

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ**

ГУМАНИТАРНЫЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

**ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
ЭКОНОМИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Сборник статей

Под редакцией О. Д. Маслобоевой, А. А. Черных

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2024**

ББК 87
ГРНТИ 02.11
Ф51

Ф51 **Философские** чтения в Санкт-Петербургском государственном экономическом университете : сборник статей / под ред. О.Д. Маслобоевой, А.А. Черных. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2024. – 215 с. – EDN : RXFBTD.

ISBN 978-5-7310-6487-3

Сборник отражает содержание докладов на международных конференциях, проводимых на платформе Санкт-Петербургского государственного экономического университета под эгидой Российского философского общества. В ноябре 2023 г. состоялись форумы, посвященные Всемирному дню философии: 14-15 июня – XVI теоретический семинар по проблемам истины и правды жизни в современной культуре, 16-17 ноября – XI международная научная конференция по актуализации потенциала философии космизма и органицизма. Первая часть данного сборника отражает многоаспектные проблемы поиска истины и правды жизни в пространстве современной культуры; вторая часть – теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал учения российского органицизма и русского космизма в решении глобальных проблем современности.

Сборник будет полезен всем, кто интересуется проблемами истины, ценностным содержанием отечественной культуры и перспективами будущего человеческой цивилизации.

Philosophical readings at the St. Petersburg State University of Economics : collection of articles / edited by O.D. Masloboeva, A.A. Chernykh. – SPb. : Publishing house of SPbSUE, 2024. – 215 p.

The collection reflects the content of reports held at international conferences held on the platform of St. Petersburg State University of Economics under the auspices of the Russian Philosophical Society. In November 2023, forums dedicated to the World Philosophy Day were held: June 14-15 – the XVI theoretical seminar on the problems of truth and the pravda of life in modern culture, November 16-17 – the XI International scientific conference on actualizing the potential of the philosophy of cosmism and organicism. The first part of this collection reflects the multidimensional problems of the search for truth and the pravda of life in the space of modern culture; the second part – the theoretical, methodological and ideological potential of the teachings of Russian organicism and Russian cosmism in solving global problems of our time.

The collection will be useful to anyone who is interested in the problems of truth, the value content of Russian culture and the prospects for the future of human civilization.

LBC 87
SRSTI 02.11

Редакционная коллегия: канд. филос. наук, доцент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета **О.Д. Маслобоева**, ассистент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета **А.А. Черных**

Рецензенты: д-р экон. наук, профессор кафедры менеджмента и инноваций Санкт-Петербургского государственного экономического университета, заслуженный деятель науки **Г.Л. Багиев**; д-р филос. наук, канд. техн. наук, профессор Академии гражданской защиты МЧС России им. генерал-лейтенанта Д.И. Михайлова **Н.М. Твердынин**

Editorial Board: Candidate of Philology. Associate Professor of the Department of Social Sciences of St. Petersburg State University of Economics **O.D. Masloboeva**, Assistant Professor of the Department of Social Sciences of St. Petersburg State University of Economics **A.A. Chernykh**

Reviewers: Dr. Ekon. Professor of the Department of Management and Innovation of St. Petersburg State University of Economics, Honored Scientist **G.L. Bagiev**; Dr. Philos. of Sciences, Candidate of Technical Sciences. Professor of the Academy of Civil Protection of the Ministry of Emergency Situations of Russia. Lieutenant General D.I. Mikhailov **N.M. Tverdnyin**

ISBN 978-5-7310-6487-3

© СПбГЭУ, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I

ПОИСК ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Антюшев И. И.</i> Гносеологические ориентиры и интерпретации истины в условиях современности	5
<i>Бройер Г.</i> Проблема истины в истории марксистской мысли	16
<i>Виноградова Н. В.</i> Истины морали и рационально-критическое мышление.....	31
<i>Зайцев В. О.</i> Соотношение сознания и воли	41
<i>Коломиец Г. Г.</i> Истинность события в его красоте и величии: по мысли Жюль Делёза	51
<i>Корнилов С. В.</i> Понятие истины в теории познания трансцендентального монизма.....	58
<i>Куракина О. Д.</i> Истина Вселенского христианства В.С. Соловьева в истории и за её пределами.....	68
<i>Ляшко И. А.</i> Различие и конкретное тождество истины в классической философской мысли	76
<i>Соколов Ф. К.</i> Есть ли истина в вине? (Взгляд христианина и мусульманина).....	83
<i>Твердынин Н. М.</i> Поиск истины как объединяющее начало в междисциплинарном и трансдисциплинарном взаимодействии	91
<i>Тукаева Р. А.</i> Истина в контексте театрального творчества	98
<i>Усманова Р. М.</i> Поиски истины на примере творчества А. П. Чехова ...	103
<i>Чертилова Е. А.</i> Понимание смерти в концепциях религии и психологии.....	107
<i>Шугайло И. В.</i> Психотерапевт как философ и носитель истины в психотерапии	111

Часть II

КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ: ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ

<i>Антюшев И. И.</i> Органицизм, космизм и глобальный эволюционизм: к вопросу о преемственности.....	119
<i>Вежлева Э. К.</i> Слияние с Космосом в музыкотерапии как поиск исцеления	128
<i>Коломиец Г. Г.</i> Время и сверхвременное по аксиомам философии Л.М. Лопатина в контексте субстанциального музыкального бытия	135
<i>Корнилов С. В.</i> Философская матрица русского космизма.....	145

Коротких Н. Н. Некоторые вопросы философии космической деятельности с позиции космизма.....	154
Макеева О. Е. Русский космизм и перспективы человека XXI века.....	162
Подольяк-Рунова Е. О. Об экспрессии как космическом феномене по материалам Х. Ортеги-и-Гассета.....	170
Раков М. А., Юрков А. Р. Русский космизм и перспективы человека....	181
Соколов Ф. К. Сценарий имени: дорога в вечность	185
Тукаева Р. А. Космическая живопись как подражание божественному.	191
Черных А. А. Марксистская космология Э.В. Ильенкова. Борьба мыслящей материи за жизнь Вселенной.....	200
Шугайло И. В. Фотография: проекции космоса в гештальте ставшего изображения.....	209

Часть I
ПОИСК ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

УДК 165.0

Иван Игоревич Антюшев
старший преподаватель кафедры экономики, управления и права
Чувашский государственный педагогический университет
имени И. Я. Яковлева,
Чебоксары, Россия
ivan_antyushev@inbox.ru
AuthorID: 863680, ORCID: 0000-0001-9074-1547

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ИСТИНЫ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Информационное поле в современных условиях – значительный вызов для человека. Картины мира весьма разнообразны, а мировоззренческие позиции достаточно противоречивы. Существует ли универсальный алгоритм, направляющий нас к истине? Можем ли мы к ней приблизиться, используя лишь рациональный подход? И как интерпретируется истина в современных условиях? Комплексный анализ гносеологических ориентиров современного человека позволяет ответить на обозначенные вопросы.

***Ключевые слова:** истина, информация, когнитивная система, рационализм, иррационализм, постмодернизм.*

Ivan I. Antyushev
Senior Lecturer at the Department of Economics, Management and Law,
Chuvash State Pedagogical University named after I. Ya. Yakovlev,
Cheboksary, Russia
ivan_antyushev@inbox.ru
AuthorID: 863680, ORCID: 0000-0001-9074-1547

REFERENCE POINTS AND INTERPRETATIONS OF TRUTH
IN MODERN EPISTEMOLOGY

The information environment in modern conditions is a serious challenge for mankind. Worldview positions are quite contradictory and diverse. Is there

a universal algorithm to guide us to the truth? Can we get closer to it if we use a rational approach? And how is truth interpreted in modern conditions? A comprehensive analysis of the gnoseological orientations of modern man allows us to answer these questions.

Keywords: *truth, information, cognitive system, rationalism, irrationalism, postmodernism.*

Информационное поле в современных условиях представляет значительный вызов для человека. Оно является одним из ключевых факторов, непосредственно влияющих на процесс формирования мировоззрения, ценностных установок и самоидентификацию людей. Высокая скорость распространения, широкие возможности доступа и невероятное разнообразие информации – все эти факторы способны перманентно воздействовать на нас и вносить колоссальные изменения в нашу жизнь.

Интерпретаций сущности информации и аналитических исследований ее влияния на человека и общество сейчас великое множество. Можно не соглашаться с некоторыми подходами к ее пониманию, но мы не можем отрицать важность стремления к ее всестороннему осмыслению, ведь «вездесущая информация как фундаментальная субстанция Вселенной явилась для философии той междисциплинарной гранью, с одной стороны которой всегда была мифология и религия, а с другой – наука» [1, с. 57]. Она воздействует на нас подобно необузданной стихии, ее распространение, как подмечал Э. Тоффлер, лавинообразно, следовательно, рефлексия истины в подобных условиях сродни поиску иголки в стоге сена. Мы наблюдаем, что у современных людей присущие им способы интерпретации окружающей действительности весьма разнообразны, а мировоззренческие позиции достаточно противоречивы. Каждый из нас следует каким-либо гносеологическим ориентирам, что детерминируется особенностями структурной организации наших когнитивных систем. Подобная позиция субъективна, однако мы можем обнаружить общие закономерности развития способов и средств нашей рефлексии реальности. Причем это актуально как для рационального взгляда, так и прямо противоположной точки зрения.

Тенденции подобного рода порождают ряд вопросов. Существует ли универсальный алгоритм, направляющий нас к верному пути постижения истины? Можем ли мы к ней приблизиться, используя лишь рациональный подход и логику? И как, собственно, интерпретируется истина в современных условиях? Если провести комплексный и последовательный анализ гносеологических ориентиров современного человека, можно найти подходящие варианты для ответа на столь непростые вопросы.

Гносеологические ориентиры человека различаются в зависимости от рассматриваемой эпохи. В Античности преобладал космоцентризм, в Средние века – теоцентризм, в эпоху Возрождения на первый план вышел антропоцентризм. В период господства механистического подхода в гносеологии мы познавали мир через призму эмпиризма и рационализма. Когда укореняется релятивизм, с устойчивыми классификациями познавательных устремлений человека возникают трудности. Границы размываются, что создает благотворную почву для формирования иррациональных когнитивных систем, которые отнюдь не изолированы от научного познания. Благодаря этому «современная эпистемология оказывается социально, гуманитарно и исторически ориентированной философской дисциплиной, представляющей собой синтетическое знание, которая вбирает в себя достижения нерациональных форм познания» [2, с. 95]. Мы можем выделить основные парадигмы в современной гносеологии, но их абсолютизация будет отдалять нас от истины, что и объясняет проникновение иррационального видения в научное познание. Если научное знание принципиально не может быть полным, как в теореме Геделя, то оно не может быть и пустым. Свободные полости структуры научного знания заполняются идеями, противоположными рациональному подходу.

Релятивистская гносеология базируется на демаркации, произведенной в рамках идей Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера. Гносеологические ориентиры ограничены языком, способностью выражения и интерпретации окружающей действительности, причем логика и рациональность – это не предел. М. Хайдеггер отмечал, что «истина бытия дает о себе знать через экзистенцию поэтов: воссоединяясь с творческим началом, человек воссоединяет целостность бытия» [3, с. 44]. Творчество – процесс, который нельзя сводить к рационально-логическим интерпретациям. Постигание трансцендентного в структуре бытия сопровождается не только построением планов, но и иррациональными «инсайтами». Творчество целесообразно рассматривать с диалектической позиции, этот процесс представляет собой «синергичную целостность» [4, с. 14]. Современная картина мира в силу многообразия подходов и интерпретаций окружающей действительности наделена свойством трансдисциплинарности. Можно разделять философскую и научную картины мира, однако сейчас мы все чаще сталкиваемся с термином «научно-философская картина мира». Данный концепт можно считать синергичным в сущности, он «связан с определенными эмпирическими и теоретическими научными данными, синтез которых, как некий катализатор, проявляет уровень адекватности и объективности наличного знания о мире, а также о состоянии самой методологии научного познания, что не менее важно для развития и филосо-

фии, и науки» [5, с. 61–62]. Адекватность и объективность когнитивных систем не гарантирует приближения к истине, но представляется вполне оптимистичным прогнозом с многообещающими результатами.

Гносеологические ориентиры современного человека имеют тенденцию к унификации разрозненных форм знания, которая осуществляется через призму репрезентации образов и смыслов, синергично структурированных в рамках определенных когнитивных систем. Подходы к интерпретациям данных, получаемых из окружающей действительности, могут быть совершенно противоположными, однако есть в них одно универсальное свойство. Как в рациональных, так и в иррациональных теориях процесс познания рассматривается как рефлексия информации. Информационная среда – понятие, которое в современных условиях практически тождественно концептам «реальность» и «окружающая действительность». Познавая мир, мы посредством дискурсивных практик структурируем пласты информации, получаемые из внешней среды. Методы интерпретации могут быть разными, можно следовать как методу герменевтики, так и методу деконструкции, но результат будет содержательно идентичен. Мы сами структурируем получаемую информацию в необходимую нам форму. Можно сказать, что подобное положение вещей сопряжено со становлением концепции информационного общества, что происходит примерно с 1960-х гг. Это связано с утверждением новой парадигмы в структуре научного знания, связанной с информационными технологиями, произведшими НТР. В понимании данной концепции «отражается новое состояние цивилизации через анализ таких его характеристик, как знание и информация, что вполне укладывается в русло постиндустриальной, или постмодернистской, концепции общественного развития» [6, с. 109]. Но также мы отметим, что схожие моменты мы можем усмотреть и в концепциях, появившихся гораздо раньше, например, в феноменологии Э. Гуссерля осмысление «ноэмы» и «ноэзиса» сообразно современным интерпретациям методов, способов и средств взаимодействия с информацией. «Аксиологическая предметность» [7, с. 240] Гуссерля очень похожа на современные подходы к работе с информационной средой. Опираясь на наши внутренние гносеологические ориентиры, форма которых зависит от особенностей присущей нам когнитивной системы, мы взаимодействуем с информационным полем, вырываем из него нужные нам данные, а затем строим из них определенные структуры знания. Информационное поле выступает в качестве объекта, на который мы направляем наши гносеологические ориентиры, следовательно, «отношение внутреннего состояния человека и объекта характеризуется актом оценивания, где определяется значение предмета, его цена» [8, с. 46].

Получается, что у всех гносеологических ориентиров современного человека есть общий вектор – их объектом будет информация. Сама по себе информация не рассматривается с позиций оценки. Она – бесстрастный объект. Ее интерпретация – задача мыслящего субъекта. Мы можем придать ей структуру, сделать логичной и понятной. А можем использовать альтернативные подходы, не сочетающиеся с рациональностью. Например, если использовать постмодернистский подход, то можно абстрагироваться от структурных тенденций. Мы освободимся от условностей и форм, обретем полную свободу интерпретации. Вообще, подход постмодернистов строится на несомненной множественности выражения смыслов. Используя его, мы освобождаемся от значений и форм, навязываемых извне. Но мы все равно не сможем стать абсолютно независимыми от субъект-объектных отношений. Информация также останется нашим объектом постижения, иным будет лишь методологический подход к процессу взаимодействия с ней. Даже если мы будем интерпретировать информационные пласты в ризоматическом ключе, в стиле Ж. Делеза и Ф. Гваттари, рассматривая их как «форму корневища, не обладающую четко выраженным центральным и подземным стеблем», пытаюсь преодолеть тенденции к интерпретации информации «как четкой системы и иерархически упорядоченной организации природных, социальных, научно-логических и культурных явлений» [9, с. 73], мы не освободимся от непеременимых паттернов коммуникации. Мы не сможем интерпретировать данные без непосредственного взаимодействия с объектом. Да, мы можем это делать опосредованно, через призму иных интерпретаций, не взаимодействуя с объектом напрямую. Данная специфика особенно актуализируется в современных реалиях информационно-коммуникационной среды, где существуют «многократные интерпретации интерпретаций изначального сообщения» [10, с. 103]. Даже в этом случае паттерн коммуникации субъекта с объектом неизменен, отличия будут только содержательные.

Если же обратиться к междисциплинарным концепциям, таким как кибернетика и синергетика, мы увидим тенденцию абсолютизации роли информации в жизни человека. В данных направлениях информационное поле рассматривается как самоорганизующаяся система, а человек – ее неизменный атрибут. Это можно наблюдать в рамках интерпретаций антропного принципа. Человек и Вселенная не могут существовать отдельно, они взаимно обуславливают друг друга, и производится это с опорой на информацию. Так, в кибернетике сознание человека и информация неразрывно сопряжены: «сознание в глобальном кибернетическом социуме – это темная информация, и сознание личности человека является квантом этого глобального сознания» [11, с. 176]. Эти идеи актуализиру-

ются в структуре современных научных исследований, направленных на разработку технологий искусственного интеллекта и нейросетей, что вполне объясняет интенсивность их распространения.

