой творческой индивидуальности, так как каждый художник создает свою личную мифологию.



Шишкин-Хокусай Александр
Античный герой
Марсий, наказанный Апполоном
Дерево, бумага, акрил, 2018 г.

Существует проект «Актуальная Россия» — ежегодная выставка ведущих направлений современного искусства страны. Значимые произведения и свежие работы современных художников со всей страны собраны в большую экспозицию, тема которой в этом году — «Взрослый выбор». Тем самым утверждается, что современное искусство — «недетское дело».

Посетив ежегодную коллективную выставку «Актуальная Россия», реципиент может переживать самые различные чувства, в том числе и эстетический шок. В нонклассике шоковая эстетика основывается на нарушениях общепринятых эстетических норм, традиционных вкусов. Она варьируется от новинок авангарда, экспериментов сюрреализма и абсурдизма до порноэстетики, эстетизации насилия и жестокости в кинематографе [5].

Катерина Белкина обращается к творчеству Леонардо да Винчи, но вносит в него дух технологизации. На картине «Personal Identity», автор изображает девушку, имеющую сходство с образами Леонардо да Винчи: «Монна Лиза», «Мадонна с горностаем», «Мадонна Бенуа» и т. д. Современная художница привносит нечто особенное в женский образ, по-своему трансформируя привычный нам женский портрет. Сенсорный экран дает возможность едва коснуться пальцем монитора. Прочтение человека не освобождает его от мира, посягающего на его свободу, его границы, как личности.

Елена Ковылина — представитель нового направления «перформанс». Особенностью этого вида творчества является то, что произведениями становятся действия художника в определенном месте и в определенное время. В каждом из них высказывается видение автора на волнующую ее тему. Главным инструментом таких актов искусства является провокация. Чтобы обратить внимание на проблему, в своих представлениях Елена проливали кровь — накалывала на свое тело орден, лезла в петлю, приглашала на чай за горящий стол. Таким образом она разрушала границы между жизнью и искусством. Сейчас, считает Елена, время подобных страданий за идею прошло.

На продуктовом рынке она рисует картины, на которых изображены кабачки, морковь, а листьям салата был посвящен целый триптих. «С формальной точки зрения он может показаться достаточно безобидным, то есть это 0+, но он вскрывает проблему нашего обще-



Катерина Белкина
«Personal Identity», 2016



ства, он говорит о необразованности масс, о бескультуре, отсталых представлениях об искусстве», — комментирует художник Елена Ковылина.

«Морковь культурная» — таково название нового проекта Елены Ковылиной. Перформанс «Морковь культурная» обдумывался Еленой в течение последних 7 лет. Получив художественное образование в Москве, Цюрихе, Берлине, а также прожив во многих культурных столицах мира, Елена 7 лет назад переехала в Россию, в одну подмосковную деревню. Здесь она с удивлением обнаружила, что единственная культура, которая там процветает, — сельскохозяйственная [6].

Вдохновленная окружающей действительностью, художница и создала свои необычные картины, изображая на них самые обычные продукты.

Современные художники также вдохновляются и реалиями технического века. Автор следующей работы запечатлел женщину пенсионного возраста, кормящую «птиц», которых заменяют квадрокоптеры.

Хорошо знакомая нам повседневная ситуация становится необычной с предметами нового времени. Техника вытесняет живых птиц, и благодаря этому картина становится более интересной, в ней появляется что-то особенное. Здесь мы видим взаимодействие, взаимопроникновение повседневности и технического прогресса.



А. Камю считал, что искусство не может и не должно отвергать действительную повседневность, в противном случае оно «обречено на безжизненность». При этом художник не может ограничиться одной лишь повседневностью, он должен «дать ей оправдание более высокое», в то же время, не отворачиваясь от реальности. Потому что художник не может преобразить действительность на своих полотнах, игнорируя окружающую нас повседневность [7, с. 145].

В эстетике Вальтера Беньямина особое место занимает понятие «ауры». Это явление основано на том, что зритель ощущает себя во власти магии картины, вовлекается в переживание эстетической видимости, в восприятие эмоционально насыщенной атмосферы, окутанной ореолом многозначности. Произведения искусства обладают особой силой воздействия, но с использованием технологий ауратичность картин снижается. О. А. Кривцун, специалист в области эстетики, философии культуры в своей статье «Аура произведения искусства: узнаваемое и ускользающее» выделяет, что в лексиконе современного человека, стремящегося выразить впечатление от увиденного, сегодня появились такие понятия как «художественная энергетика», «эмоциональный удар», «художнический драйв», «художественная атмосфера» и другие, используемые в качестве синонима понятия «аура» [8].

Также Беньямин рассуждает о проблеме влияния на произведение искусства среды, в которую оно попадает. Философ считает, что те условия, в которые может быть помещена техническая репродукция произведения искусства в любом случае обесценивают его, даже если не затрагивают его непосредственно. То, что мы при этом теряем, может быть обозначено с помощью понятия ауры: в эпоху технической воспроизводимости произведение искусства лишается своей ауры. Однако при этом возникает двойственная ситуация. При многократном тиражировании и распространении репродукции она превращается из уникального произведения искусства, шедевра в проявление массовое. С другой стороны, копирование репродукции позволяет приближаться к воспринимающему ее человеку, где бы он ни находился, она актуализирует репродуцируемый предмет. Эти процессы находятся в теснейшей взаимосвязи с массовыми процессами технологизации наших дней [2, с. 22].

Что может сделать художник в современном мире? Этим вопросом задается и французский писатель и философ, лауреат Нобелевской

премии Альбер Камю в своих работах. «...От него не требуется писать об успехах кооперации или заглушать в себе отклик на страдания своих современников. Поскольку вы просите меня изложить мое личное мнение, то попытаюсь ответить как можно яснее. Как художники, мы, наверно, не обязаны вмешиваться в дела нашего века. Но как люди — обязаны. Шахтеру, которого эксплуатируют или расстреливают, рабам концлагерей, рабам колоний, тысячам угнетенных по всей земле нужно, чтобы все те, кто может говорить, услышали и передали дальше сигнал их молчания, не оставляли бы их в одиночестве. Я участвовал в общей борьбе и писал изо дня в день гневные статьи и сочинения не потому, что мне хочется, чтобы мир заполнился греческими статуями и шедеврами. Человек, которому этого хочется, во мне существует, только у него есть другое дело — давать жизнь образам своего воображения» [7, с. 139].

Художникам становится всё сложнее передать лицо XXI века, отразить дух эпохи, что связано с возрастающей технизацией, постоянной механизацией жизнедеятельности. Художнику сложнее выявить те черты, которые отображали бы нашу чрезмерно интенсивную жизнь «...рассмотрение изобразительного искусства становится все более актуальным в контексте развития цивилизации и коммуникационных технологий. Влияние новых технологий — это только один аспект бытия языка в культуре общества. В информационный век, в связи с развитием новых технологий, таких как Интернет и мультимедиа, каждому художнику приходится вырабатывать творческий подход и утверждать собственное видение будущего» [9, с. 190]. Возможно, поэтому часто художники современности обращаются к мифам Древней Греции. Несмотря на вытеснение мифа рационализмом эпохи модерна, миф все еще оказывает большое влияние как на мировосприятие человека, так и на современное искусство. Но не только мифическими историями вдохновляются современные создатели прекрасного. Реалии технической эпохи также проникают в сферу искусства и оказывают влияние на создаваемые произведения, трансформируя привычные для нас детали, предметы в составляющие модернистских произведений искусства.

Искусство всегда что-то выражает. Буквальное его значение одновременно обозначает и «отпечаток», и процесс «отпечатывания» чего-то в другом, внешнем ему объекте или материале. Это что-то похожее на процесс накладывания печати на что-либо так, что на нем сохра-

няется, отпечатывается, отражается ее форма. Особенность искусства состоит в том, что оно, являясь «выражением», есть *воплощение*; в нем нечто духовное обволакивается плотью, будто бы внедряется в материальное и выступает в нем как его «форма». В этом и заключается сущность творчества. Также важно ответить на вопрос: что именно хочет человек «выразить»? Самым простым и логичным ответом здесь был бы: себя самого. Однако художник, как и любой творец, создатель, «творя», т. е., выражая, не думает о себе самом: он желает материализовать то сокровище, то духовное «нечто», что хранится в его душе. Даже истинный поэт выражает не столько свои личные душевные переживания в их чистой субъективности, сколько нечто в некотором смысле общечеловеческое, то, что связано также и с ним [10, с. 361–363].

С. Л. Франк утверждал, что «...творчество не только умалется, как таковое, но может даже, вопреки своему существу, выродиться в разрушительный титанизм, производно-божественный дух, вдохновляющий человека как творца, при известных условиях может превратиться в “демона” или “дьявола”, которым человек одержим» [10, с. 367]. В. А. Кувакин, известный российский историк философии, в книге «Непостижимое Семена Франка» раскрывает метафизические аспекты непознанного, непостижимого в области творчества [11]. «Непостижимое» называется непостижимым, т. к. познание происходит путем интеллектуально-эмоциональных операций и состояний. Можно говорить о том, что неизвестность является первичным смыслом бытия.

С. Л. Франк в работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию» рассуждает о категориях прекрасного, красоты. Он считает, что все «прекрасное», представляет собой «некое сплошное, слитное, проникнутое внутренним единством целое». Это «прекрасное» имеет многообразный состав, части этого многообразия имеют силу и значимость не изолированно, сами по себе, а только как единые, неразрывно связанные составляющие одного целого. Прекрасное есть всегда «образ», «картина», неделимое целое — предмет истинного чувственного наблюдения и восприятия, а не анализирующей, разделяющей, членящей мысли.

Настоящий художник владеет даром представить нам реальность в ее зримой непосредственности, и именно этим он дает нам ощутить новизну, значительность и красоту даже самых будничных, обыденных,

привычных и знакомых вещей [12, с. 211]. А современные художники для этого используют широкий спектр возможностей и делают объектами искусства неожиданные порой предметы нашей жизни. В совокупности это и заставляет восхищаться современными произведениями искусства.

Список литературы

1. Деформированная реальность художников XX века: как научиться понимать современное искусство. [Электронный ресурс] // URL: <https://knife.media/club/deformed-reality/>
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. — М.: Медиум, 1996. — 240 с.
3. Кириллова Н. Б. Аудиовизуальные искусства и экранные формы творчества: учебное пособие. — Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун.-та, 2013. — 154 с.
4. Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. Том 1. М., Мысль, 1987. 636 с.
5. Энциклопедия культурологии. Шок эстетический. [Электронный ресурс] // URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/1150/Шок
6. Новости культуры. О проекте «Морковь культурная». [Электронный ресурс] // URL: https://tvkultura.ru/article/show/article_id/256086/
7. Камю А. Творчество и свобода. Сборник. Пер. с франц. / Составление и предисловие К. Долгова. Комментарии С. Зенкина. — М.: Радуга, 1990. — 608 с.
8. Кривцун О.А. Аура произведения искусства: узнаваемое и ускользающее. [Электронный ресурс] // URL: <https://art-life.biz/iskusstvo-i-nauka/-aura-proizvedeniya-iskusstva-uznavaemoe-i-uskolzayushchee/>
9. Тукаева Р.А. Язык художественной реальности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. №6 (20): в 2-х ч. Ч. I. С.190–193.
10. Франк С. Л. Реальность и человек / Сост. п. В. Алексеев; Прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1997. — 479 с.
11. Кувакин В.А. Непостижимое Семена Франка: Эссе о неизвестности. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. — 168 с.
12. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию. Дом книги и современные записки. 1939. — 323 с.

Тукаева Роза Абдулхаевна

Башкирский государственный университет
tukaeva.rza@rambler.ru

Ахмерова Аделя Аликовна

Башкирский государственный университет
beautywing@mail.ru

КИНЕМАТОГРАФ КАК ОДИН ИЗ ВИДОВ ТВОРЧЕСТВА

Данная статья посвящена исследованию кинематографа как вида искусства, а также истории башкирского кинематографа, его становления, фильмам-легендам, которые известны не только в Республике Башкортостан, но и во всей России.

Ключевые слова: реальность, творчество, мировое кино, башкирский кинематограф, киноискусство, язык кино, монтаж.

Tukayeva Roza Abdulkhayevna

Bashkir State University
tukaeva.rza@rambler.ru

Akhmerova Adelya Alikovna

Bashkir State University
beautywing@mail.ru

CINEMA AS A TYPE OF CREATIVITY

This article is devoted to the study of cinema as a form of art, as well as the history of Bashkir cinema, its formation, films-legends that are known not only in the Republic of Bashkortostan, but throughout Russia.

Key word: reality, creativity, world cinema, Bashkir cinema, motion picture art, language of cinema, mounting.

Разные виды искусства, обладая каждое своим особенным языком, создают различные образы мира, но лишь два из них — искусство слова и кинематограф используют целый набор языков, который позволяет им наиболее полно и подробно воссоздавать образ реальности. Это дает основание назвать их особенно важными и значительными в истории развития культуры. Кинематограф здесь занимает особое место: не описывая словами, а создавая иллюзию «второй реальности», он существенно более активно влияет не только на

интеллектуальные, но и на эмоциональные и волевые стороны человеческой личности [1, с. 212].

По мнению Лотмана, для того, чтобы понимать киноискусство, необходима любовь к кинематографу. Однако только любви недостаточно: нужны еще и знания в этой сфере. «Можно любить кино, часто посещать сеансы и при этом получать удовольствие от средних, не требующих умственного напряжения, бездумных комедий и детективов с привычными штампами, героями и сюжетами» [1, с. 6]. В то время как высокое искусство — серьезная музыка, серьезная литература или серьезный кинематограф — требует понимания, которое обеспечивается знанием законов данного искусства, и вкуса, приобретаемого в процессе художественного воспитания.

Художественный язык не в состоянии заменить обыкновенный язык или существовать без его содействия. «Языки» различных искусств не равноценны между собой. Есть явления, которые может выразить лишь музыкальный «язык», а не «язык» литературы или изобразительных искусств, и наоборот. «Язык — это дом культурно-исторического бытия» [2, с. 125], по выражению Хайдеггера. Не только мы «говорим» при помощи художественного языка с произведением искусства, но и само произведение «говорит» с нами. Таким образом, речь идет о целостности восприятия, многофакторном анализе произведений, причин исторической модификации художественных смыслов через единство их субъектно-объектного бытия [3, с. 191].