Можно ли полностью отождествлять информацию и объективную реальность? В современных условиях подобные подходы популярны, но их не следует воспринимать как прозрение, постижение истины бытия. По крайней мере, мы можем утверждать, что информация – объект гносеологических устремлений человека. Но также она заложена в структуре интерпретаций, воспринимаемых образов реальности, обусловленных нашими когнитивными системами. Получается, есть информация в объективной и субъективной ипостаси. Понимание разницы между ними предстает эфемерной перспективой, так как наши когнитивные системы вряд ли могут претендовать на тотальную объективность. Особая роль информации связана с современными научными парадигмами, поэтому ее абсолютизация – веяние времени. Рассмотрение ее роли в столь императивной коннотации сродни повторному изобретению велосипеда. При данном положении вещей принцип пролиферации П. Фейерабенда оказывается весьма востребованным.

Кроме определения объекта гносеологических устремлений современного человека важно обратить внимание на то, какими способами, методами и средствами осуществляется данный процесс. В условиях многообразия современного мира нахождение универсальных моделей осмысления информации представляется достаточно сложным процессом. Существует множество разнообразных концепций, каждая из них использует свой методологический арсенал. Его выбор зависит не только от текущих потребностей человека, но и от особенностей той когнитивной системы, которую он использует. Когнитивная система – это гносеологический потенциал человека, имманентное свойство сознания, выражающееся в определенной совокупности мировоззренческих установок, паттернов восприятия, через призму которых мы осуществляем рефлексию окружающей действительности. Ее непосредственная деятельность наглядно отражается в данном суждении: «Картина мира, общая для данного социума и неповторимая для каждого из его представителей, возникает в сознании индивидуума в процессе восприятия окружающего мира, преломляется сквозь призму оценивающего “Я”, формируется мыслью и выражается в языке» [12, с. 180]. В силу разнообразия содержания универсальные закономерности для интерпретации когнитивной сущности выявить сложно, но все системы подобного рода объединяет несколько факторов: они непосредственно связаны с деятельностью мыслящего субъекта (или с его производными, если речь идет об искусственном интеллекте), а их основ-

ная цель заключается в осмыслении окружающей действительности, в интерпретации информации.

Современный человек живет в системе сложной многоуровневой коммуникации, соответственно, его когнитивная система обрывает новыми структурными единицами. Мы можем параллельно использовать разные элементы гносеологической методологии, все будет сводиться к частному. Продиктовано это также принципами работы с информацией, актуальными для нашего времени. В условиях доступности средств поиска и обработки информации мы можем сосредоточить внимание не на самой единице информации, а на запоминании эффективного алгоритма ее быстрого поиска в нужный момент. С одной стороны, это позволяет нам условно взаимодействовать с большим количеством информации и успешно ее обрабатывать, что, по мнению сторонников кумулятивизма, было бы достижением. С другой стороны, не для каждого вида деятельности это актуально, ведь если врач ставит диагноз на основе поиска симптомов в интернете, доверять ему не следует.

Наука на современном этапе все же сохраняет приверженность к когнитивным системам рационального толка. По мнению В.С. Степина, «постнеклассическая рациональность имеет более широкую область социокультурных приложений, чем предшествующие ей типы» [13, с. 19]. Она использует широкий спектр когнитивных систем, и они всегда имеют непосредственную привязку к субъекту. Наука имплицитно вплетена в структуру социальной коммуникации, а ее методологический аппарат является приоритетным для нашего стремления к получению объективных знаний об окружающем мире. Знание, признаваемое научным, пусть если и не считается абсолютной истиной, то, по крайней мере, претендует на подобный статус. В сфере современного научного знания «присутствует эффект Мидаса, согласно которому все, чего касается наука, становится объектом ее исследования» [14, с. 150]. Соответственно, ее гносеологический ориентир сводится к накоплению и интерпретации в устойчивой форме, в стандартизированном образе выражения смысла, структуры и содержания, иными словами, «все, к чему бы она ни прикоснулась, все начинает структурироваться в соответствии с ее основными идеями и теоретическими схемами» [14, с. 150]. Таким образом, если информация оказывается подходящей для адаптации под научную методологию, она может быть интерпретирована в качестве научного знания. Кажется убедительным, что подобный гносеологический ориентир, методологический аппарат науки и соответствующие способы интерпретации информации способствуют приближению к истине. Но эта возможность не дает нам абсолютной гарантии получения необходимого результата. Так, например,

для постмодернистов вера в прогресс и в науку в целом будут являться одним из метасценариев, которые скорее приближают нас к симулякрам, а не к истине. Также с этой позицией не согласятся сторонники иррационального постижения мира, заявив, что когнитивная система, используемая наукой, будет лишь одной из многих. По их мнению, признавать ее первой среди равных – сомнительная перспектива.

Рационализм и научное познание находятся на приоритетных позициях в структуре современной гносеологии. Однако антисциентистские позиции также достаточно сильны. Один из основных аргументов критиков научного подхода, открытых к диалогу, заключается в оторванности научного знания от аксиологического аспекта. В научном знании «метафорически и дискурсивно размытая самостоятельность истины приобретает особый эвристический смысл: отчужденный мыслящий субъект в процессе самопознания и собственной социализации нуждается в определенных точках опоры – императивах познания» [15, с. 18]. Данные императивы познания должны отражать ценностно-смысловые ориентиры человека, ведь наука существует не для самой себя, а для человека и общества. Стремление к истине не должно нивелировать гуманистические идеалы, поэтому «категорический императив» И. Канта в современных условиях оказывается вновь актуальным. Процесс познания сопряжен с серьезными вызовами, поэтому аксиологический аспект ответственности за свои действия в глобальном масштабе должен быть неизменно заложен в смысловое содержание современной гносеологии.

С другой стороны, обеспечивает ли подход сторонников иррационального видения решение проблем, которые они так критикуют в структуре эпистемологии? В данной системе координат упор делается на использование альтернативных когнитивных систем, позволяющих существенно расширить области восприятия. Возьмем, к примеру, одного из самых эксцентричных представителей иррационального направления, активно оперировавшего в своих работах понятием «когнитивная система» – К. Кастанеду. Он считает, что для того чтобы расширить спектр восприятия, необходимо сместить точку сборки, иными словами, перейти к методологическому аппарату иной когнитивной системы. Осуществлять данные манипуляции может лишь тот, кто ступил на «путь воина», тот, кто научился видеть мир беспристрастно, используя весь спектр возможных когнитивных систем. У любого человека может быть подвижная точка сборки, и он сможет смотреть на мир по-другому, так, как смотрит «воин». У «воина» она может перемещаться постоянно в разные стороны и миры, поэтому он может переноситься в разные места или менять свой облик. Точка сборки – это рычаг изменения нашего сознания. Если вы

находите его у себя, то учитесь им управлять, и тогда вам будет доступно все, на что способны ваше сознание и душа. «Искусство воина состоит в сохранении равновесия между ужасом быть человеком и чудом быть человеком» [16, с. 104]. Состояние «воина» достаточно сильно коррелирует с понятием «самадхи», используемого в индийской философии, которая тоже иррациональна по своему содержанию. Оно подразумевает отречение от жизненных раздражителей и избавление от компульсивных эмоций, действий и жалости к себе. Ведь чем больше вы жалеете себя, тем больше вы становитесь слабым.

Гносеологические ориентиры иррационалистов достаточно гибкие и вариативные, они используют большее количество когнитивных систем, что можно рассматривать как преимущество в стремлении к истине. Но основная слабость данного подхода заключается в излишнем сосредоточении на субъекте. У Кастанеды, например, «воин» всегда идет по пути выбора, но этот выбор крайне субъективен и замкнут на себе. Здесь можно уловить определенное сходство с экзистенциальным выбором, который рассматривал Ж.-П. Сартр. Перманентное расширение границ восприятия становится самоцелью, а аксиологический аспект индивидуализируется полностью. Глобальная ответственность если не нивелируется, то не является предметом серьезного обсуждения. «Действия людей не влияют на воина, потому что у него больше нет никаких ожиданий. Странный покой становится руководящей силой его жизни. Он воспринял одну из концепций жизни воина – отрешенность» [16, с. 183]. Оторванность от внешнего мира будет являться результатом иррационального видения. Подобное мы можем наблюдать в воззрениях большинства иррационалистов, к примеру, «сверхчеловек» Ф. Ницше также приходит к подобному результату. Соответственно, иррациональный подход также имеет множество подводных камней, а его рассмотрение в качестве перспективной альтернативы господствующим парадигмам в глобальной перспективе будет весьма опрометчивым решением.

Таким образом, мы определили, что в современной гносеологии объект познания наиболее часто интерпретируется в качестве информации (информационных полей, текстов, структур и т.д.). Эта позиция актуальна как для рационалистов, так и для сторонников альтернативного познания. Подобная интерпретация объекта неслучайна, она навеяна бурным развитием информационно-коммуникационных технологий, сферы искусственного интеллекта. Она соотносится с содержанием господствующих в науке парадигм, в этом ее тенденциозность. Однако мы должны понимать, что абсолютизация роли информации или отождествление информационного поля с объективной реальностью отнюдь не гарантирует нам пости-

жения истины в ее объективном ключе. Тотальная абсолютизация не слишком хорошо сочетается с пониманием процесса развития, рассматриваемого с позиций его целостности.

Выявить гносеологические ориентиры мы можем через рефлексию разнообразных когнитивных систем. В современных условиях их невообразимо много, и все они уникальны в своем роде. Исходя из рассмотренного нами, мы можем указать на отсутствие универсального алгоритма постижения истины. По крайней мере, пока его нет. Несомненно, гносеологические ориентиры рационального толка занимают в современных условиях более выгодные позиции, но и в них есть определенные изъяны. Во-первых, тотальная логика не гарантирует нам новых открытий, в творчестве есть место и для спонтанных озарений, с ней не сочетающихся. Во-вторых, рациональное видение может нивелировать роль аксиологических посылов. И наконец, если знание можно адаптировать под запросы и критерии науки, оно не обязательно будет таковым по своей сущности.

Когнитивные системы иррационального или постмодернистского толка также присутствуют в современной гносеологии. Их распространение – реакция на научный универсализм и глобализм. Пусть и степень доверия к ним меньше, они вполне справедливо критикуют рационализм и эпистемологию. Они предлагают уделить более серьезное внимание смыслам и ценностям, правда, они касаются лишь самого человека в индивидуальном порядке. Но они также ударяются в крайность – их альтернатива приводит к отчуждению субъекта.

Подводя итог, отметим, что одна из важнейших проблем современной гносеологии – это вторичность вопросов ценностно-смыслового содержания в глобальном масштабе. Данный аспект должен быть имплицитно включен в систему гносеологических ориентиров, причем он должен рассматриваться в приоритете. Только тогда мы сможем говорить о целенаправленности наших устремлений к постижению истины.

Список литературы

1. Лезина И.С. Семантика информационных концепций культуры // Аналитика культурологии. 2007. № 2(8). С. 54–58.
2. Яшин Б.Л. Современная эпистемология: особенности и проблемы // Оригинальные исследования. 2023. Т. 13. № 12. С. 93–98.
3. Кленовская В.А. Онтологическое измерение языка digital эпохи // Цифровой ученый: лаборатория философа. 2022. Т. 5. № 1. С. 39–48.
4. Антюшев И.И. Творчество в эпоху глобальной информатизации: стихия или алгоритм? // Творчество как национальная стихия: общее и особенное в

современном социокультурном пространстве: сборник статей. СПб: Санкт-Петербургский государственный экономический университет, 2019. С. 5–15.

5. Иванова В.А. Логико-семиотические основания научной картины мира // Вестник Барнаульского государственного педагогического университета. 2007. № 7-2. С. 61–66.

6. Колосова О.Ю., Шамраева М.И. Социально-философский анализ исследования теорий информационного общества // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2023. № 1. С. 107–111.

7. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle: Erstes Buch, 1922. 323 s.

8. Мешков И.М. «Аксиологическая предметность» системы ценностных ориентаций «трансцендентальной реальности», культуры, природы в феноменологии и неокантианстве // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2023. № 2-2(77). С. 46–51.

9. Бобкова Н.Г. Ризома как модель текстовой структуры современного постмодернистского романа // Экология языка. Моно- и межкультурная коммуникативная практика. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2023. С. 72–78.

10. Ризоматичность сетевой коммуникации как фактор изменения языкового пространства / Н.С. Баребина, В. Е. Глызина, Д. А. Тигунцева, А. В. Федорюк // Казанская наука. 2023. № 7. С. 102–104.

11. Дерябин Н.И. Сильный искусственный интеллект и антропный принцип участия // Наука, общество, образование в современных условиях. Пенза: Наука и Просвещение, 2023. С. 176–188.

12. Хомякова Е.Г. Информационная-когнитивная система и ее актуализация в языке / Е.Г. Хомякова // Коммуникация и образование: сборник статей. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 180–197.

13. Степин В.С. О рациональности в современной культуре // Вестник Российского философского общества. 2013. № 3 (67). С. 17–19.

14. Дождикова Р.Н. Обыденное познание, постнеклассическая рациональность и цифровой интеллект // Третьи Степинские чтения. Перспективы философии науки в современную эпоху: материалы международной конференции. Курск: ЗАО «Университетская книга», 2023. С. 149–153.

15. Мисюров Н.Н. Эвристический смысл самостоятельности истины // Вестник Омского университета. 2023. Т. 28, № 1. С. 13–19.

16. Кастанеда К. Колесо времени. Беседы с Карлосом Кастанедой / пер. с англ. М: ООО Книжное издательство «София», 2022. 416 с.

УДК 101.9

Генрих Бройер (Breuer Hendrich),

канд. филос. наук,

Независимый исследователь,

Прага, Чехия,

HBreuer@seznam.cz

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ИСТОРИИ МАРКСИСТСКОЙ МЫСЛИ

В статье рассматривается трактовка истины в истории марксистской мысли, органично вырастающей во внутренней логике мировой философской мысли. Обосновывается тезис, что «истина», доказанная в теоретическом плане, не подлежит «дополнению» или «компромиссу», тогда как «истина» в политическом контексте предполагает определенный «компромисс». Дается критика попытки «дополнения» материалистической диалектики неким «цивилизационным подходом», трактуемым в религиозном ключе. Делается вывод, что материалистическая диалектика является истинным методом анализа развития общества в XXI в.

Ключевые слова: *Добро, общественное бытие, общественное сознание, триединство, противоречие, партийность в философии, «цивилизационный подход», религия.*

Hendrich Breuer,

PhD,

Independent researcher,

Prague, Czech Republic

HBreuer@seznam.cz

THE PROBLEM OF TRUTH IN HISTORY OF MARXIST THOUGHT

The article examines the interpretation of truth in the history of Marxist thought, which organically grows in the internal logic of world philosophical thought. The thesis is substantiated that the "truth" proved theoretically is not subject to "complementation" or "compromise", whereas "truth" in a political context presupposes a certain "compromise". The article criticizes the attempt to "supplement" the materialistic dialectic with a certain "civilizational approach" interpreted in a religious way. It is concluded that materialistic dialectics is the true method of analyzing the development of society in the 21st century.

Keywords: *Good, social being, social consciousness, trinity, contradiction, party in philosophy, «civilizational approach», religion.*

В истории философской мысли представлен поиск Истины. «Истинное есть проблема», – пишет Гегель – и дает критику «философствованию нашего времени» – избавленного от поисков «философского камня» Истины, – так как «каждый уверен, что он сам обладает этим камнем» [1, с. 47]. Поиск Истины («философского камня»), понимается как поиск онтологического начала, которое определяет все сущее. Истина и Бытие понимаются как тождественные понятия [2, 505 А, с. 270; ср. 3, с. 44; ср. 4, с. 244, 254; ср. 5, § 381, с. 16, ср. 6, с. 530]. Понятие «Истина» применимо и к обществу как поиск движущих сил (начала) справедливого общества [ср. 2, 505 С, D, E, с. 270–271; ср. 3, с. 44] и положения в нем человека. Следует отметить, что многими философами Истина понимается в узко гносеологическом плане, только как «соответствие» мышления с «предметом» мышления, и бытует позиция, в соответствии с которой Истину в данном понимании даже не возможно обрести: «ничего не существует, даже если оно и существует, то оно непостижимо и необъяснимо для человека, если оно и постижимо, то невысказываемо и необъяснимо для другого» [7, с. 73–77; ср. 8, с. 271–272]. Также у И. Канта, читаем: «трансцендентальный же объект остается нам неизвестным» [9, с. 71, ср. 10, st002, 146]. Д. Юма тоже причисляют к философам, отрицающим познание начала [ср. 11, с. 284]. Однако это не совсем верно. Д. Юм противостоит тому, чтобы сначала дать определения уму, его границам и потом познавать. В таком случае ум не способен познавать из-за того, что замыкается в себе. [12, st009, с. 296, с. 312]. Конечно, у каждого из представителей философской мысли, существуют свои нюансы в понимании Истины, в силу именно тех общественных отношений, в которых каждый из них жил и высказывал определенное положение, зачастую выражающее интерес властвующей или к власти стремящейся группы, касты, класса. [ср. 11, с. 307–308; ср. 13, с. 424–425].