Следует отметить, что язык кино не является подобным языку искусства, в таком случае любой увлекательный и грамотно построенный фильм автоматически входил бы в эту высокую категорию, которая представляет собой не правило, а скорее заповедник для исключений. Язык кино более правильный, чем язык искусства в целом. Он похож на разговорник, облегчающий путешествие по незнакомой стране, но в то же время не позволяющий вступить в настоящий, полноценный диалог [1, с. 207].

Юрий Лотман и Юрий Цивьян в работе «Диалог с экраном» размышляют о природе кино. Когда вы приходите в кинозал, свет гаснет, и перед вами появляется собеседник, который посредством голосов актеров, их игры, всевозможных спецэффектов старается вам что-то сообщить. Когда-то, на заре кинематографии, кино называли «Великий немой». Для того, чтобы понять собеседника, нужно знать его язык. «...Если экран собеседник, то он должен вести со мной — лично

со мной — диалог, отвечать на мои вопросы. Что ж это за собеседник, который всю свою речь заранее записал и повторяет ее безо всяких изменений каждые два часа?» [1, с. 5]. Исходя из этого, может сложиться впечатление, что фильмы совершенно одинаково воспринимаются всеми зрителями и нет никакой особой ценности в каком-либо фильме. Однако это совсем не так. Часто возникают ситуации, когда после просмотра фильма зрители обмениваются впечатлениями и выясняется, что два взгляда на один и тот же фильм существенно разнятся. Такой эффект могут производить лишь большие произведения искусства, но в кинематографе такая способность оставлять сильное впечатление и вызывать отклик проявляется с особенной силой: экран говорит не каким-либо одним голосом, а, как и жизнь, говорит многими голосами, и каждый зритель слышит тот голос, который созвучен его внутреннему мироощущению. Конечно, это относится лишь к подлинным, великим произведениям киноискусства. В таком случае экран выступает как истинный, живой собеседник, не мертвый воспроизводитель одних и тех же жестов и слов, а участник диалога, дающий обратную связь каждому из зрителей в отдельности.

Кинематограф, в том числе и документальный, — это ведь сама жизнь. Исследователи утверждают, что в нем нет никакого особого языка и нет нужды в особом взгляде на фильм для его понимания. Нужно просто смотреть и понимать. Ведь не учимся же мы особому видению и пониманию всего того, что окружает нас в жизни: дома или на улице. В сущности, какая разница: смотреть на экран или смотреть в окно? Окно и экран представляют собой очень близкие предметы в нашем понимании, поэтому один из владельцев старого петербургского кинотеатра решил оформить занавес в виде ставней, а просцениум — в форме гигантского подоконника. Смотреть и видеть — не одно и то же, и собственно искусство наделяет человека тем истинным глубоким зрением, о котором писал Гоголь [1, с. 6].

«...Зритель настолько уверен, что на экране он видит подлинную реальность, что, даже если ему показывают павильонные съемки и пейзаж представляет собой декорацию, то эта декорация, существующая до съемки, и есть то самое, что он видит на экране». Фильмы, безусловно, создают свою реальность, порой очень загадочную и притягательную. Конечно, не только кино, но и любое искусство создает свой художественный мир, однако ни один из существующих видов искусства не способен создавать иллюзию, которая заставляет человека

принимать «вторую действительность», воссоздаваемую художественной деятельностью, за реально существующий мир [1, с. 16]. В частности, такого сильного эффекта присутствия добиваются при помощи монтажа. Монтаж — одна из риторических фигур киноязыка. Здесь уместно сопоставление монтажа с поэтическими тропами — метафорой и метонимией. Монтаж словно задерживает впечатление от предыдущего кадра, возвращает нас к нему, заставляет его вспомнить и совмещает, как бы накладывая друг на друга, смежные кадры [1, с. 24].

Кино можно одновременно назвать и новым, и древним искусством. Можно считать, что кино началось с изобретения «движущихся фотографий», тогда все дальнейшее, что с ним происходило, также следует рассматривать в качестве «изобретений» и «открытий» — технических, художественных, мировоззренческих. Тогда термин древность тут будет неуместен. Но можно посмотреть и с другой стороны. Любое изобретение, включая и изобретение Люмьеров, мы имеем право представить себе в виде сложного узла. Распутывая этот узел, историк может проследить нити, уводящие в прошлое. Тогда окажется, что история кинематографа простирается далеко за пределы нашего века, и в таком случае киноискусство смело можно назвать довольно древним видом искусства [1, с. 31]. Люмьеровские сеансы обычно включали в себя около десятка пятидесятисекундных лент. Показ начинался с первого снятого ими фильма «Выход рабочих с фабрики Люмьер» (*La Sortie des usines Lumière*, 1895), после него показывались различные ролики, в которых обязательно демонстрировались многообразные виды движения (например, море, работающие кузнецы, гимнаст, завтрак ребенка, просто уличные сценки, разрушение стены — последний сюжет часто затем показывался в обратной проекции, и стена восстанавливалась). При этом наиболее популярными были два ролика, которым Люмьеры в итоге и обязаны признанием в качестве родителей кино, — это «Прибытие поезда на вокзал Ля Сьота» (*L'Arrivée d'un train en gare de la Ciotat*, также *Прибытие поезда*, 1895) и «Политый поливальщик» (*L'Arroseur Arrosé*, 1895). В первом из этих фильмов поезд, подъезжающий к станции по диагонали кадра, так быстро и заметно увеличивался в размерах, что многие зрители в испуге вскакивали с мест: настолько был сильным эффект движения как бы из глубины плоской картинке — эффект, никогда ранее не встречавшийся в изобразительных искусствах. Имен-

но этот фильм быстро принес популярность новому зрелищу, из-за чего его зачастую ошибочно признают вообще первым в истории кино [4, с. 4].

Союз кинематографистов Башкортостана — творческое объединение, созданное в 1994 в Уфе. До организации регионального отделения кинематографисты республики входили в состав Союза кинематографистов СССР. Среди них были Г. Г. Амиров (1966 г.), И. Х. Галиуллин (1986 г.), Л. А. Мешков (1987 г.). Их основной целью являлось содействие развитию башкирского кинематографа, защита социально-правовых и профессиональных интересов членов объединения, создание необходимых условий для творческой деятельности. В функции Союза кинематографистов входит участие в создании и исполнении программ развития кинематографии в республике, оказание поддержки начинающим кинематографистам. Также Союз кинематографистов принимает участие в международных и всероссийских кинофестивалях и кинопоказах, в числе которых «Вместе в третье тысячелетие», «Встречи в Сибири», «Золотой слон», «Кино — детям», «Сталкер», «Золотой минбар» и другие. В 2008 году в Уфе Союз кинематографистов провел Всероссийскую конференцию «Национальное кино России: проблемы создания и проката» [5].

В первые годы существования башкирским кинематографом выпускались в основном документальные и хроникальные фильмы. Преимущественно, это были кинофильмы об истории народа, о его выдающихся деятелях: «Ишмулла Дильмухаметов», «Зайнаб Бишшева», «Акмулла», «Заки Валиди Тоган», «Мне повезло прожить своей судьбой» о народном поэте Башкортостана М. Кариме. Большой общественный резонанс получила художественно-публицистическая лента, которая посвящена размышлениям о судьбе народа — «Врата Свободы».

Режиссер фильма «Врата Свободы» М. Якшимбетов в интервью читателям «Истока» на кинофестивале в Ашхабаде, где он представлял свою картину «Врата свободы», сказал: «Мой фильм «Врата свободы» мало кто понял. А те, кому он понравился, смотрят его по два-три раза. Потому что я впервые в постсоветском кинематографе столь явственно сказал с экрана, что человеческая душа живет и после смерти, что это нормальное дело. Она материальна, она ведет человека по жизни, а отсутствие связи с предками ведет к страшнейшим общественным катаклизмам. Эту мысль мало кто не прочел» [6].

В 1994 году на киностудии началось производство анимационных фильмов. Созданные на киностудии мультипликационные фильмы «Сад расходящихся тропок» (реж. В. Байрамгулов, Р. Шарафутдинов, И. Рязанов, Р. Камбулатов), «Далеко вниз по реке» (реж. В. Байрамгулов), «Паучок» (реж. А. Мичурин, Е. Мичурин), «Колобок», «Алдар-Кусе», «Лев и Заяц» (реж. Е. Юшкова) получили заслуженные награды на российских и международных кинофестивалях.

В 2005 году режиссером из Германии, нашим соотечественником Н. Юрушбаевым, был снят документальный фильм «Звуки курая над Сеной», который рассказывает об участии башкир в войне 1812 года «Камень у воды» (реж. С. Вахитов). Другой фильм, «Всадники Победы», повествует об известной башкирской 112-ой дивизии в годы Великой Отечественной войны (реж. А. Туйгунов). Документальная кинолента «Несломленный дух» знакомит зрителей с национальным башкирским героем Салаватом Юлаевым (реж. А. Абдразаков). За этот фильм А. Абдразаков был награжден Государственной премией Республики Башкортостан им. С. Юлаева.

Всего в творческом багаже киностудии сегодня насчитывается более ста документальных, хроникальных, анимационных фильмов, среди них десять полнометражных и короткометражных игровых фильмов.

Булат Юсупов представил новый полнометражный фильм — «Первая Республика» про исторические события и видных башкирских деятелей политики, культуры и литературы. Фильм получил грант главы республики Рустэма Хамитова [7]. Фильм этот является, безусловно, большим прорывом в развитии башкирского кинематографа. Это первый полнометражный фильм, который удачно вышел в широкий прокат и произвел особое впечатление на зрителя. Этот фильм заменяет собой учебник. Он рассказывает, как Молодая советская страна становится страной новых возможностей, трудовых и культурных достижений. Башкортостан, как первая республика, вошедшая в состав новой России, переживает свой расцвет. Стремительно развиваются наука и культура. Искусство становится ближе к народу. Фильм трогает до глубины души, главная его заслуга — игра актеров и сам сюжет, постановка заставляет верить в происходящее.

Также широкую известность приобрел фильм, выпущенный кинокомпанией «Живая Лента». Уфимский режиссер — Айну́р Аскарóв представил первую полнометражную работу «Из Уфы с любовью». При

незначительных минусах кино оказалось достаточно обаятельным и талантливым. Трогательная история о поисках счастья и своего места в жизни — пятилетний труд, посвященный столетию образования Республики Башкортостан. Кино у молодого постановщика Айнура Аскарва вышло очень живое и искреннее, оно хорошо снято. Красота истории гармонично сочетается с красотами города и людей, его населяющих. Следует отметить, что в фильме отсутствуют перегибы с национальной гордостью, религией или укладом местной жизни. «Из Уфы с любовью» — более «общероссийский» фильм, нежели большинство снятых в Москве лент, замыкающихся в себе. Кинокартина Аскара — это прямое продолжение традиций более старших и не менее талантливых представителей Башкирского кинематографа: Малика Якшимбетова, Булата Юсупова, Рязя Исхакова, создателей многочисленных телевизионных фильмов [8].

Ближайшие десятилетия дальнейший рост национальной культуры будет определяться в немалой степени развитием национальной кинематографии. В республике Башкортостан, наконец, появились талантливые, грамотные, в расцвете творческих сил создатели кино. Среди них и режиссеры, и сценаристы, и операторы, а также другие специалисты. Быстрый рост киносети и активная общественная работа в кинотеатрах наглядно демонстрируют значимость и необходимость киноискусства в эстетическом воспитании и росте культурного сознания жителей Башкортостана [9].

Кинематограф на сегодняшний день создает мнение общества о народе, его культуре, истории, и с целью сохранения национальной идентичности Республики Башкортостан, нужно снимать много фильмов, ведь всегда проще и интереснее посмотреть фильм за два часа, чем читать огромную книгу об истории и культуре народа. В настоящее время большое внимание уделяется сохранению и развитию башкирского языка, т. к. язык является своеобразным хранителем нации. Исчезнет язык — исчезнут и его носители. Поэтому необходимо бережно относиться к наследию предыдущих поколений и в полной мере применять все современные средства для его сохранения, в том числе и кино. Сегодня дальнейшее развитие отрасли кинематографии республики, очевидно, определяется реализацией принятого в 2007 году Закона Республики Башкортостан «О государственной поддержке кинематографии в Республике Башкортостан» и постановления Правительства Республики Башкортостан от 31 декабря 2009 года № 500

«О республиканской целевой программе «Сохранение и развитие кинематографии в Республике Башкортостан» на 2010–2013 годы». Основными целями Программы являются дальнейшее развитие национального кинопроизводства, улучшение сети государственных кинотеатров, модернизация республиканского кино- и видеопроката [10].

Список литературы

1. Лотман Ю. Цивьян Ю. Диалог с экраном. Таллин: Александра, 1994–216 с.
2. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / сост. и пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 2008. — 528 с.
3. Тукаева Р.А. Язык художественной реальности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 6–1 (20). С. 190–193.
4. Филиппов С. Киноязык и история. Краткая история кинематографа и киноискусства. М., 2005. — 207 с.
5. Башкирская энциклопедия. Союз кинематографистов Башкортостана. [Электронный ресурс] // URL: [https:// http://башкирская-энциклопедия.рф/?id=2563%20http://skbashkino.ru/?p=796](https://http://башкирская-энциклопедия.рф/?id=2563%20http://skbashkino.ru/?p=796)
6. «ВРАТА СВОБОДЫ» — послание современному поколению... Малик Насихович Якшимбетов. [Электронный ресурс] // URL: <https://zen.yandex.ru/media/husainov/vrata-svobody-poslanie-sovremennomu-pokoleniiu-5c1e39016d623400ab2d8ada>
7. «Из Уфы с любовью» — Фильм сделанный с любовью к Уфе. [Электронный ресурс] // URL: <https://idelbaev-artur.livejournal.com/31812.html>
8. Счастье где-то рядом. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.film.ru/articles/schaste-gde-to-ryadom>
9. История развития кинематографии в Башкортостане. [Электронный ресурс] // URL: <https://infourok.ru/istoriya-razvitiya-kinematografii-v-bashkortostane-1750278.html>
10. Законодательство Республики Башкортостан о государственной поддержке кинематографии в Республике Башкортостан. [Электронный ресурс] // URL: <https://base.garant.ru/17714067/ede8b16cd6c45b7d50eee15d6e28ef85/>

III

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЕ ТВОРЧЕСТВО КАК ОСНОВА ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ХОЗЯЙСТВЕННОЙ СТРАТЕГИИ РАЗНЫХ СТРАН

Пигрова Елена Константиновна

Университат Оберта де Каталунья, Барселона (Испания)
epigrova@uoc.edu

РОЛЬ ГЕНДЕРНОГО ФАКТОРА В ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ИНИЦИАТИВЕ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ЭКОНОМИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ И ИСПАНИИ

В статье рассматривается проявление гендерно обусловленных особенностей в предпринимательской инициативе на примере современного социокультурного контекста Российской Федерации и Испании; таких, как относительное преобладание мужского предпринимательства, мотивация в мужском и женском предпринимательстве в разных культурах, оценка предпринимательских качеств.