В соответствии с выдвинутым тезисом, что Истина в теории не подлежит «дополнению» или «компромиссу», тогда как в политике «компромисс», «договоренность» и есть основа искусства «политики», нам хотелось бы представить некоторые идеи в поддержку указанного тезиса в истории философской мысли.

Сделаем акцент на некоторых положениях, сформулированных в античную эпоху Платоном [ср. 2; 3] и Аристотелем [ср. 14; 15], которые были в дальнейшем развитии философской мыслью. Платон определяет «первоначало» как Идею Добра, или «Добро» [2, с. 270; ср. 3, с. 44]. Идея Добра (в некоторых переводах на русский встречается как Идея «Блага» [3, с. 44]) тождественна «Солнцу». Оно и есть Истинное познание (сравните образ Пещеры, в Книге седьмой [2, с. 281 – 316; ср. 3, с. 45–52]), и одновременно есть основание идеального «Государства» [ср. 1, с. 53–54].

Платон развивает идею о правильном (об Истинном) общественном строе, которое, в соответствии с его концепцией, состоит в иерархическом устройстве, основанном на Знании. Знание Истины – вот что Платон кладет в основу идеального общественного устройства. (сравните Идея Добра = Идея Солнца, знание воплощают философы, хранители, свободные мастера в Книге четвертой [2, с. 156–195; ср. 3, с. 23–30]). Платон, определяя условия для возможного справедливого государства (Государства философов тех, кто обрел истину в Идее Добра), существенную долю своего анализа отводит хранителям (см. Книга пятая) [2, 449 А – 480 А, с. 195 – 240; ср. 3, с. 23–30]. Отметим, что в этой книге Платон обосновывает социальное равенство мужчины и женщины [2, ср. 254 Е, с. 203 ср. 3, с. 31–32], а также равенство по отношению к собственности [2, 462 С, с. 214 ср. 464 С, с. 217; ср. 3, с. 33–34].

По Платону, в идеальном государстве «правители называют народ плательщиками и кормильцами», тогда как «в остальных государствах называют народ – рабами», и все они называются «гражданами» [2, 463 В. с. 214–215; ср. 3, с. 34]. Хотя Платон отстаивает идею иерархически организованного идеального государства, все-таки в приведенных высказываниях допускает социальное равенство «граждан». Мысли Платона по поиску Истины вообще и истинного государства, в частности, отражают единое целое: Идея определяет все, и душа, пребывая в царстве вечных совершенных идей и попадая в тело человека, начинает процесс воспоминания, что представлено как понимание в мышлении идей (всеобщих категорий), соответственно которым и построен мир и государство. Истина, таким образом, по Платону, – это тождество онтологического и гносеологического начала, каковым и является Идея Добра.

Аристотель противостоит Платону, как в понимании природы, так и общества. В «Метафизике» он подвергает критике платоновское учение о самостоятельно существующих Идеях как основании всего сущего (ср. книги XIII (М) [14, с. 320–349] – XIV (N) [14, с. 350–367]), дав в третьей главе первой книги свое понимание четырех причин бытия всякой вещи: «одной такой причиной [является] сущность бытия, или суть бытия вещи, другой причиной [считаем] материю, или субстрат, третьей – то от куда начало движения, четвертой – причину противоположащей последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» [14, 983a 25-30, с. 70].

В произведении «Политика» [см. 15] представлена полемика с Платоном относительно «общности» и иерархического устройства государства [15, 1261a, 5, с. 404]. Аристотель высказывает интересную идею, приводя мысль Сократа: «лучше всего для всякого государства, чтобы оно по мере возможности представляло собой единство» [15, 3. 1261/15, с. 404], –

и заключая: «государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством» [15, 4. 1261/20, с. 404; ср. 13, с. 447].

К нашей теме относится и понимание Аристотелем человека как политического [15, 9. 1253а, с. 378], более того, **общественного** существа [15, 10. 1253а, с. 379; ср. 16, с. 3]. **В политике** посредством речи выражается то, «что полезно и что вредно, равно так и то, что справедливо и что несправедливо» [15, 10. 1253а 15, с. 379]. И это значит, что в политической дискуссии обретается определенный **консенсус**, тогда как в теории его нет.

Основные идеи Платона и Аристотеля по отношению к Истине преломлены в произведениях последующих мыслителей. В результате чего их переработка производится в философии К. Маркса, обретая новое содержание в материалистической диалектике и, конкретно, в Методе «Капитала» [ср. 17, с. 19–21], который является триединством материализма, диалектики и анализа положения и отношений классов [ср. 17; 18; 19; 20].

С самого начала появления материалистического понимания истории природы и общества все его противники борются с основными положениями этой теории. И если не могут вести критику по сути, то ухищряются прибегать к разного рода психологическим изысканиям по поводу натуры К. Маркса, его еврейского происхождения, его «слабостей» [ср. 21, с. 22–23, с. 27, с. 30–31], но полемику по основным теоретическим положениям так и не дают. Особенно после ниспровержения строительства первой фазы коммунизма многие приводят разного рода «доказательства», что теория К. Маркса неверна [ср. 21, с. 219–220; ср. 22; ср. 23, с. 300]. На самом деле она была проверена практикой как Коммуны, так и Октябрьской революции, и даже самим ниспровержением первой фазы. Напомним что К. Маркс совместно с Ф. Энгельсом, вырабатывая материалистическое понимание истории, писали: «если коммунизм будет локальным..., то та старая мерзость должна будет повториться» [19, с. 33]. Повторение той «старой мерзости», т.е. капиталистических производственных отношений со всеми из них вытекающими последствиями переживает все человечество с конца XX – начала XXI вв. в глобальном масштабе, что и является очередным подтверждением истинности теории К. Маркса на практике [24, с. 80, 84]. Проблема заключается не в том, что теория не верна, а именно в том, что от объективных законов движения общества нельзя отречься таким образом, что их либо не принимают во внимание, либо пытаются их «снять» (декретом) [17, с. 10], либо идеологически решение проблемы подменяют «фразами», в то время как необходимо анализировать факты без всякой их мистификации [см. 19, с. 24].

Квинтэссенцией всякой, в том числе «научной», критики диалектического материализма, является статья А. Богачева «О ленинской диалек-

тике XXI века» [25], а на самом деле: «Против» ленинской диалектики [26, с. 9]. В ней автор сделал вывод, что в «ниспровержении» социализма виновата теория (диалектический материализм), которой руководствовалась партия в ходе строительства первой фазы коммунизма [см. 25]. Он, исходя из благих намерений, ищет выход из данного положения тем, что хочет заменить диалектический материализм некой «новой диалектикой», утверждая, что «только на базе новой диалектики, включающей в себя основу цивилизационного подхода, учета сути русской православной культуры как самоценности (а не «надстройки»), сможем одержать победу... в войне... за возрождение России» [25]. Автор начинает поиск «новой диалектики» с критики основных идей работы Ю. Белова [27], который, опираясь на работу Э. В. Ильенкова [28] «стремится доказать, что диалектический материализм является единственно верной основой анализа, и к губительному мировоззрению приравнивает цивилизационный подход» [25], сформулировав три основные «ошибки диалектического материализма» [25]. По крайней мере догадался, что материалистическая диалектика (диалектический материализм), на деле Метод «Капитала» [17, с. 21], есть некое триединство! И если он хочет найти «новую диалектику», то ему следует «критически» пересмотреть каждую из составляющих: материализм, диалектику и анализ реального положения классов в современном обществе.

Триединство Метода «Капитала», как руководства в процессе познания и практического действия, это преломление и анализ трех «моментов» движения общества, а именно: *диалектики* [17, с. 21; 18, с. 53–55; 28, с. 384; 29, с. 19–25;], *партийности материалистической философии* [11, с. 282–283; 18, с. 51–53] и *классовой борьбы* [13, с. 424–434; 18, с. 58–60; 30, с. 426–427; 31, с. 15], т.е. требуется переработка на современном этапе исторического философского, экономического и политического наследия [18, с. 50–81] с позиции того класса, которому принадлежит будущее [13, с. 433]. Фокусом борьбы всех «критиков» диалектического материализма является указанное триединство Метода «Капитала».

В поиске «новой диалектики» Богачев извлекает из опыта «критики» апробированный прием, а именно, сначала низведет критикуемую им позицию до выхолощенной ее формы [28, с. 50–52], или цитирует лишь часть идей критикуемых им оппонентов, чтобы затем дать свое искаженное «понимание» целостного учения. Он начинает «дополнение и выход за...» материалистическую диалектику со второй «методологической ошибки» диалектического материализма [25], выражая недоумение относительно того, что это учение, по его мнению, основывается на достижении диалектического подхода вообще. Он относит к «ядру» диалектики единство и борьбу противоположностей, умолчав, что к «ядру» следует

отнести и закон взаимного перехода количества в качество, и закон отрицания отрицания, т.е. все три основных закона диалектики [6, с. 384]. В результате А. Богачев утверждает: «...постулат единства и борьбы противоположностей был, выдвинут отнюдь не с позиций диалектического материализма, а с позиций диалектического подхода как такового. Это общеизвестно» [25; см. 21, с. 100–101]. Но что «общеизвестно», это еще не познано. Суть в том, что К. Маркс стоит на плечах своих предшественников [18, с. 46–60], он гордится тем, что свою теорию создает в соответствии с движением основной линии развития человеческого духа, т.е. и философии, и политической экономии, и теории коммунизма [ср. 17; с. 20–22; 18, с. 46–81]. «Почему достижение диалектического подхода выдвигается за достижение диалектического материализма, в чем же специфика диалектического материализма?» [25] – спрашивает себя А. Богачев, и отвечает: «диалектический материализм ставит во главу диалектического процесса **материю**, считая ее первоисточником и отводя миру духовному подчиненную функцию надстройки, которая, безусловно, может влиять на базис (диалектически влиять), но остается вторичным феноменом» [25]. По Богачеву «методологическая ошибка» диалектического материализма – **в материализме!** Материализм и есть партийность диалектического материализма в философии [11, с. 282–283; 17, с. 21; 18, с. 51–53].

Приписав диалектическому материализму концепцию «мыслящего тела» и тем самым низведя его до низшей формы материализма, Богачев утверждает, что «базовое противоречие материализма» состоит в том, что такое «тело» не может самостоятельно познавать, так как оно необходимо должно быть либо изначально приобщенным к духовной сфере, либо сознание должно быть неким феноменом, принципиально отличающимся от материи и познающим мир с помощью «чистого разума» [25], и полагает, что только современная наука разрешает внутреннее противоречие материализма «в признании диалектического единства духовного и материального» [25]. Неверно! Еще К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «пресловутое “единство человека с природой” (“духовного и материального”) всегда имело место в промышленности» [19, с. 43]. Богачев же убежден, что: «Осмысление такого единства сохраняет признание материального мира в качестве важнейшего источника познания, но снимает перекоп в сторону материализма» [25]. Наш автор запутался в основном вопросе философии, не подозревая, что и тот является единством противоположностей. «Вопрос об отношении мышления к бытию, – писал Ф. Энгельс – о том, что является первичным: дух или природа, имеет еще и другую сторону: как относятся мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познать действительный мир. На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и

бытия» [11, с. 282–283; 19, с. 29]. Ф. Энгельс не смущается применить понятие тождество, так как вопрос решается в развитии промышленности, т.е. в материальных отношениях людей, производящих свою жизнь, в том числе и «духовную», которая по К. Марксу и Ф. Энгельсу является производной от материальной [19, с. 36–37], т.е. они решают данный вопрос, в противоположность Богачеву, материалистически. «Материя как объективная реальность данная нам в ощущениях, кладется материализмом в основу теории познания» [26, с. 131], – пишет вслед за В. И. Лениным Э. В. Ильенков [28, с. 34; см. 6, с. 570]. И от того, что принимается за первичное: дух или материя, – философы делятся на 2 лагеря: идеализма и материализма [см. 11, с. 283].

Богачев страстно желает, чтобы и «духовность» была «также» «изначальна», т.е. первична, как и «материальность» [25], но одновременно старается, чтобы не быть зачисленным в «лагерь идеализма». На деле, «в первичности духовного нет ничего странного», – пишет Э. В. Ильенков, которого Богачев цитирует, однако не полностью, а затем интерпретирует по-своему, дабы таким образом продвинуть свое понимание «новой диалектики», дополненной «цивилизационным подходом», т.е. на деле идеализмом. Ильенков глубоко анализировал основной вопрос философии: «вопрос об отношении материи и сознания *усложняется* тем, что *индивидуальному сознанию сознание общественное с самого начала предшествует* (выделено Г.Б.), как нечто существующее до, вне и независимо от индивидуального сознания. ...Но общественное сознание – продолжает Э. В. Ильенков – по Марксу, есть не «первичное», а вторичное, производное от общественного бытия» [28, с. 34–35]. Таким образом, Э. В. Ильенков, вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом, признает, что мышление – с самого начала общественный «продукт», и общественное бытие определяет общественное сознание [19, с. 24–25; 20, с. 6–7]. Если бы Богачев дочитал Э. В. Ильенкова до конца, то он не смог бы упрекнуть диалектической материализм в том, что основой его является концепт «мыслящее тело», и должен был бы понять, когда и при каких условиях «духовность» является «изначальной». Эвальд Васильевич – в противоположность тому, как истолковывает «мыслящее тело» Богачев – пишет: «Мышление он (Спиноза) понимает как свойственную материальному телу способность, с помощью которой оно может строить свои действия в пространственно временном мире. Поэтому мышление Спиноза числит в категории атрибутов субстанции, как и протяженность» [28, с. 36]. Спиноза обосновывает «онтологическое единство» мышления и бытия, так же как и Ф. Энгельс [6, с. 362–363], указывая, что в этом тождестве определяющим является материя [11, с. 282–283]. Богачев не разрешил «ошибку», в которой упрек диалектический материализм, а опроверг самого се-

бя. Партийность в философии проста: либо последовательный материализм, либо идеализм, третьего не дано [11, с. 283].

Переходя к «философской ошибке» [25], А. Богачев утверждает, будто по учению диалектического материализма, «познание возможно только через телесные органы чувств» [25]. «Неверно, что мир познается в наших ощущениях... – пишет Э. В. Ильенков – в ощущениях внешний мир нам лишь дан. Познается он деятельностью мышления, наука о котором и есть логика как наука о всеобщих (необходимых, не зависящих от воли, ни от сознания человека) закономерностях, которым объективно подчиняется развитие всего совокупного знания человечества, как отражение в сознании человечества и проверенные на практике объективные законы развития материального мира, и природного и социально-исторического мира» [28, с. 35]. Мышление является общественным «продуктом» [19, с. 24–25], с самого начала оно обременено «материей» [19, с. 29], и как бы Богачев не хотел избавиться от «первичности» материи и социальной ее формы – общественного бытия [20, с. 7], отмежевываясь при этом от идеализма, ему не уйти от решения основного вопроса философии. Либо последовательный материализм, либо идеализм.

Согласно нашему критику, куда более важна «политическая ошибка» диалектического материализма, суть которой усматривается им во «вредной и разрушительной борьбе с верой», что «делает классовый подход по сути единственным подходом, обесценивая тем самым цивилизационный факторы» [25]. Богачев приводит обширную цитату из произведения Э. В. Ильенкова [28, с. 23–26, 35], который показывает, в чем суть полемики В. И. Ленина с А. Богдановым (о которой Богачев умалчивает), а именно, речь идет не об отношении индивидуального «Я» (индивидуального «Разума») и внешнего мира, а «об отношении общественного бытия и общественного сознания, которое по Марксу есть не первичное, а вторичное, производное от общественного бытия» [28, с. 35]. А. Богданов и К^о добрались до полной ревизии Маркса [28, с. 25], точно как и Богачев, заключающий, что «Человек с таким разумом отождествляет себя именно с головой, забывая о сердце ...» [25].