Ключевые слова: гендер, предпринимательство, Россия, Испания, мужское и женское предпринимательство, гендерные исследования.

Pigrova Elena Konstantinovna

Open University of Catalonia, Barcelona (Spain)
epigrova@uoc.edu

GENDER IN THE ENTREPRENEURIAL INITIATIVE: COMMON AND DIFFERENT FOR THE ECONOMIC CONTEXT OF RUSSIA AND SPAIN

The article discusses gender-related features in entrepreneurial initiative in comparison of the modern sociocultural contexts of Russia and Spain, such as the relative predominance of male entrepreneurship, motivation and personal qualities evaluation in male and female entrepreneurship in different cultures.

Keywords: gender, entrepreneurship, Russia, Spain, male and female entrepreneurship, gender studies.

Гендерные исследования представляют собой актуальную дисциплину, которая, с одной стороны, находится под сильным влиянием идеологии феминизма, с другой стороны, располагает большой эмпирической базой, в частности, статистической, которая заставляет признать реальность изучаемых явлений. Более того, это быстро растущий сектор современной научной панорамы как в России, так и за рубежом, который осмелился поставить под сомнение гендерную нейтральность самой науки [1]. Развитие гендерных исследований необходимо поместить в более широкий социально-культурный контекст. Демографический переход необратимо изменил половозрастные пирамиды, сексуальная революция отделила сексуальность от репродукции, и связь институтов семьи, брака, сексуальности и репродукции постепенно меняется. Возник такой термин, как «гендерная революция» — ломка исторического гендерного порядка. И. С. Кон пишет: «Ослабление гендерной поляризации началось ... в сфере общественного разделения труда... Происходит постепенное разрушение традиционной системы гендерного разделения труда, ослабление дихотомизации и поляризации мужских и женских социально-производственных ролей, занятий и сфер деятельности» [2, с. 56]. И. С. Калабихина определяет три стадии «гендерного перехода» как перехода к гендерному равенству: 1) рост эгалитарности в общественной сфере; 2) адаптация к эгалитарному общественному порядку и патриархатному домохозяйственному порядку; 3) рост эгалитарности в домохозяйственной сфере [3, с. 2–3].

Благодаря исследовательской перспективе гендера было обнаружено, что многие социальные феномены можно рассматривать в зависимости от этой категории, и проявятся значимые закономерности. Чаще всего результат предстает в форме гендерной асимметрии — «социального явления, отражающего объективную закономерность количественного распределения мужчин и женщин в социальной структуре общества и во всех сферах его жизнедеятельности, а так же качественные социальные последствия этого явления», по определению Г. Силласте [4, с. 124]. В настоящей статье мы рассмотрим гендерные особенности предпринимательства в сравнительной перспективе экономико-культурной реальности двух стран: России и Испании.

Ни в России, ни в Испании указание на склонность к предпринимательству, скорее всего, не будет упомянуто в описании национального характера. Н. А. Бердяев пишет: «Русский никогда не чувствует себя организатором. Он привык быть организуемым» [5, с. 4]. Что касается Испании, известна фраза М. де Унамуно, произнесенная в контексте полемики о европеизации Испании: «¡Que inventen ellos!» — «Пуускай они сами изобретают!». Прочитирую осмысление этой цитаты в современной прессе: «*Пуускай они сами изобретают*» Унамуно все еще в силе. Испания все еще буксует. Ее предпринимательский дух переживает период упадка, компании даже не хотят слышать об инвестициях в инновации, и патенты заметны их отсутствием» [6]. С исторической точки зрения, XX век предоставил в основном неблагоприятный политический контекст для развития предпринимательства: в России — в советское время, и в Испании — во время франкизма.

Одним из основных показателей, измеряющим уровень предпринимательской активности в обществе, является индекс ранней предпринимательской активности. В настоящий момент, согласно данным проекта GEM Global Entrepreneurship Monitor [7, с. 55] этот показатель, как в России, так и в Испании, сравнительно невысокий: 5.6 и 6.4, соответственно, причем индекс ранней предпринимательской активности мужчин немного выше, как в России, так и в Испании.

Можно заметить, что в Испании гендерная разница в индексе ранней предпринимательской активности представляла тенденцию к сокращению в последние 4–5 лет.

В России доля мужчин-предпринимателей тоже немного больше, здесь можно заметить скорее общую тенденцию к повышению предпринимательской активности и для мужчин, и для женщин, хотя тенденция к сокращению гендерного разрыва не так характерна.

Что касается характеристик предпринимательства, исследователи отмечают более частую мотивацию необходимости для женского предпринимательства. Например, в России на протяжении последних лет процент вынужденной ранней предпринимательской активности женщин остается стабильно выше, чем у мужчин [8]. Такая же динамика выявлена и в Испании [7]. Поскольку предпринимательство представляет собой альтернативу работе по найму, это открывает новые перспективы решения проблем занятости. В Испании уровень женской безработицы стабильно выше и составляет 16,7% по сравнению с уровнем

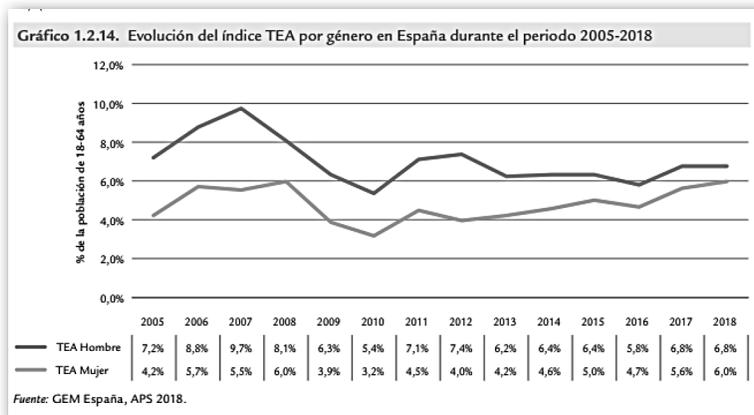


График 1. Индекс ранней предпринимательской активности в Испании, согласно данным проекта GEM. [3]



График 2. Индекс ранней предпринимательской активности в России, согласно данным проекта GEM. [3]

мужской безработицы 12,87 %, согласно данным INE за 2018 год [9], тенденция которая отсутствует в России, по крайней мере, по официальным данным: уровень мужской безработицы 4,1 % по сравнению с 3,2 % для женщин (данные на 2017 год, по данным Росстата [10, с. 93]).

Другая мотивация, которая количественно отличается, это желание увеличить заработок, о котором в большей степени сообщают респонденты мужчины в обоих странах [11; 12]. Отраслевая специфика мужского и женского предпринимательства выражена как в России, так и в Испании. Она является отражением горизонтальной сегрегации рабочей силы на рынке труда, причем горизонтальная сегрегация считается одной из самых устойчивых на рынке труда. Хотя кардинальное переосмысление — от мужского к женскому, например, — могло коснуться отдельного профессионального сектора (так, например, Л. Гальвес показывает, как на протяжении 19 века табачное производство представляло собой сначала мужскую, а затем женскую профессию [13, с. 46–48]); такие примеры сравнительно редки, и горизонтальная сегрегация в целом имеет схожие черты на современном рынке труда России и Испании.

Существуют общественные представления о более и менее подходящем выборе деятельности для женщин и мужчин. Существуют «традиционно женские отрасли», обычно предписываемые женщинам за счет прошлого, в том числе домашнего опыта: общественное питание, бытовое обслуживание, розничная торговля, гостиничное хозяйство; к отраслям, наименее освоенным женщинами, принадлежит строительство и транспорт [14, с. 77].

В третьих, и в России, и в Испании заметна тенденция в меньшему размеру предприятий в женском предпринимательстве, как по размеру оборота, так и по количеству рабочих мест [8; 11]. Возможно, сам выбор сектора для предпринимательской деятельности зачастую предопределяет такие различия, как потенциал роста предприятия.

Что касается уровня подготовки, не наблюдается существенной разницы в уровне образования, но предприниматели-женщины чаще имеют образование в гуманитарных областях, в то время как мужчины — в технике, точных науках и экономике, и эта особенность характерна как для России, так и для Испании [12; 15]. С другой стороны, доля женщин, которые уже имеют опыт работы руководителя, сравнительно ниже. Эти различия, хотя и не очень большие, тем не менее являются статистически значимыми, так как могут отражаться в умении решать сложные вопросы, компетенции в переговорах, и, как следствие, даже на доступе к кредитованию.

Наконец, сравнительный анализ показывает, что женщины получают более низкие баллы в представлениях, которые способствуют

предпринимательскому поведению (восприятие деловых возможностей, уверенность в предпринимательских навыках), и выше в тех, которые тормозят предпринимательское поведение: терпимость к риску и страх неудачи, причем это отнесится как к самооценке, так и оценке со стороны [15; 16]. Широко распространено мнение, что женщины менее терпимы к риску, и это объясняет более низкий уровень предпринимательской деятельности. Надо сказать, что литература не доказала однозначную взаимосвязь между гендером и склонностью к риску. Результаты, полученные на индивидуальном уровне, показывают, что априори не существует гендерных различий в неприятии риска. Возможно, речь идет о разнице в восприятии риска. Склонность к риску связана с доступом к финансированию. Замечено, что доступ к банковским кредитам более благоприятен для мужчин и, вероятно, это не связано напрямую с полом, а скорее с характеристиками деятельности: размером фирмы, потенциалом роста, сектором, опытом работы. Согласно данным опросов, мужчины склонны идти на риск и брать кредит для возможного роста своей фирмы, а многие женщины сообщают о том, что предпочитают не влезать в долги из-за неприятия риска [15].

Для того, чтобы объяснить такие эмпирические данные, в частности данные опросов, интересно рассмотреть зависимость вариативности гендерного аспекта предпринимательства на фоне уровня гендерного равенства в обществе, в частности, его исторической перспективы, структуры рынка труда в целом, демографической ситуации и представлений о гендерных стереотипах.

В данный момент существуют две теоретические перспективы, которые объясняют, почему женщины реже занимаются предпринимательской деятельностью. Х. Л. Гонсалес-Перния и соавторы резюмируют это таким образом [17, с. 95]: первая точка зрения (либеральный феминизм) констатирует, что мужчины и женщины в равной степени способны действовать и принимать решения, и различия в предпринимательстве являются результатом систематических барьеров — дискриминацией в отношении женщин, которая ограничивает их доступ к ресурсам, необходимым для успеха в бизнесе, таким как образование, опыт, финансирование. Ресурсы, доступные на начальном этапе, определяют успех компании. Следовательно, равенство должно быть обеспечено посредством политических и правовых реформ.

Другая точка зрения утверждает, что мужчины и женщины имеют различное предпринимательское поведение, потому что социальные структуры поощряют развитие способностей, мотивации и способа восприятия жизни, которые являются специфическими для каждого пола, так что, если женщины реже занимаются предпринимательством, это происходит потому, что в результате социально сконструированной реальности они играют роли, ценности, мотивации и ожидания которых меньше согласуются с амбициозным и рискованным предпринимательством.

На базе сравнительного исследования Испании и России можно утверждать, что обе точки зрения имеют реальную базу, и проявление гендерной разницы в предпринимательстве в Испании и в России во многом имеет сходные черты. Однако именно вторая точка зрения, акцентирующая значение гендера как социально-культурного конструкта, способна с большей степенью объяснить совпадение гендерной специфики предпринимательства в разных государствах.

Вообще, на глобальном уровне можно отметить, что уровень предпринимательства женщин почти всегда ниже, во всех странах на мировом уровне. Только в шести странах в настоящее время зарегистрирован равный уровень мужского и женского предпринимательства: Индонезия, Таиланд, Панама, Катар, Мадагаскар и Ангола [7, с. 21]. Тем не менее, это не означает, что меньший разрыв в количестве предпринимателей равнозначен гендерному равенству в других сферах общества. Более того, можно наблюдать даже определенную обратную взаимосвязь: было выявлено, что благоприятная рабочая среда, государственная поддержка материнства (более продолжительный декретный отпуск, возможность работать сокращенный рабочий день) снижает участие в предпринимательстве среди женщин, вероятно, это делает работу по найму более привлекательной; возможно, здесь мы имеем дело с еще одним проявлением так называемого парадокса гендерного равенства. Парадокс гендерного равенства пытается объяснить снижение интереса к точным наукам в странах с более высоким уровнем гендерного равенства [18]. Было замечено, что в странах с более высоким уровнем гендерного равенства женщины проявляют тенденцию к более традиционным женским моделям поведения.

Уровень гендерного равенства, согласно оценке Всемирного экономического форума за 2018 год [19, с. 16–17, 231, 253], составляет 75 %

для Испании и 70 % процентов для России, что ставит страны на 29 и 75 место в мировом рейтинге, соответственно.

	Общий индекс: номер по порядку	Общий индекс: уровень	Экономическое участие и возможности	Образование	Здоровье и выживание	Политическая власть
Испания	29	0.746	0.660	0.998	0.972	0.354
Российская Федерация	75	0.701	0.741	1.000	0.980	0.085

С исторической точки зрения, здесь наблюдаются значительные отличия. В Испании женщине традиционно отводилась роль матери и жены. Доступ к учебе был затруднен, и зачастую причина заключалась в приоритетах семьи девочки. О важности женского среднего и высшего образования заговорили в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков; в целом можно подчеркнуть, что борьба за равенство в Испании характеризуется прежде всего борьбой за равное образование. Смена политического класса во время Второй республиканской способствовала политическим изменениям. Право голоса, избирательное право женщин в Испании, восходит к 1931 году. Конституция 1931 года стала огромным шагом вперед в борьбе за права женщин. Закон о разводе (1932) стал еще одной вехой в достижении прав женщин. Несмотря на изменения в законодательстве, реальные изменения не последовали из-за отсутствия механизмов, способных донести эти политические изменения до населения и вызвать изменение менталитета. Наконец, у Второй Республики не было времени для того, чтобы претворить изменения в жизнь. Гражданская война и последующая победа франкистов остановили начатые перемены и восстановили моральную схему XIX века. Идеология франкизма рассматривала феминизм как неестественное движение ввиду естественного превосходства мужчины, данного Богом. Таким образом, история эмансипации в Испании не была такой непрерывной, как в других странах Европы; началась сравнительно позднее, в конце девятнадцатого века; а изменения в менталитете начались только через 40 лет после изменений в законодательной системе, уже после смерти Франко в 1975 году. В течение девятнадцатого и начала двадцатого веков испанский феминизм имел меньшее социальное влияние, чем в большинстве европейских стран; он всегда был более сосредоточен на

требованиях социального типа, таких, как право на образование или работу, чем на требованиях политического равенства. Тем не менее, в последние годы в Испании наблюдается сильное женское движение, возможно мотивированное именно отставанием от других европейских стран в этом аспекте. Одним из наиболее важных изменений на рынке труда и в экономике в целом в последние годы можно назвать интеграцию женской рабочей силы. Гендерное равенство — это идеология, которая часто присутствует в политическом и общественном дискурсе в современной Испании.

Что касается России, считается, что русские женщины издавна имели довольно независимое положение. По этой причине считается, что основы российского гендерного равенства имеют историю, отличную от других европейских стран. Право собственности было довольно стабильным; были женщины-предприниматели; право женщин на развод обсуждалось в обществе на протяжении всего девятнадцатого века. Феминистское движение началось в середине девятнадцатого века и добилось значительных перемен в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков. В 1917 году женщинам были предоставлены равные с мужчинами права, в частности политические. Социалистическое правительство обеспечило реализацию этих прав благодаря женотделам партии. Чтобы гарантировать доступ женщин к образованию и рынку труда, была развернута пропагандистская кампания против «домашнего рабства» женщин. Тем не менее, материнство оставалось священным долгом для советских женщин; поэтому женщины получили двойную нагрузку: работа и материнство, семья. Принцип равенства женщин и мужчин выражен в пункте 3 статьи 19 Конституции Российской Федерации: «Мужчины и женщины имеют равные права и свободы и равные возможности для их реализации». В отличие от стран Европы с сильным движением за равенство в начале XXI века, вопрос гендерного равенства в России не является актуальной темой современного общественного дискурса. Похоже, что Россия выбрала противоположное направление: декриминализация бытового насилия (закон принят в 2017 году), законодательные проекты по ужесточению аборт, минимальная терпимость к ЛГБТ, запрещенные профессии для женщин (в начиная с 2000 года). Более того, количество работающих женщин незначительно сократилось [4, с. 125].

Можно заключить, что переход к гендерному равенству в обеих странах имеет ярко выраженную специфику. Феминистское движение

в Испании было ограничено традиционной государственной политикой и религиозными парадигмами; достижения в области равенства наступили позже. Россия провозгласила равенство в 2017 году, а также обеспечила его реализацию с помощью реальной инфраструктуры. Мы можем сделать вывод, что совпадение или несовпадение феминистского движения с ценностями политики правящего класса сыграло решающую роль в переходе к равенству: это замедлило процесс в случае Испании и укрепило в России в начале 20-го века. С другой стороны, в последние годы мы можем наблюдать динамику с сильным европейским феминистским движением, особенно в Испании. В России после перестройки и радикальных социальных перемен, традиционные гендерные парадигмы стали более приемлемыми. Это также можно объяснить растущим значением религии или реакцией на советскую гендерную модель с двойным бременем работы и материнства.

Применяя модель гендерного перехода И. Калабихиной, можно сделать вывод, что Испания вступила в процесс перехода позже, чем другие страны, и сейчас она компенсирует это быстрым переходом от второго к третьему этапу, несмотря на крайне традиционные модели старших поколений. С другой стороны, в России наблюдается обратный переход от второго к первому этапу [3, с. 2–3].

Интересно упомянуть точку зрения социологов, которые считают, что гендерный дискурс в настоящее время является одной из центральных тем общества, и поэтому заменяет другие социальные проблемы, такие как классовая борьба, экономические проблемы. Например, социолог Ф. Ортега пишет: «Динамика обществ издавна была основана на экономическом неравенстве и его кристаллизации в социальных классах ... Но классы потеряли большую часть своего социального значения. Место, которое занимал социальный класс, захвачено гендером и гендерным неравенством. Без сомнения, это более глобализирующий аспект общественного существования, чем классы» [20, с. 4]. «Гендерные проблемы могут стать политическими, если они достигнут уровня основных политических узлов эпохи, как это было с религиозными проблемами в Средневековье, экономическими — в Новое время» [21, с. 2]. Возможно, это связано с менее жесткой стратификацией по социальному классу. Используем метафору Х. Рослинга о распределении доходов среди населения: «В мире было две группы, бедные и богатые, как будто

два горба верблюда. Но посмотрите, как это изменилось... у нас теперь есть мир дромедар, одногорбый верблюд. Процент бедности снизился» [22]. Пол занял место генератора неравенств. Дискурс о гендерном равенстве приобрел исключительную важность в современной политике как на международном, так и на национальном уровне.

Мы склонны видеть в гендерно релевантных характеристиках предпринимательства проявление культуры как фактора, определяющего гендерное поведение. В России и в Испании уровень гендерного равенства, структура рынка труда и история феминизма, согласно выполненному анализу, представляют больше различий, чем схожих черт. Тем не менее, в гендерно релевантных характеристиках предпринимательства в обеих странах заметно впечатляющее единство. Следовательно, их объяснение находится в глубинных социальных смыслах гендера. Предпринимательство оказывается более совместимым концептуально с категориями мужественности и входит в некоторое противоречие с глубинными понятиями женственности в современной культуре, вне зависимости от государства. В. Н. Кардапольцева пишет: «...репродуктивные функции женщины сближают ее с природой, и на этой доминанте строится большинство умозаключений, то есть оппозиция женского и мужского становится оппозицией природного и культурного. Сообразуясь с традиционными, патриархальными подходами, женственность связывают с внешней привлекательностью, кротостью, несамостоятельностью, послушанием» [23, с. 65]. Осмысляя себя в ключе традиционного женского образа, женщины заявляют о меньшем стремлении рисковать, конкурировать, организовывать. Тем не менее, если действительно есть несовместимость между женственной идентификацией и предпринимательством, можно было бы ожидать, что процент женского предпринимательства был бы гораздо более незначительным, практически несуществующим; между тем, согласно данным GEM [7], это не так.

С другой стороны, предпринимательство в определенных секторах представляет собой гармоничное продолжение концептов женственности: внешняя привлекательность и элегантность совместимы с организацией компаний в сфере эстетики и стиля, и большинство известных предпринимательниц, вошедших в мировую историю, занимались именно этой сферой. Забота о других, предписываемая

женщинам, находит применение в социальном предпринимательстве [24]. С другой стороны, постулируемая связь с природой логически вытекает в направление экологического бизнеса.

Что касается мужественности, ее ключевые концепты сливаются с предпринимательскими качествами более органично, как «мужская склонность проявлять агрессивное, рискованное или конкурентное поведение» [25, с. 88]. Мужская мотивация увеличить заработок соответствует традиционному представлению о мужчине-кормильце и также коррелирует с большими экономическими ожиданиями мужчин на рынке наемного труда, которые присутствуют как в Испании, так и в России. Те характеристики личности, которые ассоциируются с предпринимательством (агрессивность, склонность к конкуренции, способность к риску) в большей степени предписываются мужскому гендеру. Когда мужчина становится предпринимателем и проявляет эти качества, он отвечает стереотипному представлению о том, каким должен быть мужчина, в то время как несоответствие женщины с характеристиками гендерного стереотипа может вызывать негативное отношение. На уровне индивидуального развития можно предположить, что обе идентификации (мужественность — женственность и личность предпринимателя) развиваются параллельно, формируясь под влиянием культурного дискурса общества: гармонично взаимодействуют или противоречат друг другу.

С методологической точки зрения, именно сравнительные исследования при сопоставлении разной культурно-экономической реальности подтверждают достоверность влияния гендерного фактора на предпринимательскую деятельность. Если небольшие различия на индивидуальном уровне сложно проанализировать, на уровне гендерной статистики они становятся заметны. Повторение одних и тех же особенностей в рамках разных национальных культур придает этим особенностям значимость.

В связи с тенденциями рынка труда в целом, эволюционирующего в сторону самозанятости и индивидуального предпринимательства, предпринимательство, возможно, займет центральное место в будущей организации труда. В этой связи крайне важно создать адекватные условия для мужского и женского предпринимательства, возможно, решение состоит в именно в осмыслении концепции женского предпринимательства в соответствии с современными гендерными моделями. Государственная поддержка предпринимательской деятельности

не должна игнорировать существование гендерных различий, которые требуют дальнейшего размышления о том, как помочь мужчинам и женщинам в равной степени иметь возможность воплотить свои инновационные идеи в жизнь и гармонично интегрировать предпринимательство в свою жизнь.

Список литературы

1. Воронина О.А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе. *Общественные науки и современность*, 2000. № 4. С. 9–20.
2. Кон И.С. Три в одном: сексуальная, гендерная и семейная революции. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2011. <https://cyberleninka.ru/article/n/tri-v-odnom-seksualnaya-gendernaya-i-semeynaya-revoljutsii> (дата обращения 28/7/19)
3. Калабихина И. Рецессия гендерного развития на постсоветском пространстве. *Вестник института экономики РАН*, 2009. <https://cyberleninka.ru/article/n/retsessiya-gendernogo-razvitiya-na-postsovetском-prostranstve>. (дата обращения 28/7/19)
4. Силласте Г. Гендерная асимметрия как фактор карьерного роста женщин. <https://cyberleninka.ru/article/n/gendernaya-asimetriya-kak-faktor-kariernogo-rosta-zhenschin>. (дата обращения 30/07/19)
5. Бердяев Н.А., Лосский Н.О. *Русский народ. Богоносец или хам?* М.: Алгоритм, 2014
6. Que inventen otros. https://elpais.com/economia/2007/02/23/actualidad/1172219573_850215.html (дата обращения 28/7/19)
7. Global Entrepreneurship Monitor. 2018/2019 Global Report. <https://www.gemconsortium.org/report> (дата обращения 28/7/19)
8. Барсукова С.Ю. Женское предпринимательство: специфика и перспективы. *Социологические исследования*, 1999. http://ecsocman.hse.ru/data/417/669/1216/012_barsukova_Gendernye_issledovaniya.pdf (дата обращения 28/7/19)
9. Instituto Nacional de Estadística. Tasas de paro por nacionalidad, sexo y comunidad autónoma. <http://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=4249> (дата обращения 31/05/19)
10. Федеральная служба государственной статистики. Женщины и мужчины России. Статистический сборник. М., 2018
11. Fuentes García, Fernando J.; Sánchez Cañizares, Sandra M^a. Análisis del perfil emprendedor: una perspectiva de género. *Asociación Internacional de Economía Aplicada Valladolid, España. Estudios de Economía Aplicada*, vol. 28, núm. 3, 2010, pp. 1–27

12. Семёнова Ю.А. Гендерная асимметрия российского предпринимательства. Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Социология. Политология, вып. 4. С. 7–10.
13. Gálvez Muñoz L. Género y cambio tecnológico: rentabilidad económica y rentabilidad política de la gestión privada del monopolio de tabacos, 1887–1945. Revista de Historia Económica, n.1. XVIII, c.11–48.
14. Global Entrepreneurship Monitor. Informe GEM España 2018/2019. Global Report. <https://www.gemconsortium.org/report> (дата обращения 28/7/19)
15. Martínez Mateo J., Mira Solves I., Gómez Gras J.M. Influencias de las percepciones personales sobre la actividad emprendedora naciente una perspectiva de género a través de diferentes entornos económicos. Economía industrial, N° 383, 2012, págs. 53–64
16. Ильиных С.А. Предпринимательство в России: анализ факторов влияния. <https://cyberleninka.ru/article/n/predprinimatelstvo-v-rossii-analiz-faktorov-vliyaniya> дата обращения 28/7/19
17. González-Pernía, J.L., Martiarena-Arrizabalaga, A. y Peña-Legazkue, I. Género y actividad exportadora de los emprendedores en España. Economía Industrial, 2012, n. 383, 95–110.
18. Stoet G.; Geary D. The Gender-Equality Paradox in Science, Technology, Engineering, and Mathematics Education. Psychological science, 2018
19. World Economic Forum. The Global Gender Gap Report 2018. http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf (дата обращения 31/7/19)
20. Ortega F. Imágenes i representaciones de género. Asparkía. Investigación feminista, 1998
21. Климашевская О. В., Крутов А. В.. Гендерная политика государства: генезис понятия. <https://cyberleninka.ru/article/n/gendernaya-politika-gosudarstva-genezisponyatiya> data de consulta 13/5/19
22. Rosling H. i O. How not to be ignorant about the world. https://www.ted.com/talks/hans_and_ola_rosling_how_not_to_be_ignorant_about_the_world data de consulta 13/5/19
23. Кардапольцева В.Н. Женственность как социокультурный конструкт. Вестник РУДН, серия Социология, 2005, № 1(8). С. 62–76.
24. Кашина М.А. Социальное предпринимательство как бизнес, «подходящий» женщинам. Управленческое консультирование, № 8, 2015. С. 128–134 <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnoe-predprinimatelstvo-kak-biznes-podhodyaschiy-zhenschinam>
25. Téllez Infantes A.; Verdú Delgado A.D. El significado de la masculinidad para el análisis social. Revista Nuevas Tendencias en Antropología, nº 2, 2011, pp. 80–103.

Радченко Мария Алексеевна

Московский государственный институт
международных отношений МИД России
ioojik@ya.ru

ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ VS КРЕАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ: ПОДМЕНА ПОНЯТИЙ В УСЛОВИЯХ РЫНКА

В статье ставится проблема соотношения между сходными на первый взгляд, но различными по сути понятиями творческой деятельности и креативных практик; приводится пример социально одобряемого типа личности в нашу «креативную» эпоху. В настоящее время в гуманитарной науке, равно как и в обыденном дискурсе, большой популярностью пользуются концепции креативности, «потока» и индивидуального самовыражения ради самого самовыражения. Сама по себе идея ценности творческого развития личности, безусловно, не несет в себе никаких отрицательных коннотаций, напротив, является одной из важнейших идей философской антропологии. Проблема же состоит в том, что в контексте рыночного информационного общества творческая деятельность как континуальный процесс, перманентно оказывающий влияние на всю структуру личности субъекта и способствующий ее развитию, подменяется креативными практиками — эпизодической активностью, лишенной континуальности. Главная цель этой активности — произвести рекуперацию той или иной идентичности в целях либо повышения своей стоимости на рынке идентичностей, либо «бегства от свободы» посредством достижения состояния «потока». Разграничение этих явлений представляется крайне важным с точки зрения аксиологического подхода к исследованию творчества.