Ссылаясь на И. Я. Грота: «Во всех ближних мы главным образом и оберегаем их духовную личность, их психическую жизнь», – критик утверждает, что «это рассуждение напрямую касается практики и не противоречит марксистской теории» [25]. Это неверно, так как, по К. Марксу, общественные отношения определяют сущность человека [16, с. 3], т.е. отношения в процессе производства жизни людей, определяющими из которых являются отношения к средствам производства, определяют и природе «духовного отношения» людей друг к другу [19; 20]. Чтобы понять как «оберегать» в ближних духовную личность, необходимо ее «обере-

гать» как действительную личность, в ее полном объеме, т.е. во всех общественных отношениях, вводя идею социальной справедливости, которая, по мнению А. Богачева, «вызывает в человеке отклик потому, что соответствует желанию душевного единства с ближними, причем такой жизни, при которой главным является безусловное отношение к другому человеку как к высшей ценности, а не как к товару» [25]. Богачев умолчал, что К. Маркс посвятил жизнь анализу и борьбе с теми общественными отношениями, в которых человек как раз и становится товаром и в «Капитале» [17] доказал, что люди относятся к друг к другу как к товару лишь при весьма определенных общественных отношениях, а именно, основанных на частном владении средствами производства и товарном производстве, в котором большинство людей не владеет средствами производства, а владеет лишь своей рабочей силой, которую они вынуждены продавать, обменивать, посредством своего труда, на средства жизни. Человек – это специфический товар, который по мере «потребления» производит больше, чем он стоит [17, с. 177–179]. Заметим, что в такое общество вернулись, после 1989–1991 гг., страны до того строящие «коммунизм», т.е. в них снова воскресла вся та старая мерзость [19, с. 33]. Но К. Маркс доказал, что способ производства, в котором человек является товаром, по имманентной логике законов его развития должен быть заменен коммунистическим [19, с. 34; 13, с. 439–440]. «Коммунистический материалист – пишут К. Маркс и Ф. Энгельс – видит необходимость и вместе с тем условие преобразования как промышленности, так и общественного строя» [19, с. 44].

А. Богачев утверждает, что: «...само признание объективной возможности такого изначального душевного единства с ближними, а не навязанного внешним миром отношения, требует выхода за пределы материализма, включая диалектический материализм» [25]. Он напрямую обосновывает веру и религию, когда пишет: «наше “я” в бессознательной, глубинной своей основе...строится и состоит из образов значимых для нас Других» [25]. В таком случае возникает вопрос: как быть с незначимыми для нас Другими? Они тоже реально существуют, как быть с их образами? Богачев продолжает: «наше “я” как есть, по сути, наше взаимодействие с Другим», в этом отношении и лежит «основание нравственности», – и заключает: «человек осознает, что он сделал плохо Другому “я”, причинил зло другому центру мира. В результате совершается **искупление**» [25]. Этим наш автор совершил настоящий «выход за пределы материализма», в религию! «Искупление – читаем в Православной энциклопедии – один из основных догматов христианства, центральным содержанием которого является избавление падшего человечества от власти греха» [32]. По Евангелие от Матвея: «так как Сын Человеческий

не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и *отдать душу Свою для искупления многих.*» [33, Мф 20:28] (выделено Г.Б.). Из такого понимая следует вывод: не надо бороться за ниспровержение того строя, который имеет вновь силу с момента ниспровержения «коммунизма», а верить в искупление, обещанное Богом, оно завершится вторым пришествием Иисуса Христа [34]. Вот суть «новой диалектики», включающей в себя основу учета сути русской православной культуры как самоценности, а не надстройки» [25]. По сути, полную критику взглядов А. Богачева, дал Ф. Энгельс, показывая, в чем состоит идеализм Л. Фейербаха [11, с. 292–299].

А. Богачев, полемизируя с Ю. Беловым и Э. В. Ильенковым, приходит к выводу: «Мах отрицал объективность общественных явлений, а вот Маркс и Ленин (во многом иррационально) постулировали их несомненную объективность, ибо бессознательно осуществляли трансценденцию, выход за пределы себя» [25]. Этим заявлением он опускается до грубого искажения идей тех авторов, с которыми он взялся полемизировать. На самом деле К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин провели очень рациональную работу по анализу общественных отношений (а не явлений!) в самой их сущности. Теория диалектического и исторического материализма – не догматический постулат, а **результат исследования** [см. 6; 17; 18; 19; 20;], к которому пришли совместно К. Маркс и Ф. Энгельс в ходе выработки единого Метода «Капитала», и разработку которого продолжил В. И. Ленин.

Продолжая поиск «новой диалектики», Богачев пишет: «Сам по себе классовый подход абсолютно верен в определенной системе координат» – да, написано «**координат**», **а не общественных отношений!** – «но выхолащивается, когда с его помощью пытаются объяснить все фундаментальные данности человеческого бытия» [25], не давая определения «фундаментальным данностям», тогда как им критикуемые авторы представили четкое их определение [см. 19, с. 24–25; 20, с. 6–7; 31, с. 15]. Более того, Богачев пытается обосновать свой выход в идеализм и религию тем, что якобы и Маркс, и Ленин «несли в себе некую незавершенность без диалектического выхода за пределы самих себя» [25]. Из всей деятельности Маркса и Ленина ясно, что ни о какой трансценденции (т.е. выходе в идеализм и религию) речи быть не может. Если, конечно, не трактовать превратно их положения об обратном влиянии «духовного» на «материальное» (надстройки на базис) [36, с. 176], или, что «и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [37, с. 422].

Богачев придает важное значение доказательству того, что не объективные общественные отношения определяют эксплуатацию человека человеком, а субъективное влечение человека как телесного существа,

утверждая, что «...человек как тело склонен к эгоизму и, соответственно, к эксплуатации другого человека» [25]. Материальные потребности индивида, будучи первичными потребностями, по Богачеву, «приводят к победе капиталистического подхода» [25], заметим «подхода», а не капиталистических общественных отношений (!), «а обращение к врожденной духовности» человека делает первичной тягу к социализму, к нестяжательству [см. 38; 33; Мф. 19:21] (основе глубинной традиции русской культуры)» [25]. Вывод: материализм обосновывает капитализм, тогда как «врожденная духовность» тягу человека к социализму. При таком понимании общественного развития, не понятно, почему «социализм» уже давно не стал распространенным по всему Земному шару, так как «врожденная духовность», а на деле, по Богачеву, религиозность лежит в основе человеческого общества, и таким образом, социализм должен был бы давным-давно восторжествовать над капитализмом; и не понятно, зачем Богачеву бороться за «возрождение России». Он продолжает: «Так формируются классы...» [25], т.е. сознательно, на основании «эгоизма», поскольку у человека первичен материальный интерес, поэтому он и эксплуатирует другого. Вот куда приводит логика нашего критика. Однако классы формируются и упраздняются в ходе исторического развития производства жизни людей объективно, независимо от их субъективной воли и желаний [см. 13; 18; 19; 30; 31; 39].

Продолжая обосновывать «новую диалектику», Богачев пишет: «... эксплуатировать и бороться против эксплуатации преодолевается способностью к самоценному (а не под влиянием неких внешних установок) бытию-в-другом» [25]. Таким образом: эксплуатация и борьба против нее, по Богачеву, не имеет «основание» в общественных отношениях, конкретно в доминирующих отношениях собственности, отношениях к средствам производства и из них вытекающих способе обмена и распределения общественного продукта, а «...в способности к самоценному бытию-в-другом» [25], т.е. в религиозном самосознании, в Иисусе как человеческой ипостаси Бога, в христианской «любви к другому». Добравшись до «ценностей цивилизаций» (которых А. Тойнби «удалось выделить 21», причем он упоминает еще 4 «не родившихся цивилизаций» и 5 «заторможенных цивилизаций» [см. 40, с. 67]), Богачев скрыл от читателя, в чем суть «цивилизаций».

Цивилизация – это некое замкнутое общество, характеризующееся при помощи религии и форм ее организации и территориального признака [см. 41, с. 14]. «Разбивая историю на отдельные, локальные цивилизации, – пишет А. Ивин – Тойнби вместе с тем пытается восстановить идею единства мировой истории, придавая этому единству религиозный смысл» [41, с. 19]. Действительно, Тойнби утверждал, что «Вселенская церковь явля-

ется основным признаком, позволяющим классифицировать общества одного вида» [40, с. 64]. А. Ивин раскрывает, что «духовный прогресс, по Тойнби, определяется фразой: “Да будет воля Твоя”» [41, с. 14]. Таким образом, благодатью, которую Господь ниспошлет христианам, молящим его: “Да придет царствие Твое” определяется сущность цивилизаций [40, с. 441]. Вот и «новая диалектика» по Богачеву, основанная на «цивилизационном подходе» и лишенная перекося в сторону материализма.

Критикуемые Богачевым «борцы с верой и Церковью» [25], вели борьбу с теми общественными отношениями, в которых религия является их выражением и одновременно «утешением» личности в данных общественных отношениях [см. 29, 37, 39]. «Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают и общественные атрибуты», – пишет Ф. Энгельс [29, с. 329]. Чтобы упразднить религию, как «самосознание и самочувствие человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» [37, с. 414–415], «необходимо общественное действие, когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освободит этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат ими же самими произведенные, но противостоящие им, в качестве непреодолимой чуждой силы, средства производства, – лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, исчезнет и само религиозное отражение, ...тогда уже нечего будет отражать» [29, с. 330].

Результатом поиска «новой диалектики» у А. Богачева, как и у А. Богданова и К^о, оказалась религия (мертвые схватили живого [17, с. 9]). Критику подобного рода попыткам дал В. И. Ленин в своем бессмертном произведении «Материализм и эмпириокритицизм» [26], а Э. В. Ильенков дал пояснение: «Ленин ... говорит: вот она, материалистическая диалектика, в теории и логике, в решении совершенно конкретных проблем. Логикой, с помощью которой создан «Капитал», создана теория научного социализма, разработана стратегия и тактика борьбы за социализм» [28, с. 154]. Ленинской диалектики Богачев так и не понял, поскольку отказался от ее составляющих: материализма, диалектики и анализа классов, чтобы вместо этого обосновать «цивилизационный подход» в идеалистическом и религиозном его понимании. И с таким «подходом» он хочет «одержат победу в войне за возрождение России» [25].

А. Богачев запутался в теории и практике политической партии. К. Маркс отдавал себе отчет, что только на основании теории партия может выработать правильную политическую стратегию и тактику. Не случайно он, вместе с Ф. Энгельсом, взялся за работу над «Манифестом коммунистической партии», с целью представить всему миру и, прежде всего,

революционному классу истинное понимание положения дел в области доминирующих общественных отношений и, в первую очередь, отношений по поводу собственности на средства производства. В «Манифесте» обосновывается, что революционный класс, находясь в исторически сложившихся отношениях, призван осознать свое положение и действовать в соответствии с ним. В данном произведении К. Маркс и Ф. Энгельс раскрывают, как необходимо выстраивать политику на основе теории исторического материализма, определяя отношение коммунистов к другим оппозиционным партиям, исходя из понимания, что каждая оппозиционная партия так или иначе борется против существующего строя. Поэтому в заключении «Манифест» утверждается: «коммунисты повсюду поддерживают всякое революционное движение, направленное против существующего общественного и политического строя» [13, с. 459].

Что допустимо в политике, то абсолютно не допустимо в теории. В политике компромисс имеет право на существование, реализуясь в поиске союзников на широкой основе в борьбе за ниспровержение существующего общественного и политического строя. Это истина практики политической деятельности, тогда как в теории диктатуры пролетариата, выработанной К. Марксом и Ф. Энгельсом, всякая попытка «компромисса» – это измена действительной борьбе с существующим общественным строем, измена борьбе за освобождение большинства людей, не владеющих средствами производства, а лишь своей рабочей силой.

В свете сказанного понятна позиция президента России, которую он выразил в своей речи на XX заседании Международного дискуссионного клуба «Валдай», используя понятие «цивилизация» [42]. Это было политическое заявление всему миру относительно того, что существует множество равнозначных «цивилизаций», которые имеют вековую историю, сложившуюся экономику, культуру, религию, язык, веками выработанное отношение друг к другу, и на этой основе возможно выстраивать взаимное уважение и обрести единство в понимании необходимости изменения существующего миропорядка и как данное изменение реализовать.

В заключение важно подчеркнуть, что метод Маркса как триединство диалектики, материализма и анализа положения классов [13; 17; 18; 19; 20] очередной раз проверяется на практике, подтверждая свою истинность [24, с. 83–84] как метод исследования современного общества и его преобразования [16, с. 4]. Следует, однако, выполнять одно существенное требование, а именно: *«эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае – на опыте и без всякой мистификации и спекуляции – вскрыть связь общественной и политической структуры с производством (курсив мой. – Г.Б.)»* [19, с. 24], тогда диалектический материализм, материалистическая диалектика и анализ ре-

ального положения и отношения классов, как Метод «Капитала» [28, с. 154], позволит вскрыть законы движения современного общества в XXI веке и вести борьбу, чтобы изменить его. Теоретическая критика современного общества позволяет понять, что следует реализовывать в политической борьбе. В теории следует избавиться от иллюзий в представлениях о современном обществе, исходя из религиозной веры и попыток ревизии в форме подобных рассмотренным в статье «дополнениям» теории материалистической диалектики. В практике политической деятельности допустимо выстраивать тактику, обретая союзников, в том числе, и с помощью компромиссов, в борьбе за ниспровержение сложившегося опасного миропорядка в процессе перехода к строительству миропорядка более справедливого, отвечающего интересам большинства людей, народов и Планеты в целом.

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
2. Platón. Ústava. Pravda. Bratislava, 1980. 472 с.
3. Платон. Государство. [Электронный источник] – URL: <https://pro-filib.org/chtenie/86905/platon-gosudarstvo.php>
4. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 3. М.: «Мысль», 1972. 371 с.
5. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
6. Энгельс Ф. Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения изд. 2. М., 1961. Т. 20. С. 339-625.
7. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 399 с.
8. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1976. Т. 2. 421 с.
9. Kant I., Kritika čistého rozumu, OIKOYMENH, Praha, 2001. 568 с.
10. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. (Философ, наследие). 799 с. Цитируется по: Электронный источник – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000497/st000.shtml>.
11. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. К. Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения изд. 2. М., 1961. Т. 21. С. 269–317.
12. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. 1. О познании. Сканировано Юм Д. Трактат о человеческой природе. Мн.: ООО «Попурри», 1998. 720 с. С.42–677. Цитируется по: Электронный источник – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000185/st000.shtml>
13. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения изд. 2. М., 1955. Т. 4. С. 419–459.
14. Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
15. Аристотель. «Политика» // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

16. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2, М., 1955. Т. 3. С. 1–4.
17. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. изд. 2, М., 1960. Т. 23. 901 с.
18. Ленин В. И. Карл Маркс // Ленин В.И. Полн.собр.соч. М., 1969. Т. 26, С. 43–93.
19. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2. М., 1955. Т. 3. С. 7–544.
20. Маркс К. К Критике политической экономии // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2, М., 1955. Т. 13, С. 1–167.
21. Manuel, F. E. *Rekviem za Karla Marxe*. DIALOG, 1997, 224 с.
22. Питерсон Джордан. *Счастье: капитализм против марксизма*. Расшифровка баттла двух самых медийных интеллектуалов Жижика и Питерсона. [Электронный источник] – URL: <https://kyky.org/cult/schastie-kapitalizm-protiv-marksizma-rasshifrovka-battla-dvuh-samyh-mediynyh-intellektualov-zhizheka-i-pitersona>.
23. Hoffeld Rolf. *Karl Marx. Životopis intelektuála*, Nakladatelsví Paseka, Praha, 2015. 328 с.
24. Бройер Г. Великий Октябрь – Время перемен. Сборник научных докладов Международной научно-практической конференции, посвященной 100 – летию Октябрьской революции и 100 – летию образования БАСС. Уфа: РИЦ БамГУ, 2018. С. 80–84.
25. Богачев А. О ленинской диалектике XXI века. [Электронный источник] – URL: <http://www.qwas.ru/russia/kprf/O-leninskoi-dialektike-XXI-vekka/>.
26. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн.собр.соч. М., 1961. Т. 18, С. 5–380.
27. Белов Ю. Ленинская диалектика Эвальда Ильенкова. Цитируется по статье в интернете: [Электронный источник] – URL: <http://www.politpros.com/events/1302/>.
28. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма, М.: Политиздат, 1980. 175 с.
29. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2. М., 1961. Т. 20. С. 1–338.
30. Маркс К. Иосифу Вейдемейеру в Нью-Йорк 5 марта 1852 // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2. М., 1962. Т. 28. С. 422–427.
31. Ленин В. И. Великий почин // Ленин В.И. Полн.собр.соч. М., 1970. Т. 39. С. 1–29.
32. Искупление. Православная энциклопедия. [Электронный источник] – URL: <http://www.pravenc.ru/text/674968.html>.
33. Евангелие от Матвея. [Электронный источник] – URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Mt.1-28>.
34. Евангелие по Иоанну. 14:2, 14:3. [Электронный источник] – URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Jn.14:2-3>.