Ключевые слова: творческая деятельность, креативность, креативные практики, концепция «потока».

Radchenko Mariya Alekseevna

Moscow State Institute of International Relations
of the Ministry Foreign Affairs of the Russian Federation
ioojik@ya.ru

CREATIVE ACTIVITY VERSUS CREATIVE PRACTICES: SUBSTITUTION OF CONCEPTS IN THE MARKET CONDITIONS

The article poses the problem of the relationship between similar at first glance, but essentially different concepts of creative activity and creative practices. Currently, in the humanities, as well as in everyday discourse, the

concepts of creativity, “flow” and individual expression for the sake of self-expression are very popular. By itself, the idea of the value of creative development of the individual, of course, does not carry any negative connotations, on the contrary, is one of the most important ideas of philosophical anthropology. The problem is that in the context of a market information society, creative activity, as a continual process, permanently influencing the whole personality structure of a subject and contributing to its development, is replaced by creative practices — episodic activity, lacking continuity, the main goal of which is to produce one or another identity in order to either increase their value in the human market, or «escape from freedom» by achieving the state of “flow”. The distinction between these phenomena is extremely important from the point of view of an axiological approach to the study of creativity.

Key words: creative activity, creativity, creative practices, the concept of “flow”.

В настоящее время в социально-гуманитарном дискурсе предпринимается много попыток совместить рынок и гуманизм. На политической арене это проявляется, например, в повестке устойчивого развития, полагающей, что не только государства, но и бизнес должен проявлять социальную ответственность. Так, швейцарский экономист Клаус Ляйзингер в программном докладе на II международной научной конференции по изучению наследия Эриха Фромма (радикального гуманиста, отрицавшего рыночные ценности) сделал попытку связать фроммовские идеи с современными концепциями бизнес-лидерства и высказал мысль, что в настоящее время требуется «конструировать блоки здорового общества со здоровыми компаниями, во главе которых стояли бы здоровые люди» [1, с. 102]. В сущности, такие интерпретации гуманистических идей прекрасно служат делу легитимации существующего положения вещей, когда победа капитализма в его неолиберальной форме воспринимается как нечто само собой разумеющееся. По мнению Б. Кагарлицкого, «Неолиберализм установил в обществе свою идейную гегемонию, с которой смирились даже многие политические группы и течения, яростно и искренне правящий класс критикующие» [2, с. 26].

Социально-политическая повестка устойчивого развития находит свое отражение и в осмыслении такого феномена как творчество. Можно сказать, что в условиях рынка возникает тенденция подмены понятия творческой деятельности понятием так называемых «креативных прак-

тик», и подмена эта носит дегуманизирующий характер. Она связана прежде всего с концом эпохи гламура и развитием рынка идентичностей. Если в эпоху гламура важнейшим показателем социального статуса является доступ к потреблению «люксовых» товаров и услуг, то в настоящее время благодаря общему росту благосостояния и увеличению массового доступа к некогда дефицитным и дорогостоящим товарам и услугам, происходит девальвация гламура и формируется более широкий и гибкий рынок идентичностей, в рамках которого повышение социального статуса возможно благодаря принадлежности к социально одобряемым практикам разного рода (например, занятия искусством, культура фитнеса и ЗОЖ, экстремальные виды спорта, путешествия, посещение развивающих лекций и семинаров и т. д.). Важным становится прежде всего наличие атрибутов таких идентичностей.

Четко разграничить понятия творческой деятельности и креативных практик — достаточно сложная задача. Сложность обусловлена тем, что в настоящее время в социально-гуманитарном дискурсе существует огромный запрос на исследование возможностей гуманизации рынка, уменьшения эксплуатации, укрепления социальной ответственности бизнеса. Этот запрос идет рука об руку со все более глубокой интеграцией в общественное сознание психологических идей в духе Нью Эйдж, куда входит идея о важности индивидуального саморазвития в разных ее формах. Естественно, речь идет о таком саморазвитии, которое служило бы в первую очередь на пользу рынку, а не человеку. Но человек ни в коем случае не должен об этом догадываться, а должен считать себя свободным творцом.

В отличие от эпохи фордизма, где эксплуатация воспринималась как само собой разумеющееся явление, а основным видом стимулирования труда было стимулирование материальное, в современных условиях, когда стало понятно, что одного материального стимулирования недостаточно, в развитых странах остро стоит вопрос, как побудить людей работать много, успешно и эффективно, но главное — чтобы при этом сотрудники не ощущали себя эксплуатируемыми. Для обоснования такого положения вещей очень полезными оказываются современные концепции креативности, в частности, концепция «потока», или оптимального переживания, разработанная американским психологом Михаем Чиксентмихайи. Ученый исследует состояние полной погруженности в процесс деятельности, и ощущение счастья, который оно приносит, и делает вывод о самооценности состояния

«потока» (схожие идеи есть у А. Маслоу, который называет оптимальное переживание «пиковым». «Переживанием потока» исследователь называет моменты погружения в любое интересное и приятное для человека занятие (пение, танцы, работа, общение, игра с ребенком и т. д.), во время которых сознание «наполнено переживаниями, которые находятся в гармонии друг с другом» [3, с. 38]. Поток возникает, когда перед человеком стоят четкие и цели, требующие должного реагирования (например, игра с четкими правилами, участие в религиозной церемонии, исполнение музыкального произведения и т. д.). Также для потоковых видов деятельности характерна быстрая обратная связь, которая позволяет понять, насколько хорошо человек справляется с задачей. «Чаще всего люди попадают в поток, пытаясь справиться с задачей, требующей максимального приложения сил. При этом оптимальная ситуация создается, если достигнут правильный баланс между простором для деятельности и способностями человека выполнить поставленную задачу» [3, с. 39].

Идея об априорной самооценности состояния полной отождествленности с каким-либо процессом вполне соотносится с популярными в эпоху неоллиберализма духовными и психологическими течениями в духе Нью Эйдж. И возникает резонный вопрос: как разграничить конструктивное для человека состояние потока, достигаемое в осмысленной деятельности, и состояние потока, вызванное приемом наркотических веществ или деструктивных практик? В случае с экстазом, вызываемым наркотическими веществами, все более-менее понятно, эти состояния не требуют максимального приложения человеческих сил и зависят исключительно от внешнего фактора, а посему могут в полной мере трактоваться как деструктивные, и классифицировать их как правильный «поток» мы не можем. Что же делать с состоянием потока, испытываемого в процессе деятельности, далекой от традиционного понимания человеческой нравственности — этим вопросом задается и сам исследователь. Он отмечает проблемные аспекты своей теории, признавая, что состояние потока не всегда позитивно — так, это состояние можно пережить, например, в боевых действиях, стреляя в других людей, из-за чего вернувшиеся с войны зачастую испытывают трудности в адаптации к мирной жизни [4]. Однако идею априорной самооценности потокового переживания как такового он под сомнение не ставит. Если продолжить эту мысль, то для современного работодателя наилучшим сотрудником будет тот, кто во время ра-

боты как можно чаще переживает состояние «потока». А этому корпоративная культура вполне может способствовать, организовав трудовой процесс как игру с четкими правилами и оперативной обратной связью, благодаря чему сотрудник может почувствовать свою принадлежность к корпорации, идентифицироваться с нею, не рефлексируя такие «ничтожные» вопросы как эксплуатация и справедливое распределение прибыли. Возникает новая, чисто инструментальная формула призвания, из которой исчезает такой нравственный аспект как служение и ощущение полезности для общества и остается только ощущение удовольствия от «игрового» аспекта деятельности или религиозного чувства принадлежности к корпоративной культуре.

Что касается предпочтительного в рамках данного дискурса типа человека, речь идет о таком человеке, который обладал бы предпринимательской инициативой, и чтобы при этом предпринимательская инициатива была бы в первую очередь способом творческого развития, проявления социального лидерства и ответственности, а вовсе не получения прибыли ради самой прибыли.

Разграничение понятий творческой деятельности и креативных практик можно произвести на примере анализа знаковой в современном мире фигуры масштабного предпринимателя-инноватора, фигуры, которая в настоящее время героизируется и отражает определенную диалектику единичного и всеобщего.

При рассмотрении такой репрезентативной фигуры, воплощающей весь героический пафос современного предпринимательства, как Стив Джобс, мы увидим, что мифология восприятия этой фигуры базируется, на так называемом «изменении мира». Популярность фигуры талантливого инноватора основана не только и не столько на его способности *разработать* и *произвести* новый полезный продукт, сколько на реализации успешной маркетинговой стратегии. В случае с мобильными устройствами стратегия эта основана на желании потребителя с одной стороны чувствовать себя принадлежащим к всеобщему, а с другой стороны — на эксплуатации желания выделиться из толпы, причем выделиться не одномоментно, но постоянно иметь возможность представлять миру все новые и новые медийные образы себя.

Образ предпринимателя-инноватора как героя нашего времени в условиях нашей страны также манифестируется, например, возросшими тиражами произведений такой писательницы как Айн Рэнд, иконы современного либертарианства.

Героизация фигуры предпринимателя-инноватора, меняющего мир силой своей личности и своей индивидуальной волей имеет самое прямое отношение к нашему изначальному тезису о подмене понятий творческой деятельности и креативных практик. Если мы сравним фигуру Стива Джобса с такой образцовой фигурой модернистского предпринимательства как, например, Генри Форд, мы увидим, что в фордизме (как бы мы ни относились к этому явлению) содержится понимание важности всеобщего, важности подчинения частного всеобщему во имя благополучия частного, при этом эксплуатация рабочего и служащего поддавалась рефлексии. Что же касается современного культа продукции Apple, мы имеем дело с классическим примером попытки замаскировать, вытеснить важность всеобщего, выводя на первый план те отличия и ту непохожесть, которую пользователь Apple может выводить в мир. В свое время критика фордизма как отчуждающей практики была очень актуальна. Однако с нынешней перспективы отчуждение эпохи фордизма видится как очень мягкое, а главное — понятное и поддающееся анализу а, следовательно, и практическому преодолению или хотя бы смягчению. Корпорации фордистского типа, как в производственном, так и в непроизводственном секторе, вынуждают сотрудника отчуждать преимущественно такие ресурсы как физические силы и время.

Что же касается современных корпораций т.н. «креативного» сектора, они, не теряя своей корпоративной сущности, вынуждают сотрудника отчуждать не только физические, психологические и моральные силы, но самое сокровенное, что есть у человека — его творческий потенциал.

Культ «креативной» экономики, помимо, безусловно присущих ему положительных эффектов, имеет обратную сторону. Она состоит в том, что «креативный» сектор навязывает человеку теорию о том, что есть возможность одновременно реализовывать свой творческий потенциал, получая за это конкурентоспособный доход, и сохранять существующую систему перераспределения прибыли. В качестве приятного бонуса сотрудникам креативного сектора предлагается чувствовать себя вхожими в круг «лучших людей» (эту категорию можно назвать по-разному: «лидеры», «5% высокоэффективных людей», «творческие личности», «атланты» и т. д.), таким образом, давая им право вершить суд о том, кто более, а кто менее достоин тех или

иных социальных благ или политического голоса. По мнению М. Восканяна, «само противопоставление «креативных» и «некреативных» — знак социального и экономического дисбаланса, когда государство не справляется с задачей создать среду для развития каждого. Отдавая всё на откуп неограниченной конкуренции, в условиях глобализации мы получаем все те же джунгли и деление на тех, кто имеет право на достойную жизнь и тех, кто по определению его лишен... потому что недостаточно способен, образован и креативен...» [5]. Представляется, что подобные нравственные аспекты трансформации отношения к творческой деятельности требуют дальнейшего критического рассмотрения.

Список литературы

1. Klaus M. Leisinger. The Art of Leading. The Significance of Personality and Character in the choice of Business Leader./Fromm Forum 22/2018. The relevance of Erich Fromm's Ideas for Today

2. Кагарлицкий, Б.Ю. Между классом и дискурсом. Левые интеллектуалы на страже капитализма [Текст] / Б.Ю. Кагарлицкий; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017 г. — 280 с.

3. Чиксентмихайи, М. Поток: Психология оптимального переживания. — М.: Альпина Нон-фикшн, 2013 г. — 464 с.

4. Чиксентмихайи М. Мы можем научиться быть счастливыми Интервью журналу Psychologies// <http://www.psychologies.ru/standpoint/mihay-chiksentmihayi-myi-mojem-nauchitsya-byit-schastlivyimi/>

5. Восканян М. Креативный класс: еще одна маска неолиберализма// Однако. М., 2014. №4–5 <http://www.odnako.org/almanac/material/kreativniy-klass-eshchyo-odna-mask-a-neoliberalizma/>

Ушанков Вячеслав Анатольевич

Санкт-Петербургский государственный университет
Slawucha@gmail.com

ТВОРЧЕСТВО В ПОЗНАНИИ ВООБЩЕ И В ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКЕ В ЧАСТНОСТИ

Творчество как рождение нового ранее невиданного относится не только к деятельности, преобразующей материальный мир, оно имеет также отношение к процессу познания.

Сложность однозначного ответа на вопрос о том, что собой представляет творчество в сфере познания вызвано неоднозначностью трактовок понятий — «познание», «новое знание», «творчество». Не ставя здесь перед собой задачу рассмотрения всего многообразия трактовок этих понятий, что было бы весьма трудоемким и непростым делом, автор в статье предлагает одну из версий их взаимосвязи.

Ключевые слова: знание, познание, новое знание, смысл, осмысление, открытие, восприятие, познавательные практики, творчество познания.

Ushankov Vyacheslav Anatolevich

St. Petersburg State University
Slawucha@gmail.com

CREATIVITY IN KNOWLEDGE IN GENERAL AND IN ECONOMICS IN PARTICULAR

Creativity as the birth of something new and unseen refers not only to the activities that transform the material world, it also relates to the process of cognition.

The complexity of the unequivocal answer to the question of what creativity is in the field of cognition is due to the ambiguity of interpretations of the concepts — “knowledge”, “new knowledge”, “creativity”. Without setting here the task of examining the whole variety of interpretations of these concepts, which would be very laborious and difficult, the author in the article proposes one of the versions of their interrelation.

Keywords: knowledge, cognition, new knowledge, meaning, understanding, discovery, perception, cognitive practices, creative knowledge.