35. Ленин В. И. Империализм как высшая стадия капитализма // Ленин В.И. Полн.собр.соч. М., 1969. Т. 27. С. 299–426.
36. Энгельс Ф. В. Боргиусу в Бреславль // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2. М., 1966. Т. 39. С. 174–177.
37. Маркс К. К Критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения изд. 2. М., 1955. Т. 1. С. 414–429.
38. Нестяжательство. [Электронный источник] – URL: <http://www.historicus.ru/168/>.
39. Ленин В. И. Социализм и религия // Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 12. С. 142–147.
40. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Сборник. Т. I. М.: Рольф, 2001. 640 с.
41. Ивин А.А. Философия истории: Учебное пособие. М.: Гардарики, 2000. 528 с.
42. Путин В.В. Выступление на XX заседании Международного дискуссионного клуба «Валдай». Тема заседания – «Справедливая многополярность: как обеспечить безопасность и развитие для всех». 5 октября 2023 года. [Электронный источник] – URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/72444>

УДК 172/177

Наталья Викторовна Виноградова,
канд. филос. наук, доцент кафедры
«Философия, история и социальный инжиниринг»,
Уфимский государственный нефтяной технический университет,
Уфа, Россия
vinogradova.nv@bk.ru,
Author ID: 728857, ORCID: 0009-0009-7961-0680

ИСТИНЫ МОРАЛИ И РАЦИОНАЛЬНО-КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

В статье рассматривается проблема понимания моральных истин и их соотношения с рационально-критическим мышлением. Автор обращается к классическим философским произведениям, в частности к работе В.С. Соловьева «Оправдание добра», а также к исследованиям современных ученых, психологов и нейробиологов. Особое внимание уделяется роли рационального и критического мышления как инструмента нравственного выбора человека в современном обществе.

Ключевые слова: мораль, нравственность, истина, разум, рационально-критическое мышление, свобода, достоинство, благополучие.

Vinogradova Natalya Viktorovna

Ph.D., Associate Professor of the Department of philosophy, history and
social engineering

Ufa State Petroleum Technical University, Ufa, Russia

vinogradova.nv@bk.ru

AuthorID: 728857, ORCID: 0009-0009-7961-0680

MORAL TRUTHS AND RATIONAL-CRITICAL THINKING

The article examines the problem of understanding moral truths and their relationship with rational-critical thinking. The author turns to classical philosophical works, in particular to the work of V.S. Solovyov “Justification of Good”, as well as to the research of modern scientists, psychologists and neuroscientists. Particular attention is paid to the role of rational and critical thinking as an instrument of human moral choice in modern society.

Keywords: *morality, morality, truth, reason, rational-critical thinking, freedom, dignity, well-being.*

Проблема морали и нравственности – одна из ключевых проблем философии и «вечный» вопрос, поиск ответа на который занимает умы философов с древности до настоящего времени. Несмотря на дискуссионный характер подходов к определению морали и причинам ее появления, можно однозначно утверждать, что нравственность появляется как необходимое условие выживания человечества как вида и «один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе... вид общественных отношений (моральные отношения)» [1]. Если подходить к пониманию морали с точки зрения истинности или ложности тех или иных ее положений, то важное значение приобретает задача определения критериев истинности. Сегодня это особо актуально в связи с тем, что тезис о нравственном кризисе и девальвации моральных ценностей стал одним из наиболее обсуждаемых в социально-гуманитарной сфере. Благодаря развитию науки и технологий перед современным человеком, с одной стороны, открываются новые возможности для развития и самореализации, с другой – множество соблазнов и искушений, требующих нравственного выбора. Чем руководствоваться и на что ориентироваться, может ли рационально-критический подход помочь сделать правильный выбор – попытаемся разобраться в этих вопросах.

Говоря о причинах морально-нравственного кризиса, некоторые авторы называют неспособность человека гармонизировать соотношение разума и страсти. В.В. Милосердов пишет: «Появилось превосходство вла-

сти страстей над разумом... Люди, ставшие на путь страстей, уподобляются животным... Сама природа наделяет людей инстинктом бесчеловечности» [2, с. 14]. Здесь же он утверждает, что западные «нравственные ценности противоречат веками выработанной христианской морали», и, ссылаясь на Платона, фактически признает, что главный источник аморальности – это излишняя свобода: «нет более губительной для государства чумы, чем предоставление молодым людям свободы постоянно стремиться ко всяким новшествам и почитать их изобретателей; ибо таким путем происходит порча нравов» [2, с. 14]. Следуя логике автора, чтобы восстановить нравственность, необходимо максимально ограничить свободу, в том числе свободу творчества как источника «всяких новшеств». Но приведет ли это к возрождению поведения, соответствующего моральным истинам, и действительно ли «природа наделяет людей инстинктом бесчеловечности»?

Сторонники натуралистической концепции происхождения морали считают ее результатом миллионов лет эволюции. Биологически в любом живом существе заложено стремление к сохранению собственного вида, а мораль изначально направлена на свою группу. «На первом месте стоит моральный долг приверженности семье, родственникам и своему сообществу. Только в том случае, если обеспечено выживание и здоровье своих ближних, масштабы приверженности могут быть увеличены» [3]. По мере развития общества, роста благополучия моральные установки начинают распространяться и на более широкий социальный круг. Современная нейробиология позволяет выявить структуры мозга, которые активизируются при определенных действиях индивида, в том числе при совершении поступков, признаваемых обществом моральными или аморальными. Ученые доказали, что в человеческом «мозге имеется моральная нейронная сеть, нейробиологические строительные ячейки которой шаг за шагом развивались в процессе эволюции» [3]. Зеркальные нейроны, открытые Джаккомо Риццолатти и его коллегами, позволяют человеку понимать намерения и эмоции других людей. Благодаря этой группе нервных клеток можно поставить себя на место другого человека, почувствовать то, что он чувствует, установить контакт. То есть такое свойство личности как эмпатия, сопереживание формируется в результате правильного функционирования зеркальных нейронов. Известны современной науке и другие области мозга, которые важны для мотивации и эмоциональной окраски морального поведения. Все эти научные достижения порождают соблазн свести объяснение поведения человека к биологическим особенностям, возможным нарушениям функций мозга. Однако, как подчеркивает американский нейробиолог и антрополог Р. Сапольски: «Нейробиология производит мощное впечатление, но все же мозг – не то место, где зарожда-

ся поведение. Оно “исходит” не из мозга. Мозг – это просто точка сбора, где все сходится вместе и, собравшись единым фронтом, инициирует поведение» [4]. Тем не менее современная наука показывает, что физиологически в человеке уже заложены предпосылки нравственного поведения, а «инстинктом бесчеловечности» его наделяет не природа.

Понять и объяснить всю совокупность человеческих отношений невозможно вне исторического контекста. Историки, изучая прошлое человечества, опираются на принцип историзма, в соответствии с которым каждая эпоха есть уникальное проявление человеческого духа с характерными только для нее культурой и ценностями. Другими словами, мы не можем оценивать деяния исторических личностей, исходя из сегодняшних представлений о морали и нравственности. В борьбе за власть, земли, богатство вожди племен, правители государств, средневековые феодалы (и этот список можно продолжать бесконечно) использовали такие средства, которые с точки зрения современного человека являются нарушением всех норм морали и нравственности. Однако для современника событий все это было обычной практикой. И профессиональный историк обязан учитывать специфику эпохи и утвердившееся на тот момент понимание ценностей. Другими словами, историческая ретроспектива показывает, что мораль – это явление живое, развивающееся и совершенствующееся. Вместе с тем во все эпохи появлялись люди, чьи взгляды не вписывались в общепринятые нормы, и именно такие люди, сумевшие критически посмотреть на устоявшиеся порядки, традиции, оказывались проводниками новых идей, в том числе и в сфере этики.

В.С. Соловьев в своей книге «Оправдание добра», отвечая на вопрос о возможности субъективизма в нравственности, обращается к обширному историческому материалу. Философ анализирует развитие общества от родового строя до современной ему эпохи и приходит к выводу, что уровень нравственных требований зависит от уровня исторического развития. Причем его выводы о том, что нравственные нормы в начале длительного пути совершенствования человечества были связаны с «обязанностями родича к родовому союзу» [5, с. 360], не противоречат выводам эволюционной теории морали. С образованием государства как некоего целого по отношению к личности нравственность по-прежнему определяется взаимоотношениями между индивидуумом и этим целым, причем именно характер общества первичен по отношению к индивидуальной морали. «Если нравственность полагалась в доблестном служении общественному целому – государству, но при этом само государство держалось на рабстве, постоянных войнах и т.д., то осуждению здесь подлежит не общественный характер нравственности, а безнравственный характер общества» [5, с. 361]. В качестве примера он приводит «Одиссею» Гомера, отмечая же-

стокость главного героя по отношению к предавшим его слугам и одновременно его удивительную чувствительность, неспособность сдержать слез «при всяком удобном случае», то есть Одиссеей субъективно сентиментален и добр, но его социальное поведение бесчеловечно, так как этого требуют общепринятые нормы.

Идеалом абсолютной нравственности Соловьев называет христианство, хотя и осуждает средневековую церковь за совершенные злодеяния, характеризуя ее как далекую от образа истинно нравственной организации. При этом отвлеченно-теоретический нравственный идеал без объективного воплощения не производит никакого изменения в нравственном сознании людей, примером чему также является жестокое обращение русских помещиков со своими крепостными и американских плантаторов со своими рабами, и другие проявления жестокости. Эта ситуация, по мнению философа, смогла измениться только тогда, когда «идея, ограниченная субъективной сферой личной нравственности... воплотилась в публичной силе и стала общим делом» [5, с. 370], то есть внешний государственный акт смог поднять уровень внутреннего сознания человека.

Выводы Соловьева сохраняют свою актуальность и сегодня. С одной стороны, нравственная воля должна быть автономной и не подлежать никакому ограничению, с другой – при «организации общественной среды поначалу безусловного добра» личная нравственная воля не ограничивается, а исполняется. «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру. Без него общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет: ее права вытекают только из того нравственного удовлетворения или восполнения, которое она дает каждому лицу» [5, с. 374]. Фактически русский философ формулирует главную истину морали, во многом совпадающую с категорическим императивом И. Канта. Человек – это всегда цель, ни при каких условиях он не может быть «средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага» [5, с. 380]. Безусловное право личности основано на неотъемлемом человеческом достоинстве, бесконечном разуме, каждый индивид – это нечто особенное и незаменимое, самоцель. Поэтому общество может обязывать человека к чему-либо только через непосредственный акт его собственной воли, в противном случае человек уподобится вещи. Отвечая на критику своих оппонентов о невозможности для власти спрашивать согласия каждого лица по поводу проводимых мероприятий, Соловьев признает право каждой личности свободно менять подданство и вероисповедание. «Никакая общественная группа или учреждение не имеет права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов» [5, с. 380].

Интересны размышления философа об общем благе, понятии, которое часто превращается в лозунг и используется для оправдания действий каких-либо социально-политических сил. Соловьев подчеркивает, что общее благо должно относиться ко всем без исключения, а не ко многим или большинству. Благо для всех есть благо для каждого, поэтому каждый человек, служа общей цели, не становится орудием чего-то чуждого ему, а «осуществляет свое безусловное достоинство», которое из индивидуальной возможности превращается в действительность «лишь через внутреннее соединение каждого со всеми» [5, с. 381]. Невозможно не согласиться с утверждением мыслителя: «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, – вот единственная норма» [5, с. 382]. Это и есть высшая моральная истина, следуя которой человечество сможет сохранить себя.

Среди современных философов и ученых вопрос о возможности моральной истины, универсальной и абсолютной, остается дискуссионным. По мнению С. Харриса, при обсуждении идеи моральной истины люди часто применяют двойные стандарты. Когда речь идет об истине научной, дискуссии вокруг проблемы признаются необходимой составляющей работы, если же речь заходит об истинах морали, то дискуссионный характер проблемы представляется аргументом в пользу невозможности достижения единого понимания нравственной истины и существования самого понятия «моральная истина». «Очевидно, что этот двойной стандарт действует нечестно в игре против универсальной концепции морали. Проблема, однако, глубже – истина в принципе ничего не может поделаться с согласием: один человек может быть прав, а все остальные ошибаться. Согласие – это руководство к открытию того, что происходит в мире, но это все, чем оно является. Его наличие либо отсутствие ни в коем случае не определяет, что может являться истиной, а что нет» [6]. Автор выдвигает такой главный критерий истинности моральных норм, как благополучие всех сознательных существ. Оппонируя тем, кто утверждает, что «мораль» и «благополучие» можно определить только исходя из конкретных целей и условий, он призывает начать с предпосылки, что нужно вести себя так, чтобы избежать наихудшего страдания для всех. Признавая невозможность однозначно полагать, что каждый человек заботится обо всех сознательных существах, Харрис все же говорит, «что вселенная, в которой все сознательные существа переносят наихудшее страдание, хуже, чем вселенная, в которой они испытывают благополучие» [6]. Трудность вопроса не означает, что не существует какого-либо правильного или неправильного способа добиться этого, и что нужно исключать все ответы как заведомо плохие.

Как и Соловьев, Харрис обращается к такой сложной проблеме, как соотношение автономии личности и общего блага. И следует отметить, что их выводы близки друг другу: «автономия приносит очевидные выгоды для людей и является, таким образом, важным компонентом общего блага» [6]. То, что трудно решить вопрос, «как уравновесить частные права относительно общих интересов» является фактом, но не означает, что такого решения не существует. «Я думаю, мало кто сомневается, что все, что имеет значение для среднего человека – честность, справедливость, сострадание и общее понимание земной действительности – явятся неотъемлемой частью нашего создания процветающей глобальной цивилизации и, следовательно, большего благосостояния человечества» [6]. Как видим, оба автора настаивают на том, что индивидуальное достоинство и благополучие является залогом процветания всего общества.

Есть, конечно, и принципиальное различие в позициях русского философа XIX в. и нашего современника. Соловьев главный источник нравственности видит в христианском вероучении, в то время как Харрис является ярким критиком и противником религиозного мировоззрения, утверждая, что большинство людей следуют закону божьему ради самого этого закона. По мнению Харриса, основой моральных ценностей является сознание, а «понятие “благополучие” охватывает все, что мы можем разумно ценить» [6]. Вместе с тем Соловьев к пониманию религии подходит рационально, признавая, что сама по себе религия еще не содержит «нравственных норм в собственном смысле», она «может быть и не быть нравственной» [5, с. 382]. Когда речь идет о религии как последней нравственной основе общества, «нужно еще посмотреть, имеет ли сама эта религия нравственный характер, согласна ли она с этим нравственным началом; и значит, последним основанием и критерием остается это начало, а не религия, как такая» [5, с. 382]. По словам философа, христианство – это совершенная религия, заключающая в себе безусловное нравственное начало, поэтому люди видят в ней основу всякого добра в мире. Однако «при всяком отделении христианской общественности от требований нравственного совершенства сейчас же исчезает и безусловное значение христианства, превращающегося тогда в историческую случайность» [5, с. 382].

Итак, если за главный критерий моральной истины мы берем «принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица» (по Соловьеву) и его благополучие, а за главную проблему и этическую оппозицию – соотношение личного и общего блага, то решающим фактором в выборе стратегии поведения человека и «движущей силой» будет его разум, рациональное мышление. Такая позиция характерна и для этического интеллектуализма нового времени. Так, в этической концепции

британского философа Р. Прайса «разум предстает в качестве и источника знания, и источника морального действия» [7, с. 140]. Чтобы определить, будет ли поступок моральным, человек должен обратиться прежде всего к своему разуму. «Мораль (=разум) первична по отношению к любой реальности и определяет ее. Поэтому человек не должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму» [7, с. 141].

Данный подход близок к современным принципам критического мышления, заключающегося в способности ставить под сомнение информацию, ее источники и идеи, видеть и анализировать альтернативные точки зрения, аргументировать собственную позицию и прислушиваться к аргументам других, отличать необоснованную информацию от обоснованной. Часто затрудняют процесс критического мышления когнитивные искажения – распространенные и систематические ошибки мышления, которые регулярно совершают все люди. Психологи выявили несколько десятков таких искажений, часть из которых базируется на древних установках и во многом определяется биохимией мозга. Существует когнитивное искажение, названное искажением в пользу своей группы. «Склонность отдавать предпочтение тем, кто входит в знакомое человеку сообщество: например, соглашаться с мнением людей, которых мы считаем “своими”, членами своей группы, и отвергать мнения членов других групп – не потому, что их мнения плохие, неверные, а просто потому, что это “чужая” позиция» [8, с. 139–140]. Как уже писалось выше, на ранних стадиях развития общества человеку для выживания в непростых условиях необходимо было оставаться частью общности, сохранять эту ближайшую общность и защищать «своих» от «чужих». Эта базовая установка настолько глубоко укоренилась в психике человека, что современный образованный человек оказывается неспособным рационально и критически осмыслить какие-либо действия других людей, безапелляционно признавая правоту и моральность поступков представителей своей группы, будь то семья и близкие знакомые или нация и государство. Противопоставление «мы» и «они» – аргумент, лишенный рациональной основы, однако очень хорошо работающий и часто используемый в манипулятивных целях. «Свои», как правило, оказываются «объективно» лучшими, в то время как «чужие» – всегда неправы и обладают огромным количеством недостатков, в том числе и нравственных.

Еще одним важным препятствием для критического мышления является предвзятость подтверждения. «При этом типе мышления существующие представления считаются догмой, а не предметом проверки, совершенствования и при необходимости замены под давлением новых свиде-

тельств» [9]. Здесь следует обратиться к Соловьеву, который будучи искренне верующим человеком не воспринимал христианство как догму, понимая, что даже вероучение может быть объектом критики, а человек, мыслящий рационально-критически, способен отличать истину от лжи. Сегодня это умение становится особенно важным, рационально-критическое мышление «защищает человека от манипуляционного воздействия и социального давления – структур, стремящихся к их осуществлению, в современном обществе более чем достаточно, и рационально-критическое мышление выступает средством сохранения внутренней свободы человека» [10].

Следует отметить, что человеческое общество XXI в. «многообразно, многокомпонентно, и каждый компонент представляет собой нечто особенное, уникальное, отличное от другого. Но существовать эти уникальности независимо друг от друга не могут, и история уже нашла способ сохранения единства индивидуальностей – это морально-нравственные нормы» [11, с. 19]. Человечество отходит от многих принципов традиционной морали, основанной на совокупности правил, принимаемых определенной социальной группой, морали, в которой «взгляды и поведение, выходящие за рамки предписываемых норм, отклоняющиеся от канона, рассматривались как аморальные» [11, с. 20]. Но это во все не означает, что истины морали перестают существовать, скорее, происходит возрастание сферы ответственности самого человека в принятии решений. «Люди, обладающие некоторым основательным и справедливым чувством реальности, не выступают сторонниками строгости в том, что касается наказаний; они знают, что наказание в его строгом морализме может быть аморальным – как и действие тех, кто должен быть наказан» [12]. Пример из гомеровской «Одиссеи», приведенный Соловьевым, особенно ярко иллюстрирует это положение. К сожалению, и настоящая действительность такими примерами изобилует. Современные исследователи общества и морали, как и представители классической философской мысли, ищут и находят необходимые основания истинно морального поведения. З. Бауман формулирует новый категорический императив, актуальный для современности, но никоим образом не противоречащий императиву И. Канта: «Действуй так, чтобы последствия твоих действий были совместимы с непрерывным поддержанием подлинно человеческой жизни» [13].

Итак, истина морали одна, она утверждает самоценность личности, равенство всех людей и их стремление к счастливой и достойной жизни. И главным ориентиром в нравственном выборе, дающим человечеству шанс на выживание, был, остается и будет разум. Разум не противоречит чувствам, скорее человек, совершающий жестокие, безнравственные по-

ступки, демонстрирует не только отсутствие сострадания, но и разумности. Сама природа создала человека таким, что две главные области префронтальной коры головного мозга, одна из которых контролирует рациональную деятельность, а другая отвечает за эмоции, уравновешивают друг друга. Свобода не является источником аморальности, наоборот, только свободный человек способен принимать разумные, взвешенные решения, критически оценивать ситуацию и делать правильные выводы. А рациональный способ является единственно возможным, чтобы уравновесить индивидуальные потребности и стремление к общему благу, создать социальные институты, выражающие интересы общества и личности, которые по своей сути являются тождественными, ведь общество и есть совокупность личностей.

Список литературы

1. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. 1983. [Электронный ресурс] // URL: <https://textarchive.ru/c-1114191-p220.html> Дата обращения 15.01.2024.
2. Милосердов В.В. Девальвация моральных ценностей. [Электронный ресурс] // URL: <https://textarchive.ru/c-1012937-p14.html> Дата обращения 15.01.2024.
3. Свааб Д. Бессознательное моральное поведение. [Электронный ресурс] // URL: <https://scientifically.info/news/6250> Дата обращения: 15.01.2024.
4. Сапольски Р. Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.litres.ru/book/robert-sapolski/biologiya-dobra-i-zla-kak-nauka-obyasnyayet-nashi-postupki-39292555/chitat-onlayn/page-7/> Дата обращения: 17.01.2024.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Академический Проект, 2010. 671 с.
6. Харрис С. Моральный ландшафт: как наука может определить моральные ценности [Электронный ресурс] // URL: <https://scientifically.info/news/2014-08-20-2889> Дата обращения: 19.01.2024.
7. Артемьева О.В. Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ Выпуск 2. – М.: Российская Академия Наук Институт философии, 2001. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/em/em2/8.pdf> Дата обращения: 20.01.2024.
8. Непряхин Н. Анатомия заблуждений: Большая книга по критическому мышлению. М.: Альпина Паблишер, 2020. 578 с.
9. Чатфилд Т. Критическое мышление. Анализируй, сомневайся, формируй свое мнение. – 2018 [Электронный ресурс] // URL: https://kartaslov.ru/книги/Том_Чатфилд_Критическое_мышление_Анализируй_сомневайся_формируй_свое/3 Дата обращения: 23.01.2024.

10. Мартишина Н.И., Пермякова Т.В. Рационально-критическое мышление как «фонд бытия» человека // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2022. № 1 (34). С. 27–32. [Электронный ресурс] // URL: file:///C:/Users/Наталья/Downloads/ratsionalno-kriticheskoe-myshlenie-kak-fond-bytiya-cheloveka.pdf Дата обращения: 23.01.2024.

11. Виноградова Н.В. Этический рационализм и современное общество // Наука, культура, образование в контексте приоритетов современности. Сборник научных трудов Всероссийской научно-практической конференции. Республика Башкортостан, Стерлитамак, 26 апреля 2023 г. – Стерлитамак: Стерлитамакский филиал УУНиТ, 2023. С. 17–21.

12. Слотердаjk П. Критика цинического разума. [Электронный ресурс] URL: <https://nashaucheba.ru/v34451/?cc=1&page=22> Дата обращения: 25.01.2024.

13. Бауман З. Индивидуализированное общество [Электронный ресурс] URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4993/5009> Дата обращения: 25.01.2024

УДК 141.5

Владислав Олегович Зайцев

Студент кафедры экономической безопасности,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
Санкт-Петербург, Россия
vlad.zaitseff@yandex.ru

СООТНОШЕНИЕ СОЗНАНИЯ И ВОЛИ

В статье рассматривается проблема соотношения сознания и воли в рефлексии мыслителей, представляющих разные эпохи в истории философии. В статье анализируются позиции известных философов: определяется связь (или ее отсутствие) между сознанием и волей в рамках рассматриваемых концепций. Выявляется, какое из двух понятий доминирует в учении каждого из представленных философов. На основе данного рассмотрения заключается, что в ту или иную эпоху мыслители делают больший акцент либо на теме сознания, ли на теме воли. В завершение анализа представленных позиций делается вывод о необходимости корректного соотношения сознания и воли.

Ключевые слова: сознание, разум и рассудок, воля, воля к власти и воля к жизни, свобода воли, причинность, объективность, расширение.

Vladislav O. Zaitsev

student of the Department of Economic Security,
St. Petersburg state University of Economics,
St. Petersburg, Russia
vlad.zaitsefff@yandex.ru

THE CORRELATION BETWEEN CONSCIOUSNESS AND WILL

The article considers the problem of the correlation between consciousness and will in the reflection of thinkers representing different epochs in the history of philosophy. The article analyses the positions of famous philosophers: the connection (or lack thereof) between consciousness and will within the framework of the concepts under consideration is determined. It is revealed which of the two concepts dominates in the teachings of each of the presented philosophers. On the basis of this consideration, it is concluded that in this or that epoch thinkers put more emphasis either on the theme of consciousness or on the theme of will. At the end of the analysis of the presented positions, a conclusion is made about the necessity of a correct correlation between consciousness and will.

Keywords: *consciousness, mind and reason, will, will to power and will to live, free will, causality, objectivity, extension.*

Сегодня человечество теряет ориентиры – на место возвышенных форм культуры прошлого приходят «пародии», в развитых странах мира религия и политические движения все больше напоминают кружки по интересам или способ заработать; повсеместно происходит разрушение национальных культур – современному человеку сложнее искать опору своей идентичности – он больше не верит ни в свое сознание как пристанище идеального мира, ни в наличие в нем воли. Это время является удачным моментом, чтобы рассмотреть развитие понятий воли и сознания, а также их соотношение. Цель данного исследования состоит в формировании гипотезы относительно связи между сознанием и волей.

Важно отметить, что понятие сознания оформилось только в немецкой классической философии, в то время как до этого использовались понятия разум, душа, мышление. Соответственно, под сознанием в период до И. Канта будет пониматься в первую очередь разум, мышление.

Понятие сознания и понятие воли нередко оказывались в центре внимания известных мыслителей. В статье будут рассмотрены идеи Рене Декарта, Бенедикта Спинозы, Иммануила Канта, Георга Гегеля, Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше по вопросу о сознании и воле.

Предваряя анализ, стоит упомянуть тенденции в предшествовавшие эпохи: в Античности явное предпочтение отдавалось теме мышления, разума, которые воспринимались как благодетель, в то время как воля была не столь интересна древним философам. В Средневековье восприятие разума изменилось, разум стал отождествляться с наказанием и грехопадением – вера, имеющая волевое содержание, стала обретать более значительное место в философии. Такое миропонимание отражается в принципе теологического волюнтаризма – к Богу можно прийти через волю, так как действия Бога нельзя полностью объять разумом, потому что они исходят в первую очередь из воли Бога.

Рассмотрим воззрения Рене Декарта. В его трудах более внимание уделяется теме сознания, которое понимается как одна из двух субстанций. Духовное, разумное начало в человеке – божественно. Воля же мыслится в основном в рамках свободы воли, которая признается Декартом абсолютной, способной принимать решения вопреки разуму, способной даже делать выбор произвольно в рамках своей низшей ступени. Однако признается влияния разума на свободу выбора – ее уровень возрастает по мере расширения разумных оснований выбора [1].

Последователь Декарта, Бенедикт Спиноза признает волю человека фикцией в силу причинной обусловленности – истинно свободным является только Бог. В отличие от Декарта у Спинозы только одна субстанция – Бог, или природа, обладающая атрибутом мышления, то есть сознанием. Воля же признается лишь способностью человеческой души, и служит для выражения того, что истинно и что ложно, а не желанием [2]. Так, Спиноза, в силу отсутствия воли у человека в каноническом смысле, сужает понятие воли до одной из способностей души человека.

Точка зрения основателя немецкой классики Иммануила Канта по поводу сознания и воли обширно: Кант разделяет сознание на рассудок и разум – первый представляет собой низшую ступень, способность субъекта познавать сферу явлений и формировать суждения посредством категорий, второе – способность к умозаключениям, доходящих до идей [3]. Воля у Канта представлена как «разумная» и «животная» – первая проявляет себя как способность устанавливать себе самой закон, выступает свободной волей, но вместе с тем «доброй», подчиненной морали. Животная же воля признается не свободной, а основанной на чувствах. Так, источником свободы воли выступает разум, то есть одно из проявлений сознания. Воля, по Канту, выступает средством для «торжества» морали. Связь морали и воли прослеживается в одной из формулировок категорического императива: «поступай так, чтобы максима твоей воли (моральное правило, установленное твоей волей) могла

бы быть всеобщим законом» [4]. Таким образом, разум в философии Канта посредством воли должен стремиться к добродетели.

В концепции последнего философа немецкой классики Георга Гегеля свобода воли представлена как становление права в качестве собственного разумно-волевого состояния человека. При этом постановка целей и поиск способов их реализации являются содержанием воли, которая в конечном счете никогда не может быть вполне реализована. Важно подчеркнуть, что, с точки зрения Гегеля, «воля разумна, а разум волит». Другими словами, воля и разум диалектически обуславливают друг друга. Так, объективный дух раскрывается в элементе человеческой воли, насыщенной разумом и выросшей до состояния свободного самоопределения [5], в конечном итоге восходя к неким моральным ориентирам.

В философии противника Гегеля, Артура Шопенгауэра, мы впервые видим превалирование понятия воли над сознанием. Так, у Шопенгауэра воля – единственная вещь в себе. Все материальные объекты выступают, таким образом, феноменами воли. Сознание человека выступает только как высшая ступень объективизации воли, как одно из представлений воли. Познать это можно через тело, которое дано нам одновременно и в представлении и как наша индивидуальная воля. Представления воли сталкиваются между собой в борьбе за то, чтобы быть материей, что отражается в концепции воли к жизни [6].

В философии Фридриха Ницше, испытавшего влияние Шопенгауэра, также представлены понятия воли и сознания. Ключевым становится понятие воли к власти – стремление к расширению, к господству, присущее всему живому. Сознание, по Ницше, есть проявление воли к власти, то есть к присвоению, к победе. Согласно учению Ницше, возникновение сознания обусловлено развитием чувства, памяти, инстинктов и т.д. Развитие объективности обусловлено эгоизмом господствующей воли, становление же диалектики – стремлением к возвышению над греческой аристократией. Сознание признается воображаемым представлением, воображаемой волей. Управление функциями тела осуществляет некая высшая инстанция, не тождественная сознанию (ведь это последнее формируется в результате взаимодействия человека с «внешним миром»). В основе сознания аппарат абстракций и упрощений, который служит овладению вещами, а не их познанию. Стоит отметить также, что сам Ницше рассматривал свой концепт воли к власти нетождественным идее Шопенгауэра о воле к жизни [7; 8].

Теперь, обозначив основные позиции по вопросу о соотношении сознания и воли, можно убедиться, что эти взгляды несовместимы между собой. Воззрения Декарта и Спинозы во многом базируются на концеп-

те Бога. По Декарту, Бог также служит цели соединить две субстанции в человеке, но является ли при этом Бог субстанцией и не перестают ли ум и материя быть субстанциями, если их начало не в них самих, а в Боге – эти вопросы ставят под сомнение и дальнейшие выводы Декарта о сознании и воле. Позиция же Спинозы неразрывно связана с понятием причинности (причинной обусловленностью), что сводит волю к разумному толкованию.

Далее, при рассмотрении позиций Канта и Гегеля следует обратиться к существующей критике, например, к словам Ницше [8]: так, и Кант, и Гегель, критикуются им за то, что их философия является оправданием морали: немецкие классики готовы пойти на любые «софизмы», чтобы привести к утверждению и возвеличиванию морали. Кант сформулировал понятие практического разума, требующего от человека совершать выбор в пользу долга и морали, а не разума. Гегель же критиковался за то, что верил в то, что победители более «разумны», чем проигравшие – если бы это было не так, не было бы оснований говорить о становлении свободы воли в качестве права как о непреложной истине.

Концепции, выдвигаемые Шопенгауэром и Ницше, отличны от концепций их предшественников тем, что философы-иррационалисты делают больший акцент на понятие воли – можно видеть, как постепенно происходит утрата веры в силу разума (Декарт – господство разума; Кант – критика разума; Шопенгауэр – разум как инструмент воли).

Проблема концепции Шопенгауэра, равно как и Спинозы, в том, что, экстраполируя причинность на сознание, они не дают ответа, как рассматривать противоречащие друг другу причины. Ясно, что разные причины не равны друг другу, однако не понятно, как определить значимость этих причин, так как и на этапе становления сознания ребенка, когда у него только происходит формирование ценностей как критериев оценки причин, – на него также воздействуют противоречивые причины. Так, если предположить, что на некотором раннем этапе выбор может быть совершен случайно, то нет оснований предполагать, что он не может быть совершен подобным образом в любой другой момент независимо от причин. Если же исходить из того, что выбор предвосхищен чем-то до рождения этого индивида, то нет и причин полагать, что все бытие в принципе не исходит из противоречивых причин. Проблема и Шопенгауэра и Ницше в том, что их концептами воли к жизни и воли к власти соответственно объясняется только часть процессов. Воля к жизни меньше подходит для описания социальной действительности, чем воля к власти. Однако концепт воли к власти Ницше базируется на теориях ученых, которые опирались на факт стремления жизни к превосходству и которые со временем стали

значительно менее убедительны. Соответственно, выводимое им понятие разума также может быть оспорено.

Из выше изложенного следует, что большинство вышеуказанных теорий в своей основе были скорее оправданием морали и изначально тяготели к ней, а не к истине, иные же имеют некоторые проблемы с ограниченностью своей применимости.

Для анализа соотношения воли и сознания мы рассмотрим 1) соотношение воли к власти и сознания, присущих именно человеку, и 2) соотношение воли к жизни и сознания. Так, волю к жизни, к тому, чтобы быть, рассмотрим с позиции воли к сохранению себя, тогда как волю к власти – как волю к расширению за пределы себя.

Воля к власти как феномен, имеющий пространственно-временную определенность, как будто бы подразумевает, что она не определена – для того чтобы этого не происходило, воля к власти должна иметь внутренние границы – то есть структуру, которая, собственно, и составляет эту индивидуальную волю к власти. Так, воля к власти имеет двойственную природу: с одной стороны, это то, что расширяется за пределы себя, с другой – является собственной структурой. Также следует упомянуть о заложенном в это понятие подтексте господства – что означает подчинение, угнетение, но не уничтожение иной воли (в отличие от воли к жизни). Воля к власти должна к тому же обладать такой структурой, чтобы включать в свои временные границы, оплетать другую волю. Воля к власти нуждается в специфической подструктуре – сознании, которое в своей основе и само является волей к власти и потому также стремится к постоянному расширению.