Творчество — творение нового. Характерная черта творчества — творение, создание чего-то нового, ранее не существовавшего независимо от того к какой сфере жизнедеятельности человека это относится. Следует заметить, что проявление творчества в деятельности, преобразующей мир, не вызывает особых вопросов. Новое здесь получает свое материальное воплощение. Другое дело, творчество как появление нового в процессе познания. Новое здесь не очевидно и проявится оно может как новое знание. Вот здесь возникает проблема. Что считать новым знанием, возникающем в процессе познания? Вопрос о новом, ранее не известном знании, соответственно о творчестве его создающем, весьма непросто и требует своего специального разъяснения.

Очевидно, что не всякий процесс получения знания может быть отнесен к процессу получения нового знания. Чтение книги — источника сведений, нового знания не дает. Новое знание здесь является таковым только для ее читателя. На самом деле, изложенные в книге сведения уже известны, по крайней мере, ее автору.

Познание как «узнавание». Чтение книги — это всего лишь процесс ознакомления с тем, что было ранее известно. Большая часть процессов познания может быть отнесена к области узнавания того, что было известно. Не смотря на свою высокую миссию, школа, университет и все образование вообще, к получению нового знания не ведут. Процесс познания или получения «нового» знания здесь сводится к узнаванию или у-своению (сделать своим) уже известного.

Узнавание, как актуализация уже известного имеет различные познавательные формы, от эмпирических, до высоконучных. Но сути — познания как узнавания уже известного не меняет.

Наиболее простой формой познания как узнавание выступает наблюдение. В большинстве случаев, наблюдение это всего лишь узнавание того, что уже отчасти известно. Получение «нового» знания здесь происходит в процессе сопоставления, сравнения наблюдаемых предметов или явлений с тем, что уже известно, что изначально существовало в нашем представлении. «Новое» обнаруживается здесь по аналогии с уже известным, хотя и в несколько модифицированном виде.

Новое знание и наука. Другой, более сложной формой познания, выступает наука. Однако, наука, как таковая, в традиционном ее понимании, к новому знанию, того чего ранее не было, также непосредственно не ведет.

Научное теоретическое знание, что принято считать вершиной научного знания. Научная теория, составляя ядро системного знания, обеспечивает процесс познания в соответствии с принятыми в ней формально логическими приемами. Происходит это в рамках заранее сформулированного предмета научного исследования. Однако, очевидно, что исследование, произведенное в рамках предмета научного исследования, это всего лишь раскрытие формально-логическими приемами того, что уже было узнано и сформулировано как предмет науки. Сформулированный предмет научного исследования представляет собой, пусть и абстрактно, но уже познанную «вещь». Поэтому, процесс теоретического исследования можно представить, как процесс

углубленного развертывания того, что было уже сформулировано, а значит известно, как предмет исследования.

Кроме того, процесс получения как бы «нового» знания происходит в рамках принятых заранее правил или логики той или иной познавательной системы. И дело здесь не в недостатках метода познавательной системы. Она вполне может быть достаточно продвинутой. Дело в том, что любая познавательная система ведет к получению «новых» данных и сведений в соответствии с заранее принятыми в ней правилами. Новые данные и сведения, уже содержатся в запрограммированном виде в самой логике, они закономерны, их нужно только узнать, усвоить, сделать своими. Например, можно ли считать новым знанием, практическое «открытие» химического элемента из периодической таблицы Менделеева? Очевидно, что новым знанием здесь будет считаться лишь открытие самой таблицы.

Математика и знание. Эти же рассуждения относятся, прежде всего, к математике, — вершине формально-логического метода познания. Результаты исчислений в нераскрытом, зашифрованном виде содержатся в логике самого математического метода. Например, ответ — X в задаче: $2 + 2 + 2 + X + 2$ предпрешён самой логикой рассуждений. В математике «новое» знание это всего лишь актуализация того, что уже запрограммировано в логике расчетов. Математику остается лишь сделать выводы, следующие из расчетов, т. е. узнать их, сделать их своими.

В традиционной науке, как правило, прирост теоретического, формально-логического знания происходит в направлении более глубокой формализации (математизации) уже имеющегося системного знания. Например, мейнстрим современной экономической науки представляет собой описание рационального поведения хозяйствующих субъектов при помощи все более сложных экономико-математических моделей, что, по существу, не меняет уже открытого знания о рациональном поведении экономического человека.

Применение математических методов в неоклассической теории экономической науке, используемых для описания рационального поведения хозяйствующего субъекта, ничего принципиально нового, ранее неизвестного здания, не дает. Это всего воспроизводство формально-логических зависимостей поведения «ходячего калькулятора» на более высоком уровне формализации.

Открытие — творческий акт в познании. Принципиально другое, отличное от процесса познания, понимаемого как узнавание, накопление и систематизация уже известного знания, означает акт открытия. Открытие в процессе познания означает обнаружение того нового, чего ранее не было известно. Открытие в отличие от узнавания, — это акт, это событие, которое происходит «вдруг», спонтанно, как озарение. Причина спонтанности открытия, объясняется тем, что появление нового знания не вытекает логически из уже накопленного знания. Напротив, открытие нового знания происходит вопреки логике и правилам познавательных систем.

Открытие происходит в результате «схватывания» мыслью, «вдруг», единства ряда логически разрозненных, не связанных между собой восприятий. Открытие нового — это логическая аномалия, «вдруг», чудесным образом обнаруживающая взаимосвязь восприятий в неожиданном их гармоническом единстве как некое целое.

Важным обстоятельством открытия, как момента появления нового знания, служит то, что его причиной выступает внешний элемент. Таким «внешним» элементом, по отношению к «нормальному» порядку вещей и служащим причиной открытия нового, является смысл. Именно, осознание смысла существования некоего единства разнородных восприятий и есть тот момент «схватывания» разрозненных восприятий, который означает появление нового знания и соответственно проявлению творчества в познании.

К содержанию понятия «смысл». Оставляя в стороне критическое рассмотрение всего разнообразия философских и научных подходов к пониманию содержания слова «смысл», остановимся на одном из них. Согласно идеи, высказанной известным русским философом Евгением Трубецким, смысл есть всеобщее и безусловное мыслимое значение всяких мыслей («со-мысль»). «Иначе говоря, «смысл» есть общезначимое мыслительное содержание, ...которое составляет обязательное для всякой мысли искомое» [1, с. 12]. Смысл безусловен, а потому не зависит от субъективных желаний и не вытекает из логических, рациональных соображений.

В упрощенном виде понятие «смысл» может быть раскрыт в ответе на вопрос «зачем?». Ответ на вопрос «зачем это?» ведет к осознанию значения чего-либо, ли смысла вещей и явлений: — «лодка, чтобы не утонуть», «пища, чтобы не умереть с голода» и т. д. В конечном, предельном значении, ответов на ряд последовательных вопросов

«зачем?», будет дан общий, но истинный ответ, раскрывающий основополагающий смысл жизнедеятельности человека, составляющий основу человеческой культуры и его истории, — «чтобы жить». Для хозяйственной сферы, ответ на вопрос «зачем?», раскрывающий смысл хозяйствования, будет таков — человек хозяйствует для того, чтобы обеспечить себя и окружающих всем необходимым для жизни и выживания («жить, выживать и добра наживать»).

Осмысление — условие получения нового знания. Итак, творчество в познавательном процессе, понимаемое как создание нового, ранее неизвестного знания, предполагает постижение смысла, осмысления или переосмысления обычных, «нормальных» явлений и процессов. Итогом осмысления, обнаружения смысла в ряде восприятий, не имеющих видимых причинно-следственных связей, или, что, то же самое, получение ответа на вопрос «зачем?» становится причиной появления нового, ранее не существовавшего, знания. Творчество в познании — это способность творить новое знание, в результате осмысления и переосмысления известных данных.

Постижение смысла как условие появления нового знания справедливо как для обыденной жизни, так и для авторитетных логических (формальных и диалектических) систем познания.

В науке, открытие происходит при соблюдении нескольких условий. Во-первых, открытие в науке предполагает достаточно полное знание уже накопленных известных сведений в определённой сфере знания. Во-вторых, открытие происходит при наличии условий для проявления творчества у исследователя. Условием для творчества исследователя выступает его способность в своих рассуждениях выйти за рамки принятой логики и правил познавательной системы (теории). Речь идет о творческих способностях ученого видеть мир не как все, в способности найти связи между явлениями и восприятиями там, где их никто не обнаруживает. Творчество — это всегда личностный акт осмысления.

Принцип смысловой дополнительности в науке. Вся история развития науки демонстрирует не только приращение массива знания, но также и периоды их переосмысления. Момент переосмысления накопленного знания, обнаружения в нем новых смыслов, происходит как открытие. Переосмысленные Г. Галилеем общепринятое понимание движения планет, положило начало открытию нового знания о гелиоцентрическом вращении планет.

Переосмысление взаимосвязи известных явлений «скорость», «ускорение» и «инерция» позволило Ньютону заложить основы классической механики. Найденный смысл (переосмысление) взаимосвязи «абсолютного пространства» и «абсолютного времени» позволило Эйнштейну сделать открытие теории относительности. Обнаружение смысла в ранее неясном соотношении основных понятий геометрических величин дало возможность Лобачевскому прийти к новому знанию [2, с. 37].

Принцип смысловой дополнительности к формально-логическому знанию был успешно применен Н. Бором для адекватного описания сложных физических процессов в квантовой механике, когда одной логической конструкции оказалось недостаточным. Принцип смысловой дополнительности позволил ему выйти за рамки общепризнанной логики, используемой при описании физических процессов. Согласно примененному им принципу смысловой дополнительности, стало возможным воспроизведение в знаковой системе взаимоисключающих друг друга физических процессов. Единство взаимоисключающих понятий непрерывности и атомизма световых явлений стало возможным лишь при понимании смысла их объединения.

Наука о хозяйстве. Познание или процесс получения нового знания в науке о хозяйстве происходит по тем же правилам, что и в других науках. Очевидно, также что открытия в экономической науке отражают специфику самой хозяйственной сферы. Хозяйственная сфера жизнедеятельности человека отличается от других тем, что в ней деятельность подчиняется действию, так называемого, хозяйственного или экономического принципа. К хозяйственной деятельности относиться лишь та, которая подчиняется принципу — достижение наилучшего результата с наименьшими затратами. Осуществление этого принципа происходит не иначе как посредством оценки результатов деятельности. Соответственно, расчет и количественное выражение достигаемых результатов деятельности составляет суть хозяйствования. Хозяйственная деятельность тем результативнее, чем большую полезность она обеспечивает.

Сказанное позволяет заключить, что развитие науки о хозяйстве и открытия в ней связаны с обнаружением новых подходов (формул) в механизме расчетов, достижения наилучших хозяйственных результатов в обеспечении человека и общества всем необходимым для жизни,

выживания и «добра наживания». Расчетливая результативность (эффективность) хозяйственной деятельности составляет ту сферу в которой происходят открытия нового знания в науке о хозяйстве.

В соответствии с высказанным выше предположением о том, что необходимым условием появления нового знания или открытия служит обнаружение смысла в ряде разнородных восприятий, обратим внимание на проявление этого в науке о хозяйстве.

В экономическом контексте понятие «смысл», может быть явлен как интерес. Слово «интерес» от латинского глагола *inter-esse*, означает быть посередине, находиться между [3, с. 21]. Проявить интерес в экономическом мышлении — значит обнаружить связь между различными по сути явлениями. Интерес или экономический смысл проявляется, прежде всего, как отражение взаимосвязи между затратами и результатами, вернее их разницы — эффекта или эффективности. Интерес или смысл представляют собой ответ на вопрос «зачем?» в хозяйственной сфере — для получения эффекта, т. е. выгоды или, в более широком значении, для обеспечения воспроизводства хозяйства с наименьшими усилиями.

Открытия в науке о хозяйстве. К одному из первых открытий в хозяйственной сфере, очевидно, следует отнести открытие денег. Собственно, с появлением денег, — учетных единиц, позволяющих выразить количественную оценку полезности вещей, их ценность, начинается история хозяйства, как обособленной сферы жизнедеятельности человека.

Появление денег, качественно изменили господствующие до них хозяйственные отношения. Деньги положили начало развитию меновых, опосредованных (деньгами) хозяйственных или, точнее, уже экономических отношений.

Не смотря на длительную историю развития обменных процессов в хозяйственной жизни людей, все же появление денег стало событием. Это произошло «вдруг» в тот момент, когда пришло осмысления взаимосвязи между количеством и качеством разнородных вещей и их полезностью. Зачем деньги? Деньги нужны для того, чтобы выразить в себе количественную оценку полезности определенного количества и качества вещей. Количественное выражение результата сопоставления полезности разнородных вещей (ценность) в деньгах называется ценой. Цена становится важнейшей категорией хозяйственной практики и, соответственно, науки о ней.

Другим событием открытия нового знания в хозяйственной сфере, положившим начало революционному обновлению (новое) экономической науки, стало открытие в середине XVIII столетия предельной полезности. Открытие состоит в том, что «вдруг» была обнаружена и сформулирована связь между ценностью вещей и их полезностью. До этого эпохального открытия связь между ценностью вещей и их полезностью определялась как учет затрат ресурсов на их производство. Большой полезностью в этом случае обладает та вещь, которая стóит больших затрат ресурсов (в основном труда как самого очевидного для того времени). Невозможность иного выражения ценности в тот период нашло отражение в «догме Смита» — «бриллианты не полезны, но ценны, напротив, вода полезна, но не ценна».

Первая попытка, осуществленная Ж-Б. Сэем, разрушить формулу оценки ценности вещей со стороны затрат, не имела практического воплощения до тех пор, пока «вдруг» маржиналисты не обнаружили зависимость между ценностью вещей и ее оценкой. Ценность здесь определяется по полезности последней (маржинальной) единице потребляемых вещей.

Неоклассика — второй этап маржинальной революции, перенес дискуссию о ценности благ из сферы их субъективных оценок в сферу рыночных факторов формирования цены. Революционность неоклассики состоит в том, что ею был осуществлён переход от объяснения ценности вещей со стороны субъективных оценок их полезности (индукция), к функциональным зависимостям — спроса и предложения (дедукция). Открытие рынка как «объективного» обстоятельства в ценообразовании приобрело фундаментальное теоретическое значение и составило современный мейнстрим экономической науки, прежде всего, ее микроэкономического раздела.

Продолжением революционных изменений в экономической науке может быть названо открытие Кейнсом макроэкономической направленности анализа хозяйства. Кейнс вместо неоклассического анализа спроса, предложения, цен на уровне фирмы и потребителей, предложил производить анализ совокупных, агрегированных экономических показателей на уровне всей экономики взятой в целом.

Кризис теоретического знания. Конечно, можно и дальше продолжать перечисление открытий в экономической науке. За каждым из них стоит проявление творчества исследователей. Их не мало. Но в данном тексте, нам бы хотелось, обратить внимание на ситуацию

в которой оказалось научное знание, вообще, и экономическая наука, в частности.