О соотношении воли к жизни и сознания следует сказать следующее. Сознание выступает, с одной стороны, в качестве структуры, способной обеспечить сохранение воли к жизни, а с другой – стремится к расширению, что в итоге может потребовать жертву воли к жизни.

Важно иметь в виду, что воля к жизни рассматривается как присущая не только отдельной особи (хотя и ей в том числе), но жизни в целом, то есть жертва одной особи ради спасения другой будет проявлением воли к жизни. Проявление же воли к власти как жертвы возможно по отношению к сформированной структурой этой воли ценности, не тождественной жизни.

При этом воля в представленных двух ее проявлениях определяется как присущая человеку и иным живым организмам. Мы понимаем волю к жизни не в том смысле, как ее понимал Шопенгауэр (как стремление к бытию материей). Волю в отношении неорганической материи мы вообще не рассматриваем.

Затронем также и вопрос о том, можно ли свести волю к аффектам. Сначала стоит сказать о воле к власти: в ее основе лежит стремление к расширению за собственные границы – так, воля к власти выходит за рамки существования внутри сознания и тела человека, то есть не ограничивается жизнью человека.

Обратившись для примера к известным историческим фигурам, можно заметить следующее: действия королей Эдуарда III и Филиппа VI привели к столетней войне, продолжавшейся значительно дольше их жизней. Купчие, совершаемые Иваном Калитой, во многом предопределяли возвышение Московского княжества на протяжении нескольких последующих поколений. Можно приводить бесчисленные примеры реформ и войн, начатых определенными правителями и не законченных, но продолженных через десятилетия после их смерти. То же относится и к трудам мыслителей, до сих пор оказывающим влияние на людей. Так, нельзя свести волю к власти к каким бы то ни было процессам в психике – ни к сознательным, ни к бессознательным.

Для лучшего понимания аффектов обратимся к воззрениям Спинозы: под аффектами, с одной стороны, следует понимать состояния тела по отношению к природе (то есть первоначально в философии Спинозы), которые способствуют увеличению или уменьшению способности тела действовать, с другой – идеи этих аффектов [2]. Первые, очевидно, связаны исключительно с телом человека, ограничены его рамками – потому не могут быть применены для исчерпывающего объяснения воли к власти. Вторые – согласно формуле Спинозы о той же согласованности и порядке идей, что и вещей – оказываются ограниченными, не способными к расширению за собственные пределы, что означает, что они также не применимы для полноценного понимания и объяснения воли к власти.

И здесь следует вспомнить, что в философии Шопенгауэра тело представляет собой индивидуальную волю [6]. В таком случае аффекты, во-первых, есть состояния индивидуальной воли по отношению к всемирной воле, отражающие увеличение или уменьшение способности этой воли противостоять иным волям то есть воли к жизни; во-вторых, представления этих состояний воли. Тогда получается, что воля к жизни отдельного человека представима как сумма аффектов.

Тут будет уместно вспомнить критику Ницше в отношении воли у Шопенгауэра: воля у Шопенгауэра оказывается низведенной до страстного желания, то есть до аффекта; Ницше же считал, что воля есть хозяин страсти, задающий ей меру и направление [8].

Здесь прослеживается кардинальное отличие понятий воли к власти и к жизни, однако важным оказывается теперь то, что именно аффекты яв-

ляются ключом для понимания соотношения двух соседствующих в человеке волей. Если Ницше в своем высказывании подразумевал наличие только воли к власти, то мы, однако, замечая, что органический мир преимущественно устроен по принципу воли к жизни, в его критике усматриваем то, что воля к власти использует аффекты как средство, источник. Другими словами, воля к жизни неизбежно оказывается средством для расширения воли к власти. При этом для того чтобы употребить аффект как средство, необходимо вначале трансформировать его в страстное, то есть направленное желание – инструментом чему послужит сознание, рационализирующее аффект и ищущее в нем определенные выгоды, опорные точки, причины, которые следует либо преумножить, либо преодолеть. Так, воля к власти с помощью сознания использует аффекты (отдельные элементы структуры воли к жизни) в форме страстных желаний ради собственного расширения.

Однако заметим, что аффекты могут возникать и по отношению к принципам как структурным элементам воли к власти, и к понятиям, которыми оперирует мышление. Это означает, что структура воли к жизни неизбежно зависит от воли к власти, на нее воздействующей, и от сознания. Такие аффекты в силу неизменности принципов и понятий будут более устойчивыми и долгосрочными, действующими постоянно. Иными словами, эти аффекты представляют собой чувства.

Воля к жизни оказывается теперь одновременно источником для воли к власти и вместе с тем наполняется, благодаря последней, новыми, до того неизвестными ей, формами аффектов. Так, воля не сводима ни к аффектам, ни к сознанию – она предполагает свое существование за рамками и первого, и второго, при этом пронизывая их и связывая воедино.

Осталось рассмотреть теперь такую важную тему, как целеполагание в координатах воли и сознания: чем оно в большей степени определяется. Для ответа на заданный вопрос необходимо иметь в виду, что воля существует за пределами биологической жизни, оттого открывая недоступные без нее горизонты планирования. Помимо того, именно воля к власти аккумулирует в своей структуре иные воли, рассматривая их как средства.

Необходимо понять, как формируются цели. Цели могут исходить из имеющихся ценностей, то есть отдельные структурные элементы воли к власти становятся причинами для дальнейших шагов по достижению целей, однако можно выделить и более неочевидный способ постановки цели – целью может выступать приобретение, воспитание, творение новой ценности. Теперь структурный элемент воли к власти, которым она пока не обладает, выступает целью наших действий. Более то-

го, оказывается, что наши действия становятся определены не только нынешними ценностями, но и теми, которыми мы только стремимся обладать: возникает парадоксальная ситуация, в которой причина должна оказаться в будущем, а наши действия предприняты в настоящем. Кажется, что парадокс может быть решен сознанием: мы прогнозируем будущее сейчас и действуем только после того, как спрогнозируем его. Однако для того чтобы это опровергнуть, достаточно привести пример рассмотрения нескольких разных сценариев будущего, в которых наблюдается достижение поставленной цели: если познание позволяло бы использовать будущее в качестве причины, то это означало бы, что мы пришли к следствию (достижение поставленной цели), основываясь на несовместимых, прямо противоречащих друг другу, причинах. Так, сознание лишь проецирует целеполагание на причинно-следственные связи, тогда как суть целеполагания находится в воле к власти, позволяющей таким образом выходить за пределы причинно-следственных отношений и движения от прошлого к будущему.

Теперь следует отметить, что воли разных людей не могут быть тождественны, так как при наличии структур и отсутствии границ это приводило бы к тому, что воли нескольких человек должны были бы сливаться в одну единую волю. То же происходило бы и с сознанием, однако в действительности этого не происходит.

Доказав, что воля в человеке необходимо имеет индивидуальный характер, следует поставить вопрос о месте ценностей, к которым воля только стремится. Воля человека, стремясь подчинять себе другие воли, усложняется, наполняется новыми принципами и ценностями. Рождение воли к власти человека определяется комбинацией факторов: его индивидуальной, прирожденной волей к жизни, влиянием существующих в мире волей к власти, такими ценностями, которые будут вполне сформированы в будущем, но определяют поступки в настоящем.

Если представить волю к власти как творческий порыв, то необходимо отметить, что создатель некоего своего творения вносит в него изначально некоторые ценности, принципы действия, создающие замкнутую целостную систему.

Таким образом, в истории философии оценка ценности сознания и воли прошла несколько этапов. В Античности разуму отводилось важное место, вопросы воли также поднимались античными философами, но оказывались вторичными по отношению к мышлению. В Средневековой философии ключевые позиции занимала божественная воля как определяющая бытие и вера, которую можно рассматривать как волевое и жертвенное усилие; разум при этом мог рассматриваться в разрезе наказания и

грехопадения. В период Нового времени вплоть до немецкой классической философии произошло оформление понятия сознания и его возвышение над всей философией, воля при этом мыслилась как нечто вторичное. Однако несколько позднее в трудах Шопенгауэра и Ницше наблюдалась обратная тенденция: воля достигла значения субстанции, сознание превратилось в инструмент и представление воли.

Вывод, который мы делаем из проделанного анализа, заключается в следующем: соотношение воли и сознания состоит в том, что сознание представляет собой не нечто самостоятельное и возвышенное (то есть не субстанциально), а только подструктуру воли, которая выступает по отношению к сознанию его первоначалом.

Список литературы

1. Декарт Р. Размышления о первой философии. 140 с. URL: https://bookscafe.net/read/dekart_rene-razmyshleniya_o_pervoy_filosofii-80323.html#p1 (дата обращения 23.11.2023).
2. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. Пер. с латинского Н.А. Иванцова. URL: https://www.100bestbooks.ru/read_book.php?item_id=1870&page=1 (дата обращения 23.11.2023).
3. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015. URL: <https://dao-in-out.ru/upload/iblock/0f9/0f954fe98ff9d6fbfb42ade25b28d960.pdf> (дата обращения 23.11.2023).
4. Кант И. Критика практического разума. URL: <http://www.iakovlev.org/zip/kant2.pdf> (дата обращения 23.11.2023).
5. Ништаев И.Г. Конкретные формы развития свободы в философии Г. В. Ф. Гегеля // Вестник МГУ. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konkretnye-formy-razvitiya-svobody-v-filosofii-g-v-f-gegelya/viewer> (дата обращения 23.11.2023).
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. URL: https://www.100bestbooks.ru/files/Shopengauer_Mir_kak_volya_i_predstavleniye.pdf (дата обращения 23.11.2023).
7. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 томах. Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг.; Пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др.; общ. ред. И.А. Эбаноидзе, 2012. 416 с. С.275-285. URL: <https://nietzsche.ru/works/sobranie/vorwort/grec/> (дата обращения 23.11.2023).
8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2016. 824 с. URL: <https://nietzsche.ru/userfiles/pdf/vola2016.pdf> (дата обращения 23.11.2023).

УДК 130.3; 111.3; 111.85.

Галина Григорьевна Коломиец,
 доктор философских наук, профессор,
 профессор кафедры философии, культурологии и социологии,
 Оренбургский государственный университет
 Оренбург, Россия
 kolomietsgg@yandex.ru
 Author ID: 17293927, ORCID: 0000-0003-1027-9095

ИСТИННОСТЬ СОБЫТИЯ В ЕГО КРАСОТЕ И ВЕЛИЧИИ: ПО МЫСЛИ ЖИЛЯ ДЕЛЕЗА

В статье на основе книги Ж. Делеза «Логика смысла», а также ряда статей раскрывается идея истинности события. С опорой на высказывание Делеза, что «Красота и величие события и есть смысл», прослеживаются связи с берсонизмом, стоицизмом с опорой на структуралистические принципы, выделяя мысль философа, что Событие есть некое имманентное безвременье. Автор обращает внимание на нераздельность события и смысла, связь смысла с парадоксальным двойным смыслом в виду квази-причинности и каузальности, что событие выступает как некое суперсобытие в своей вечности, величии и трагической красоте. Автор заключает словами Делеза, что Я-существование означает быть достойным того, что с нами происходит.

Ключевые слова: Жиль Делез, событие, истинность события, становление, бергсонизм, стоицизм, структурализм, сингулярность, имманентность, каузальность, суперсобытие, безвременье.

Galina G. Kolomiets,
 Doctor of Philosophy, Professor,
 Professor of the Department of Philosophy,
 Cultural Studies and Sociology Orenburg State University
 Orenburg, Russia
 kolomietsgg@yandex.ru
 Author ID: 57223833920, ORCID: 0000-0003-1027-90

THE TRUTH OF THE EVENT LIES IN ITS BEAUTY AND GRANDEUR: ACCORDING TO GILLES DELEUZE

The article, based on the book by J. Deleuze "The Logic of Meaning", as well as a number of articles, reveals the idea of the truth of the event, referring

to Deleuze's statement that "The beauty and greatness of the event is the meaning", traces connections with Bergsonism, stoicism based on structuralist principles, highlighting the philosopher's thought that the Event is a kind of immanent timelessness. The author draws attention to the inseparability of the event and meaning, the connection of meaning with a paradoxical double meaning in view of quasi-causality and causality, that the event acts as a kind of super-event in its eternity, grandeur and tragic beauty. The author concludes in the words of Deleuze that I-existence means to be worthy of what is happening to us.

Keywords: *Gilles Deleuze, event, truth of event, becoming, Bergsonism, stoicism, structuralism, singularity, immanence, causality, super-event, timelessness.*

Поводом статьи послужила работа Жюль Делеза «Логика смысла» [4], в которой выдвигается понятие события, тесно связанное с понятием становления, то, что мы связываем с понятием «музыкальное» как вечно становящимся событием, в глубине которого таится принцип «мировой гармонии», неустанного становления, движения, вселенского ритма.

Само понятие «событие», согласно «Новой философской энциклопедии», имеет «широкий спектр толкований: как природное явление (геологическое, физическое, биологическое, экологическое, космологическое и т.п.); как событие историческое; как событие психо-биографическое («история жизни»); мировое событие (катастрофы, войны, эпидемии); как событие в статусе происшествия или случая (событийность повседневного опыта). В современных и новейших философских онтологиях «органицистского» (постбергсонизма), феноменологического и постструктуралистского толка понятие события (аналог становления) противопоставляется понятию бытия» [7]. Оно не сопровождает бытие как со-бытие. Любые явления как события «свершаясь, индивидуализируются в своей уникальной и неповторимой сущности и даже обретают собственное имя» [7]. Они всегда нами воспринимаются, интерпретируются. Истинность событий предполагает множественность интерпретаций. И мы живем в современном мире интерпретаций, свершающихся событий. При этом «избыточная мощь события разрешается в неограниченном числе версий, каждая из которых «истинна»... Событие реализует себя (актуализируется) во множестве интерпретаций» [7].

Согласно Делезу, событие не есть то, что происходит, оно чисто выраженное того, что есть внутри происходящего, чисто выраженное воли к событию как высвобождение вечной истины чистого события. В таком случае «Красота и величие события и есть смысл» [4, с. 199]. Важно отме-

тить, что рассуждая о событии и смысле, Делез снимает субъект-объектные отношения в привычном для философии смысле. Снята функция субъекта, воспринимающего событие. В природе все есть процесс, становление. События коммуницируют, взаимодействуют, трансформируясь в точках сингулярности.

Становление, процессуальность, длительность и прерывность в событийном смысле интересовали Делеза, и он подошел к своим рассуждениям о событии в онтологии не без влияния Бергсона, бергсоновской идеи интуиции длительности, мировоззренческих установок динамизма и органицизма.

По Бергсону, любая метафизика, и древняя и современная, под реальностью понимает истину как данную сполна в вечности, в то время как, согласно Бергсону, истинная реальность заключается в абсолютной длительности [2, с. 333].

В искусстве узловым моментом творческого процесса является встреча или «вдруг». Это особая встреча художника с миром, когда истина разверзается, высветляется, рождается творческая идея. Особенности эстетической встречи в свете ценностного взаимодействия человека с миром, заключается в том, что все «вдруг» становится выразительным, ярким [6]. Художник приобретает неожиданно пронзительную остроту видения мира, переживает единство бессознательного и открывшейся сознанию истины. И, как говорил Хайдеггер, истоком художественного творения выступает сама истина, а по Бергсону, истинная реальность длительности. В «Опыте о непосредственных данных», в рассуждениях о понятии длительности Бергсон много ссылается на музыку, для которой длительность, движение, время в истории философской мысли были ключевыми понятиями.

В отличие от Бергсона, Делеза интересует не глубинная сущность длительности в точке соприкосновения духа и материи, а поверхностные эффекты, которые он находит еще в античном стоическом учении.

Делез, определяя особенность и значимость стоического учения, совершившего переворот в философии, выдвинув в качестве высшего понятия не Бытие, а Нечто, принадлежащее и бытию и небытию. Все вещи со своими характеристиками количества и качества противостоят бесстрастному и бездействующему сверх-бытию, «находящемуся на поверхности вещей: *идеальное и бестелесное теперь может быть только “эффектом”*» [4, с. 23] в причинном смысле. Поверхностные эффекты, открытые стоиками, потаенное сделали явным. Делез такие поверхностные эффекты называет «фантазмами». В таком случае, рассуждает Делез: «Неограниченное событие само становится идеальным и бестелесным событием как

таковым с характерной для него перестановкой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта, большего и меньшего, избытка и недостатка, уже есть и еще нет. Бесконечно делимое событие всегда *двойственно*» [4, с. 24]. В подобном парадоксе Делез видит диалектику как науку о бестелесных событиях и связях между событиями, а также искусство сопряжения, где имеет место выражение в предложениях, значительной становится роль языка.