Как и многие другие науки, наука о хозяйстве, сегодня переживает этап коренных изменений в познавательной деятельности. Соответственно, происходящие в процессе познания изменения, по-иному ставят проблему творчества.

Прежде всего, в экономической науке, как и в других, отмечается кризис ее логической организации, предполагающей наличие непротиворечивой системы категорий и ее логического атрибута — предмета научного исследования.

Современная организационная структура экономической науки продолжает сохранять еще вид некоего конгломерата фундаментальных теорий (марксизм, неоклассика, кейнсианство, институционализм), каждая из которых, исходя из своих аксиоматических и мировоззренческих посылок, выполняет объяснительную функцию в рамках своего предмета научного исследования.

Вместе с тем, сегодня становится уже очевидным, что наличие понятийного аппарата, объекта и предмета исследования, — наследие, рожденного в Новое время, позитивистского подхода к пониманию науки, перестает быть единственным критерием научности знания. Наука о хозяйстве в своем виде достигла предела формально-логических, теоретических подходов к описанию сложных процессов реальной хозяйственной действительности.

Возникает необходимость перехода на более широкое понимание объекта и методов исследования, которые учитывали бы различного рода нелинейные явления. Неожиданные случайности здесь оказываются более закономерными, чем ожидаемая причинная необходимость. В познании все большее значение приобретают нелогические, по своей природе, художественно-образные, мировоззренческие, мифологические и философские приемы.

Постмодерн в науке о хозяйстве. Надо признать, что в настоящее время, сама хозяйственная жизнь человека изменяется и приобретает новые качества, требующие особого подхода к ее описанию. Современный человек в своей жизнедеятельности попадает в ситуацию воздействия на него различных информационных систем, требований, следующих от многих институтов. Современный человек попадает в ситуацию своеобразного «микса» — смешения «всего и вся», в которой он вынужден принимать сиюминутные решения и давать

интерпретации, разноплановым событиям и фактам, происходящих «здесь и сейчас».

Вся это новая ситуация, выдвигает перед человеком новые требования к получению знания об окружающем мире. Его уже не устраивает знание, следующее из фундаментальных законов, описываемых инструментами формальной логики. Знание, освященное наукой, перестает быть необходимым условием правильных поступков и достижения социального успеха. У человека возникает необходимость приобретения такого знания, которое позволило бы ему пробраться сквозь усложненные выводы «передового фронта традиционных наук» и «приземлить» их для решения своих конкретных практических задач.

Признаком существенных изменений, произошедших в науках вообще и экономической, в частности, стало широкое распространение современной формы организации знания, так называемого, дисциплинарного знания.

Дисциплинарное знание — признак постмодерна. Характерным признаком дисциплинарного знания служит объединение в ней знаний, взятых из различных областей.

В строгом понимании, дисциплинарное знание, как таковое, не представляет собой научное знание, поскольку образуется вне единой теории с ее обязательными атрибутами: объект, предмет исследования и единый понятийный аппарат. Объединяя в себе достижения, полученные в фундаментальных теоретических науках, дисциплинарное знание, тем не менее, ни сводится ни к одному из них. Кроме рационального знания дисциплина, может включать в себя нерациональные сферы «знания и умения» (художественные, политические, религиозные и т. д.).

В обстоятельствах нахождения человека в ситуации информационного «микса», дисциплинарное знание становится адаптационной стратегией познающего человека.

Объединение фрагментарного знания из различных источников (филология, история, экономика, дизайн, психология) в дисциплине происходит под эгидой некой единой идеи, появившейся для решения конкретных объяснительных, познавательных, образовательных задач.

В современной экономической науке получили распространение дисциплины, не имеющие своего единого предмета научного исследования. Экономические дисциплины — «экономическая антропология», «экология человеческого поведения», «психология бизнеса»,

«экономическая психология», органично вбирают в себя достижения теоретического знания экономики, социологии, психологии, этики и эстетики.

В образовании широкой сферы дисциплинарного знания усматривается современная тенденция развития познавательных практик в которых реализуются идеи теоретического и методологического плюрализма. Отсюда отказ от объективной истинности знания и признание относительности критериев рациональности в познании. Иными словами, дисциплинарное знание меняет облик современной экономической науки, теряющей связь с фундаментальным теоретическим знанием.

Дисциплинарное знание — форма проявления творчества. Качественные изменения в познавательной деятельности, произошедшие с появлением дисциплинарного знания оказали существенное влияние на проявление творчества в науках. Дисциплина стала формой реализации творчества как процесса создания нового знания. Прежде всего, это происходит потому, что в дисциплинарном знании при его формировании возрастает значение личностного, образного, случайного, конкретного. Проявление творчества в дисциплинарном знании имеет несколько причин.

Во-первых, в формировании дисциплины, как некоего набора знания из различных областей, активное участие принимает субъект ее образования. Как бы не определялось содержание дисциплины тематикой, направленной на решение определенных практических задач, все же конфигурация дисциплинарного знания находится в состоянии «свободного образования», что позволяет, в некоторой степени, реализовать личностные установки и мировоззренческие особенности восприятия проблемы ее автором.

Во-вторых, содержание дисциплинарного знания обладает свойствами интерактивности, т. е. образуется по требованию аудитории. Обучающиеся могут через свои предпочтения оказывать влияние на формирование профиля и конфигурации дисциплинарного знания.

В-третьих, дисциплина формирует плюрализм в образе мышления и поведения человека. Жизнь и сознание человека всегда на стадии его образования подвергались манипулированию, а образование выступало некой принудительной формой принуждения.

Так, фундаментальное знание, отражая объективное представление о предмете исследования, обеспечивают некоторую идеологическую

объективистскую детерминанту образа мышления и поведения. В экономике эту роль долгое время выполняли доктрины марксизма и неоклассики с ее индивидуализмом и субъективизмом. Сегодня, дисциплинарное знание, разорвав непосредственную связь с предметом научной теории, демонстрирует многообразие идеологий и социальных приоритетов в познании. Дисциплинарное знание через свою специфическую конфигурацию конструирует более плюралистический образ мышления, представления о действительности и соответственно, действий. Все эти процессы связаны с проявлением творческого начала в человеке.

Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000.
2. Лобачевский Н.И. «В геометрии я нашел некоторые несовершенства, которые я считаю причиной того, что эта наука ...до настоящего времени не вышла ни на один шаг, за пределы того состояния, в котором она к нам пришла от Евклида...». Геометрические исследования по теории параллельных линий. М. Л., 1945.
3. Погребняк А.А. Категории ценности и интереса: экономическое значение и философский смысл. Альманах центра исследований экономической культуры факультета свободных искусств и наук СПбГУ. М. ; СПб.: Изд-во ин-та Гайдара, 2014.

Яковлева Любовь Юрьевна

Санкт-Петербургский государственный университет,
Центр Медиафилософии
jakovleva.ljubov@yandex.ru

ПРОИЗВОДСТВО АТМОСФЕРЫ ДОВЕРИЯ В МЕДИАГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ¹

В статье рассматривается проблема доверия в современном городском пространстве. Актуальность исследования обусловлена общей ситуацией дефицита к городской территории, требующей альтернативных решений и выработки практик по улучшению общей

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и АНО ЭИСИ в рамках научного проекта № 19-011-31418 опн «Политика формирования доверия в эпоху фейка».

атмосферы доверия. Городская среда представлена как «геомедиа» (С. Маккуайер) или «медиапространство», включающее в себя цифровую топологию. Предлагается ряд локальных творческих проектов, направленных на укрепление общей атмосферы доверия к городской территории при помощи медиа.

Ключевые слова: доверие, атмосфера, геомедиа, медиапространство, не-места, фейковая топология.

Jakovleva Liubov Iurevna

St. Petersburg State University, Center of Mediaphilosophy
jakovleva.ljubov@yandex.ru

THE PRODUCTION OF AN ATMOSPHERE OF TRUST IN THE URBAN MEDIA SPACE

The article considers the problem of trust in the modern urban space. The relevance of the study is due to the general situation of deficit in the urban area, requiring alternative solutions and the development of practices to improve the general atmosphere of trust. The urban environment is shown as “geomedia” (S. McQuire) or “media space”, which includes a digital topology. A number of local creative projects are analyzed to describe the conditions of the production of atmosphere of trust in the urban area through the media.

Keywords: trust, atmosphere, geomedia, media space, non-places, fake topology

Проблема доверия является одной из наиболее дискуссионных тем в социологических и политологических исследованиях в контексте общей политики постправды и ситуации постоянного перепроизводства фейковой реальности, симуляции фактичности. Особое значение эта проблема приобретает в связи с развитием современных массовых средств коммуникации и цифровых технологий, способствующих расширению фейковых высказываний, образов и действий, укоренению их в качестве доминирующей формы существования фактичности. Наряду с социологическими и политическими аспектами феномена доверия, особо остро встает вопрос о возможности философской рефлексии доверия в контексте его трансформации под влиянием современных медиа. В предлагаемом исследовании мы поставим вопрос о способе производства доверия в условиях цифровизации городского пространства.

Отсюда вытекает ряд задач, которые предстоит решить в связи поставленной проблемой, а именно: 1) прояснить методы анализа понятия «доверие» 2) обосновать необходимость использования понятия «атмосферы доверия» 3) проанализировать медиафилософское значение понятия «медиагородское пространство» 4) продемонстрировать значение различных творческих проектов, направленных на переосмысление цифровых технологий в отношении атмосферы доверия к городскому пространству.

При рассмотрении понятия доверие мы исключаем социологическое понимание доверия с его внимание к конфигурациям социальных связей; в том числе, мы выносим за скобки этический аспект данной проблемы. Исключив данные моменты, следует сосредоточить внимание на феномене доверия как экзистенциальной проблеме. В интерпретации доверия как экзистенциального феномена мы опираемся на обстоятельное диссертационное исследование американского философа Джеффри Кортрайта (Jeffrey M. Courtwright) «Размышление через феномен доверия: философское исследование», в котором автор проводит анализ доверия, исходя из экзистенциальной аналитики Dasein Мартина Хайдеггера. Данный анализ особо важен для философской рефлексии доверия, поскольку он выходит за границы эмпирических исследований и различных видов доверия. Тем самым экзистенциальная аналитика, опираясь на феноменологический метод, стремится описать наиболее существенные черты доверия как условия возможности отношения к миру еще до всякого различения данного феномена на доверие межличностное, доверие к институтам и прочие виды доверия. Д. Кортрайт выделяет наиболее базовую форму доверия, которая позволяет нам ориентироваться в мире, вступать в отношение с людьми или каким-либо образом относиться к ситуациям, возможностям, местам или предметам. Характеристиками так понятого доверия выступают следующие: «уязвимая (vulnerable) открытость, поддержка, настроенность и требование» [1, с. 294]. Вместе с тем, на первый план выходит понимание доверия как настроенности, то есть экзистенциально понятого настроения, рассматриваемого М. Хайдеггером в «Бытии и времени». С точки зрения Хайдеггера, настроения не являются некими психическими, внутренними состояниями человека, но выступают необходимыми условиями взаимодействия с миром, условиями, благодаря которым мир вообще может быть открыт в качестве имеющего смысл и быть «окрашенным» в те или иные тона

нашего настроения. Настроение становится условием значимости как таковой, условием ориентации человека в мире, а, следовательно, и возможности находится с ним в доверительных отношениях. В «Бытии и времени» особенно отчетливо проступают топологические значения настроения, которое трактуется как «настроенное расположение» [2, с. 135]. Подобное расположение одновременно включает в себя как расположение духа, так и особую плоскость нашего телесного бытия, расположенного так или иначе по отношению к миру, реализующего себя в телесных практиках и способах обращения с повседневностью. Однако, если для М. Хайдеггера основополагающим настроением являлся страх, поскольку он лишал экзистенцию всякой достоверности, то есть неподлинных оснований, которыми привык довольствоваться человек в своем обращении с другими, для Кортрайта таким основополагающим настроением выступает «экзистенциальное доверие». Как полагает автор данной концепции, доверие является неустрашимым условием нашего существования, поэтому все возможные ситуации кризиса, утраты оснований или крайнего недоверия к другим живым существам являются производными формами. В этом отношении, понятие экзистенциального доверия Кортрайта отчасти сближается с понятием достоверности Л. Витгенштейна, то есть становится особой формой жизни, неким фоном или плоскостью, обуславливающей наши взаимодействия с людьми, вещами, ситуациями. Для пояснения феномена доверия Кортрайт использует следующие метафоры: «Экзистенциальное доверие проявляется в нашем повседневном опыте способом близким к опыту стояния или движения» [1, с. 296]. Опыт стояния предполагает, что именно доверие нашему телу, доверие той или иной ситуации, доверие ожиданиям, которые мы возлагаем на другого человека, воспринимается нами как почва, основание и напоминает восприятие достоверности. Данная плоскость не является неким представлением, знанием или эмоциональной уверенностью, но является особым способом взаимодействия с окружающим пространством. Вместе с тем, доверие позволяет вступать в отношения, реализовывать собственные возможности, быть готовым к ответу, поэтому оно обладает этим измерением «движения навстречу» — навстречу вещам, ситуациям, людям и другим измерениям нашего жизненного мира. Немаловажен в понимании данных метафор тот факт, что в отличие от конкретных ситуаций доверия или недоверия, базовая форма доверия не является результатом выбора,

но выступает необходимым и неустранимым условием доверительных отношений как таковых.

Для дальнейшего прояснения значения доверия в городском пространстве необходимо ввести понятие «атмосферы доверия», позволяющего выстроить корреляцию между базовым пониманием экзистенциального доверия и характеристиками городской среды. Понятие атмосферы развивается немецким философом Гернотом Бёме в рамках эстетики архитектуры и городского пространства. Понятие атмосферы позволяет переосмыслить хайдеггеровское понимание настроения и расположения таким образом, чтобы максимально высвободить данные феномены от опасности их психологической трактовки: «Атмосфера является посредником между объективными качествами окружения и нашим расположением: о том, в каком расположении мы пребываем, сообщает нам особое чувство того пространства, в котором мы пребываем» [3, с. 16]. Атмосферы, таким образом, являются особыми промежуточными состояниями человека и пространства, результатом взаимодействия настроения и пространства. Настроения радости, легкости или подавленности, испытываемые в тех или иных местах, перестают быть исключительно состояниями человека, но приобретают самостоятельную форму существования в качестве атмосферы места. Исследования атмосферы Бёме показали, что атмосферы лишь отчасти могут быть поняты в качестве конкретных состояний человека и скорее тяготеют к независимости, поскольку могут сохраняться длительное время вне воспринимающих их субъектов. В особенности это становится заметным тогда, когда настроенность человека вступает в противоречие, в столкновение с царящей в данном месте атмосферой, которая может оказывать на него давление или захватывать и поглощать его. Однако, несмотря на то, что в собственном восприятии мы зачастую неосознанно подвергаемся воздействию атмосфер, сами атмосферы могут создаваться, производиться в пространстве. Так, архитекторы, дизайнеры, режиссеры и градостроители обладают способностью управления нашей чувственностью, возможностью сочетать ритмы пространства, материал, конструкцию, расположение и другие качества среды с целью создания определенной атмосферы и оказания влияния на наше настроение. Конечно, это не означает, что атмосфера может стать результатом сознательной деятельности и должна возникать «механически» благодаря знанию психологии человека и того, какие конструкции, материалы и другие внешние

свойства могут вызывать в нем те или иные настроения. Тем не менее, перечисленные свойства, использованные в оформлении и артикуляции жизненного пространства могут отчасти способствовать созданию той или иной атмосферы.

На данном этапе встает вопрос о том, можем ли мы производить такую особую атмосферу, как атмосферу доверия на территории и к территории города? Задавая вопрос о доверии к территории, мы тем самым оставляем за пределами рассмотрения иные формы доверия, например, доверие межличностное или доверие к государству. Как уже отмечалось нами ранее, атмосфера доверия к городскому пространству становится особенно проблематичной в условиях тотальной цифровизации, которая формирует образ и жизненное пространство современного города. Здесь мы не будем останавливаться на подробной аналитике различных форм медиа в городе и сосредоточим внимание на медиагородском пространстве как едином целом. В этом отношении, мы сближаем наше понимание медиагородского пространства с понятием «геомедиа», введенном медиатеоретиком Скоттом Маккуайером в одноименной книге «Геомедиа». Остановимся на двух смыслах, которые вкладывает С. Маккуайер в данный термин, а именно: «повсеместность» и «медиасобытие».

Повсеместность медиа, предполагает, что среди подавляющего большинства технологий, которыми пользуется обычный житель города, практически отсутствует четкая привязка к определенной территории. Поэтому многие технологии находятся как бы нигде, поскольку они находятся везде, где находится их пользователь. Подобная способность быть «нигде» или везде максимально гарантирует для них особую функцию быть фоном, то есть быть практически незаметными для восприятия, находясь на периферии нашего внимания. Подобное «расположение» не всегда характеризовало технологии, используемые человеком в его жизненном окружении, что в свою очередь подметил В. Беньямин: «Собор покидает площадь, на которой он находится, чтобы попасть в кабинет ценителя искусства; хоровое произведение, прозвучавшее в зале или под открытым небом, можно послушать в комнате» [4, с. 290]. В приведенной цитате мы видим, как техника искусства «сходит» с мест, начиная приближаться к телу человека, становясь все более доступной. Так, звук музыки может находиться не только в комнате, но в моем теле — в отверстии моей ушной раковины, являясь неотделимым элементом поверхности моего тела. Другой при-

мер приводит Маккуайер: мы можем не смотреть телевизор, закрепленный в определенном месте комнаты, но «...получать тот же контент в режиме потокового вещания и просматривать его на мобильном телефоне в автобусе...» [5, с. 13]. Тем самым медиа становятся не только «расширениями человека», как полагал М. Маклюэн, но и «сокращениями человека», который все более «пронизывает» собственное тело техническими средствами, интегрируя их все глубже внутрь тела. Так медиа в их облачении технических средств становятся незаменимым фоном существования, таким же доверительным, необходимым и едва заметным, как моторика и двигательная функция нашей телесности.

Следующий немаловажный пункт, который следует прояснить в связи со статусом медийности города, является модель «медиасобытия», описанная Маккуайером. Данная модель возникает тогда, когда «реальные» события приобретают статус «реальности» благодаря существованию в экранном формате и поэтому не только предшествуют, но просто лишают статуса «реальности» плоскость событий, которые по каким-то причинам не попадают на экраны все возможных медиасредств. Подобная модель, как полагает Маккуайер, началась еще до внедрения цифры в повседневность и приобрела собственную актуальность уже тогда, когда «...телевещание начало принимать активное участие в оркестровке синхронных общественных переживаний в масштабе целых государств [5, с. 16].

Данные модели медиасобытия и повсеместности характеризуют медиагородское пространство, где, как и в медиасобытии медиапространство, то есть цифровая картография начинает предшествовать и определять «аналоговую» карту наших перемещений. Именно цифровым картам, навигации GPS и камерам слежения житель города «доверяет», доверяя им маршруты своих передвижений и образ собственного тела: «С распространением систем позиционирования, превращающих каждого, кто носит такое устройство, в ходячий курсор (live cursor), карта города сама приобретает свойства живой поверхности» [6, с. 88]. В этом отношении, цифровая топология входит в дискурс, который вырабатывает риторику безопасности, комфорта и доступности территорий, и, как может показаться, максимально способствует созданию атмосферы доверия к городу, расширяя наши возможности передвижения в нем, предлагая нам оптимальные решения в экономии времени для наших маршрутов и гарантируя нам ис-

ключения «чужаков», которые мгновенно могут быть запечатлены камерами, исключая нежелательные вторжения на городские улицы. Однако чем более настойчивой становится риторика комфорта и безопасности, тем более отчетливо проступают грани биополитического управления нашей жизнью, которое в образе заботы осуществляет куда более жесткий контроль, чем может себе представить прямая манифестация власти в форме насилия и подавления. Соответственно, *атмосфера доверия* оборачивается *политикой доверия*, которая принадлежит цифровым технологиям и технологиям слежения, пронизывающим все возможные публичные пространства города. Политика доверия, создает эффект доверительности и комфорта для жизненного пространства, получая взамен данные о нашем теле и его перемещении.

Цифровая топология города изначально может быть описана при помощи понятия, введенного известным французским социологом М. Оже, а именно: в качестве не-места. М. Оже следующим образом определяет не-место: «Если место может быть определено как создающее идентичность, формирующее связи и имеющее отношение к истории, то пространство, не определяемое ни через идентичность, ни через связи, ни через историю, является не-местом» [7, с. 84]. К не-местам, М. Оже относит такие пространства, как аэропорты, сети супермаркетов, подземные переходы, сети отелей, а также беспроводные сети. Цифровое пространство города вполне удовлетворяет пониманию не-места, которое как симулякр не имеет оригинала и обладает безграничной формой воспроизведения вне зависимости от истории, символов, культуры на территории которой оказалось данное не-место. Тем не менее, данные характеристики отнюдь не противоречат, но вполне сосуществуют с экзистенциальным доверием к подобным местам (не-местам). Мы доверяем обжитым нами местам покупок, систем аэропортов, удобству пешеходных переходов, сокращающих и облегчающих наши маршруты. В той же степени Google Maps предоставляют нам свой универсальный язык пространства, лишенного нюансов изображения, лишенного истории и какой-либо символической разметки. Благодаря навигации мы получаем легко понятные знаки для перемещений, указывающих границы освоения городского пространства и показывающих труднопроходимые или слепые места карты, которые мы стремимся избегать.

Однако, как только мое доверительное отношение к подобной топологии, существующее в качестве незаметного фона моих маршрутов, перестает быть фоном для определенных информационных систем и становится источником дохода и неизвестных для меня операций, не-место становится частью общей политики доверия, превращаясь в *фейковую топологию*. Под фейковой топологией мы предполагаем особую политику формирования и управления жизненным пространством, частным случаем которой становятся данные маршрутов жителя города, используемые в качестве определенного ресурса. Как показывает Маккуайер в «Геомедиа», данное обстоятельство «оборачивания» обживаемой территории в данные и в ресурсы, превращения чьего-либо фона жизни и тела в ресурс разрушает атмосферу доверия к городской территории, приводя к недоверию не только цифровому образу города, но и к самому пространству жизни. Так, известны многочисленные правовые разбирательства с сервисом Google Street View, который создает сотни тысяч фотографий улиц, захватывая тем самым не только дома и улицы, но и образы людей, находящихся в этих местах. Однако, как подчеркивает, Маккуайер, автомобили Google с расположенными на них камерами также «...захватывали большие объемы данных из незащищенных сетей Wi-Fi» [5, с. 115]. За подобными частными примерами, однако, следует видеть более общую картину, когда город и социальное пространство становятся данными, которые существуя для нас в неосознанной форме, используются все возможными сервисами или камерами слежения.

Подобная политика доверия, разрушающая атмосферу доверия и вынуждающая находиться в постоянном подозрении к территории, которая может оказаться «фейком», то есть очередным полем данных, требует альтернативных форм обращения с городским пространством при помощи медиа. В этом отношении, мы следуем за ходом рассуждений С. Маккуайера, который переосмысляет идею «права на город» Анри Ле Февра в контексте его цифровой топологии. Как полагает Маккуайер, для того, чтобы способствовать атмосфере доверия на улицах города, необходимо создавать различные художественные, творческие интервенции в ткань города при помощи медиа, которые позволят выстраивать возможные отношения с незнакомыми людьми на улицах. Здесь мы видим, что атмосфера доверия к территории одновременно является доверием к незнакомцам. Последнее, как показывают

исследования доверия одного из ведущих российских социологов В. Вахштайна, является особенно проблематичным на территории России, «...где рост доверительных отношений между людьми межличностными...приводит к стремительному падению доверия людям в целом и доверию институтов» [8]. Однако, если социология с точки зрения Вахштайна исходит из позиции «...конфигурация связей между людьми важнее, чем пространство. Она определяет пространство» [9] и не стремится к попытке ответить на вопрос, что может способствовать укреплению атмосферы доверия, то мы последуем за гипотезой Маккуайера об эффективности городских художественных практик. Одним из примеров подобных практик может послужить проект Rider Spoke 2006 года, который был направлен на общение жителей города, на обживание городской территории: вам предлагают «прокатиться по городу на велосипеде, оснащенном...небольшим бортовым компьютером с микрофоном и наушником. Голос в наушнике предлагал вам выехать в город и найти какое-то свое место, где вы могли бы остановиться, и нажав... «запись», рассказать о себе...Вы могли дать себе любое имя и рассказать о себе все, что угодно, а также узнать, кто из участников побывал неподалеку, и прослушать сделанные ими записи» [5, с. 163]. Похожий смысл вкладывался в другой известный проект Yellow Arrows заключается в создании своего рода «карты памяти»: каждый, кто передвигается по городу, может получить от создателей проекта желтую стрелку с кодом, а затем приклеить ее на запомнившееся место. Подобные запоминающиеся места на обычных картах чаще всего представлены как нейтральные, ничем не выделяющиеся территории. «Оживить» любой переулок, набережную или просто стену позволяет приклеивание стрелок: приклеив знак на определенное место, человек посылает сообщение-историю о том, чем это место ему запомнилось. Каждый, кто будет когда-либо проходить мимо и заинтересуется отмеченным местом, может послать код стрелки и получить конкретную историю от автора, «создавшего» данный топос при помощи своей истории. Еще одним примером, который приводит Маккуайер, являются медиаэкраны, которые не только могут транслировать рекламный контент, но и призывать к соучастию. Такие экраны были задействованы в акции Hello и установлены в Сеуле и Мельбурне и связывали участников при помощи видеосообщения в полный рост так, чтобы один из них по заранее установленным правилам мог обучить другого простым танцевальным движениям. Экран, таким

образом, не имел никакой коммерческой подоплеки и являлся активно используемым медиа, установленным на улицах города.

Подобные проекты, на первый взгляд, могут показаться слишком локальными решениями по введению дополнительных практик обращения с цифровыми технологиями и с общественным пространством города, которые едва ли могут сравниться с глобальной сетью управления данными в рамках проектов Google. Художественные проекты, использующие цифровые технологии в игровой форме и вводящие новые практики общения с незнакомцами на улицах уже несколько десятков лет, кажется, едва ли могут внести какие-то изменения в общую атмосферу недоверия, которая охватывает современный город. Тем не менее, с нашей точки зрения, локальные формы интервенций и альтернативные способы использования медиатехнологий, задействующих нашу телесность и устанавливающих возможность коммуникации с незнакомыми людьми, если не изменяют полностью, то все же способствуют поддержанию атмосферы доверия.

В заключении, опишем вкратце поставленные нами вопросы и те выводы, которые необходимы для понимания феномена доверия. Главная задача заключалась в проблематизации феномена доверия в медиaprостранстве города посредством ресурсов философского, а не социологического дискурса. Для этого, мы рассмотрели феномен доверия на основе понятий экзистенциальной аналитики, раскрывающей доверие в качестве фундаментального условия взаимодействия человека с миром. Затем было исследование понятие атмосферы доверия, которая в отличие от базового понятия доверия может создаваться благодаря творческим усилиям человека, направленным на формирование облика его жизненного пространства, в том числе, городского. Следующий шаг заключался в описании специфики пространства города, который сосуществует с его медийными образами и цифровой картографией. Цифровая картография и системы геолокации были представлены как элементы более общей политики доверия, то есть политики, управляющей доверием к пространству и превращающей его в собственный ресурс. Подобной политике, порождающей фейковую топологию были противопоставлены художественные проекты, переосмысляющие способ взаимодействия человека с современным городом, его территорией и другими людьми при помощи цифровых технологий.

Список литературы

1. Courtright J. M. Thinking Through the Phenomenon of Trust: A Philosophical Investigation: diss...Dr. Chicago, 2011. 255 p.
2. Хайдеггер, М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
3. Böhme G. Architektur und Atmosphäre [Architecture and atmosphere]. München: Wilhelm Fink Verlag. 2013. 182 s.
4. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости// Беньямин В. Судьба и характер: эссе. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. С. 284–330.
5. Маккуайр С. Геомедиа. М: Strelka Press, 2018. 268 с.
6. McCullough M. Digital Ground. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
7. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М: Новое литературное обозрение, 2017. 136 с.
8. Вахштайн В. Карты доверия: существуют ли городские сообщества? [Электронный ресурс]. URL: <https://otkrytoe-prostranstvo.ru/passed-lecture/karty-doveriya-sushhestvuyut-li-gorodskie-soobshhestva/> (Дата обращения: 15.07.2019).

Научное издание

**ТВОРЧЕСТВО
КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СТИХИЯ:
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ
В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Сборник статей

Под редакцией Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой

Подписано в печать 02.12.18. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 21,50. Тираж 100 экз. Заказ 1962.

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

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