Действительно, если мы вспомним, что в основах семантики (греч. «обозначающий») лежит прежде всего значение языка, слов, а это у стоиков был «лектон», то есть духовная деятельность, бестелесная, когда голос производит обозначающее мыслимое. Значит, возникает проблема репрезентации значения, интерпретации. Как пишет Делез, язык может одновременно устанавливать пределы и переступать их, «в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимообратимости связей... Событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; тогда парадокс – это, в сущности, “сорит”, то есть, серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжают чередой последовательных добавлений и сокращений» [4, с. 25].

Отметив влияние бергсонизма и стоицизма, далее выделим третий и ведущий фактор философской мысли Делеза, связанный со структурализмом 1960-х гг. и постмодернизмом, постструктурализмом 1980-х гг. философско-творческой мысли Делеза. Эстетическое в структурализме связывается с понятием структуры, когда снимается значение субъекта и объекта, в отношениях которых центром выступает сама структура, язык, система, модель как «сама по себе» внутренняя организация всех элементов. Влияние науки, марксизма, социальной среды того времени выявило силу функциональности, тягу к структурным анализам разных текстов, концепций знака, языка. Так, к примеру, Р. Барт писал о «денотации как истине языка», что «двойное понятие *денотация/коннотация* значимо лишь в плане истины» [1, с. 72]. При этом философ использовал выражения: «писатель как фантазм», «субъект – это лишь языковой эффект», «освобождение от смысла» [1, с. 82, 83, 92]. Постмодернистской тенденцией становится создавать «ступенчатые» смыслы путем наложения интерпретаций, обусловленных особенностями нашей речи, слов, языка.

Жиль Делез, широко использовавший понятия структура, парадокс, фантазм, эффект и др., в анализе языковой структуры Леви-Стросса, выделившего антиномию понятий «означающее» и «означаемое», называет первое с избытком *плавающее означающее*, а второе с недостатком *утопленное означающее* [4, с. 77] и выделяет внутри структуры особые события

сингулярности. Он заключает, что «было бы неточно противопоставлять структуру и событие: структура включает в себя свод идеальных *событий* как собственную внутреннюю историю» [4, с. 78]. Здесь находит свое место некий парадоксальный элемент, «различитель», осуществляющий сингулярность, то есть распределение сингулярных точек между избытком и недостатком, приводящий все в движение, отчего структура наделяется смыслом, являет идеальное событие.

В «Девятой серии: проблематическое» Делез задается вопросом и отвечает: «Что же такое идеальное событие? – сингулярность, или скорее, совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это поворотные пункты и точки изгибов; ...точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности... Сингулярность пребывает в ином измерении, а не в измерении обозначения, манифестации, или сигнификации... Сингулярность нейтральна» [4, с. 80]. Вариабельные события, выступающие сингулярностями в критических точках, коммуницируют в одном и том же Событии, которое трансформирует их, создавая историю: «События это идеальные сингулярности, коммуницирующие в одном и том же Событии. Следовательно, они обладают вечной истиной» [4, с. 82]. Идеальные события потому идеальны, что они пребывают в безграничном Эоне, в Инфинитиве. Поскольку инфинитивы даны в неопределенной форме глаголов (например, бросать/бросается, зеленеть/зеленеется), то язык обезличивается «инфинитивы выражают незавершенность действия, которое сбывается, не сбываясь, и длится в ином горизонте времени» [7].

Таким же структуралистским способом следует подходить к трактовке «чистого смысла», который связан с означающим и означаемым, функциональностью и сингулярностью, названием и значением, ведь называя что-то, мы наделяем его смыслом, затем значением. «Язык – это то, что высказывается о вещах, высказывания живут функционально как “двойники” смысла, составляя событие, тем самым “событие” (событие вообще) есть “смысл как таковой”» [5, с. 709]. «В предисловии (от Льюиса Кэррола к стойкам)» Делез обращает внимание на парадокс, когда возникает «игра смысла и нонсенса, некий хаос-космос» [4, с. 13], потому что «в человеческом бытии изначально не система экзистенциалов, а хаос», подмечает главную мысль Делеза А.Ф. Зотов [5, с. 713]. Следовательно, неопределенная форма глаголов является самым подходящим языковым средством для выражения смысла и события. Неопределенные формы глаголов, инфинитивы, имитируют поверхность бытия и порождают парадоксы.

События, по Делезу, отличаются от происшествий, которые происходят с вещами, события «идеальны» и связаны со смыслом. Как пишет А.Ф. Зотов, исследуя онтологию смысла Делеза, философ открыл форму смысла, когда смысл следует изучать как структуру языка, не в глубинном значении языка для передачи информации, а на поверхности языка, исключая субстанциональный, сущностный подход, используя описательный и функциональный метод. Выделяются три функции языка: обозначение (денотация, называние), манифестация (высказывания) и сигнификация (суждения на основе универсальных понятий). Однако этого недостаточно, считает Делез. И добавляет четвертое отношение – смысл. Смысл выше истинности, поскольку смыслом обладают и ложные предложения. Но вместе с тем осмысленность – это условие истинности: ведь бессмысленные предложения не могут быть истинными. Это требование безусловно, поэтому оно «“само по себе”, оно образует некий поверхностный слой на поверхности событий» [5, с. 717]. В онтологии Делез подчеркнул дуальности «причин и эффектов, телесных вещей и бестелесных событий», подобно тому, как «различие между “есть” и “говорить” не только очевидно, но и проблематично... “Что серьезнее: говорить о еде или есть слова?”» Здесь дуальности «тело-язык, есть-говорить» – недостаточно [4, с. 119].

Для Делеза Событие – это некое имманентное безвремяе.

Имманентность – некая жизнь, как утверждает Делез в своей поздней работе. Понятие «некая жизнь» устраивает философа неопределенным артиклем как признак трансцендентального. Разъясняя понятие некой жизни, которая демонстрирует величие бестелесного события, он приводит рассказ Ч. Диккенса «Наш общий друг», в котором утопающего в реке мерзавца спасли и потом так заботились о нем, что из глубины своего забвения этот мерзавец стал ощущать, как в него проникает что-то нежное. Но по мере возвращения к жизни его спасители становились все холоднее, и сам он вернулся к обычной грубости. «Между его жизнью и его смертью есть момент, когда *некая* жизнь играет со смертью». Этот момент некой безличной жизни, как единичная сингулярность, источает чистое событие – предел, освобожденный от субъект-объектных связей, приобретающий особый смысл. «*Некая* жизнь» как имманентная жизнь, несущая события и сингулярности, актуализируются в субъектах и объектах. Эта неопределенная жизнь есть только междувременье, пишет Делез: «Она являет безмерность пустого времени, в котором видно грядущее событие, хотя и уже произошедшее, в абсолюте некоего непосредственного сознания» [3].

Сам момент становления и есть само событие, когда «субъект становится иным, когда совершается переход от “воспринимающего” к “вос-

принятому»), событию-для-себя. «В акте восприятия образуется промежуток нейтрального времени, эффект прерывистости процесса восприятия, ибо восприятие имеет собственное время, которое является асинхронным времени воспринимаемого; так появляется пустой временной промежуток “между-время” события, “мертвое время”» (Делез).

Делез приводит цитату французского писателя Мориса Бланшо, в которой определено: «Событие – это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи, и в направлении которого я не способен проецировать себя. Ибо в нем Я не умирает. Я утратило способность умереть. В этом провале “умирается – вечно умирается, но никогда не удастся умереть”» [4, с. 202]. Это состояние Делез называет ситуацией «безличных и до-индивидуальных сингулярностей, ситуация чистого события» [4, с. 202]. Здесь неопределенное время, выраженное неопределенным глаголом «умереть», «умирается». Иначе говоря, здесь как в малой подвижной точке все собирается, фокусируется, «все события собираются воедино и происходит превращение» [4, с. 204].

Событие строится на принципах структурности, имманентности, сингулярности, каузальности, становления, парадоксальности в смысловой двунаправленности одновременно. «Время события является не-временем или “между-временем”. Всякий момент настоящего есть и не есть: есть – поскольку замещается в качестве только что бывшего будущим моментом; и не есть – поскольку тут же оказывается в прошлом. Чтобы воспринять событие, мы должны остановить момент настоящего в определенной временной точке и создать возможность процесса опространствования временной длительности, затем заместить ее идеальной формой времени настоящего. И в этой форме должны быть заложены все другие точки будущего и прошлого, но идеально, не актуально. Не-время, что разворачивается во времени в качестве длительности, и будет событием» [7] – таково прочтение события по Делезу в современной философской мысли.

Событие, по Делезу, являет во-первых, смысл который всегда парадоксальный и двойной с приостановкой как утверждения, так и отрицания в виду квази-причинности и каузальности, он же и эффект, разворачивающийся на поверхности, и во-вторых, событие выступает как некое суперсобытие в своей вечности, величии и трагической красоте. Уместно будет вспомнить слова известной песни из кинофильма «Земля Санникова»: «Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется жизнь». При этом Делез не раз повторял в лекции 1980-х гг. «Я и имя собственное», что Я-существование означает «быть достойным того, что с нами происходит».

Список литературы

1. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. 224 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с франц. М.: Кучково поле, 2006. 384 с.
3. Делез Ж. Имманентность: некая жизнь. 17.06.2021 Переводы. Т. 10. № 1. (19) 2021.
4. Делез Ж. Логика смысла: Пер. с фр. Фуко М. *Theatrum philosophicum*: пер с фр. М., «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. 480 с.
5. Зотов А.Ф. Ж. Делез и философский облик «постмодерна» // Современная западная философия: Учебник. М.: Высш. шк., 2001. С. 675–741.
6. Коломиец Г.Г. Философия искусства: о творчестве, творческом процессе и вдохновении // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 7. (143). С. 194–203.
7. Подорога В.А. Событие // Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия».

УДК 141.111

Сергей Владимирович Корнилов,
доктор филос. наук, профессор
института образования и гуманитарных наук,
Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград, Россия
korns2009@rambler.ru
Author ID: 100174, ORCID: 0000-0003-3239-1002

ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО МОНИЗМА

В статье ставится проблема истины и раскрывается значимость гносеологической концепции В.Д. Кудрявцева-Платонова для ее решения. Проанализирована специфика трактовки чувственного, рационального и идеального познания в системе трансцендентального монизма. Автор статьи приходит к выводу, что теория познания русского мыслителя представляет собой важный шаг в разработке теории цельного знания.

Ключевые слова: истина, теория познания, идея, разум, трансцендентальный монизм, В.Д. Кудрявцев-Платонов, цельное знание.

Sergey V. Kornilov,
Doctor of Philosophy,
Professor at the Institute of Education and Humanities,
I. Kant Baltic Federal University,
Kaliningrad, Russia
korns2009@rambler.ru
Author ID: 100174, ORCID: 0000-0003-3239-1002

THE CONCEPT OF TRUTH IN THE TRANSCENDENTAL MONISM THEORY OF KNOWLEDGE

The article raises the problem of truth and reveals the importance of V.D. Kudryavtsev-Platonov's epistemological concept for its solution. The specifics of the interpretation of sensual, rational and ideal cognition in the system of transcendental monism are analyzed. The author of the article concludes that the theory of cognition of the Russian thinker represents an important step in the development of the theory of integral knowledge.

Keywords: *truth, theory of knowledge, idea, reason, transcendental monism, V.D. Kudryavtsev-Platonov, integral knowledge.*

Истина – центральное понятие теории познания. В истории философии сложились различные подходы к ее пониманию. Один из них предложен в трансцендентальном монизме В.Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891), выдающегося русского философа, крупнейшего представителя философской школы Московской духовной академии. Емко охарактеризовал сущность его взглядов Г.В. Флоровский. «В книгах Кудрявцева, – писал он, – покоряет этот стиль внутренней свободы, душевное изящество и благородство, с каким этот человек недрогнувшей веры ведет свое оправдание или обоснование этой веры, строит свой критический синтез среди недостаточных решений других философских школ» [1, с. 279]. Превосходно сказал о нем и В.В. Зеньковский: «Он смело пускается в плавание по необозримому пространству того “океана идей”, который открылся в истории философии; у него есть “в запасе” целостная религиозная концепция» [2, с. 88]. В чем же состоит сущность трактовки истины Кудрявцевым-Платоновым, и какова ее значимость для развития современной теоретической мысли?

Теория познания Кудрявцева-Платонова развернута в следующих трудах мыслителя: «Метафизический анализ идеального познания», «Метафизический анализ рационального познания» и «Метафизический ана-

лиз эмпирического познания». Имея в виду, что существуют три главные сферы бытия – Абсолют (Бог), мир духовный и мир физический, – русский философ подразделяет познание на три ступени: идеальное (умственное), рациональное (рассудочное) и эмпирическое (чувственное) [3, с. 84]. Начальное и простейшее познание – эмпирическое, основанное на опыте непосредственного наблюдения. С него Кудрявцев-Платонов и начинает исследование познавательной деятельности.

Чувственный образ предмета, замечает философ, только условно можно отнести к знанию предмета, так как он не дает еще понятия о последнем, а лишь удостоверяет о его бытии. На первый взгляд может показаться, что эмпирическое познание внешних явлений есть самое истинное представление их, потому что оно ничего не убавляет и ничего не прибавляет к ним и дает объект во всей его объективной полноте. Но гносеологический анализ позволяет усомниться в том, что физические свойства предметов те же самые, что даны нам в ощущениях последних. Усилиями многих исследователей, среди которых И. Мюллер и Г. Гельмгольц, было много сделано для доказательства и объяснения субъективного компонента познания. «Мир, при более внимательном анализе получаемых от него впечатлений, – констатирует Кудрявцев-Платонов, – вдруг лишается именно тех свойств, которые составляли всю живость, богатство и разнообразие его явлений; богатство красок, цветов, звуков исчезает и оказывается существующим не вне, а внутри нас» [4, с. 130]. Каков же был гносеологический смысл этих психофизиологических исследований?

При всем разнообразии интерпретаций полученных данных их можно свести к двум противоположным позициям в теории познания. Одна из них состоит в несокрушимой уверенности в реальности чувственного мира и достоверности нашего знания о нем, другая – в отрицании всякой истинности чувственной реальности, которая рассматривается как феномен иного, нематериального бытия. Эти две главные школы в философии суть материализм и идеализм, а спор между ними относительно ценности эмпирического познания, полагает философ, представляет собой проявление той глубокой пропасти, что их разделяет.

Главным в материалистической концепции, отмечает Кудрявцев-Платонов, является признание материи в качестве субстанции. Но здесь, продолжает он, с уверенностью можно констатировать, что существеннейший элемент реальности, которая признается сторонниками данного направления несомненно существующей, никак нельзя признать материальным. Речь идет о понятии закона. Все науки изучают те или иные закономерности бытия. Но самих законов нельзя ни видеть, ни взвесить, ни разложить на части – они не обладают свойствами телесности. Абсурдно думать, что закономерность движения атомов сама состоит из атомов.

Еще более странной является попытка приписать черты материальности явлениям сознания. Каков смысл вопроса о том, сколько граммов в печали? Можно ли узнать, чем измеряется плотность влюбленности? И кто скажет, на сколько частей делится мысль или какого цвета ярость? Сама нелепость подобных вопросов свидетельствует, что психические явления не подходят под условия материального бытия и единственный вывод, который отсюда следует, утверждает философ, заключается в том, что они нематериальны.

Остановимся теперь на другом моменте, важном при разборе материалистической доктрины, а именно: возможно ли, согласно ей, существование какой-либо объективной основы для определения достоверности познания, каков критерий для различения истины и лжи? Главная трудность для материализма при решении гносеологического вопроса состоит в том, что в физическом мире не может быть истинного или неистинного сочетания атомов, правильного или неправильного выделения желчи и т.п. Как вообще в картине мира, где господствует природная необходимость, может найтись место хорошему и дурному, справедливому и несправедливому, доброму и злему? Ведь все мысли, все суждения должны иметь равное право на существование, поскольку они оказываются в одинаковой мере законосообразными. Если продолжить данное рассуждение, то придем к заключению, что с позиции материализма не может быть никакой всеобщей, всеми обязательно познаваемой и признаваемой истины. Аргументы Кудрявцева-Платонова действительно сокрушают концептуальные построения исторически сложившихся к этому времени форм материализма – его метафизическую и механистическую версии.

Опровержение последних в истории теоретической мысли было тесно связано с утверждением противоположного, идеалистического взгляда на мир. Однако, с точки зрения Кудрявцева-Платонова, признание ошибочности рассмотренных им принципов материализма не ведет к безусловному признанию правильности исходных положений его оппонентов. Идеалистическая концепция также нуждается в критической проверке.

Одно из самых экстравагантных положений в философии принадлежит, несомненно, субъективному идеализму. Оно заключается в том, что мир есть не что иное, как представление субъекта, а именно: действительным бытием обладает лишь частное я, и ничего больше не существует, так как все остальное – образы индивидуального сознания. Если принять основное положение этого философского учения, то мы неизбежно вынуждены будем признать, что не только внешние предметы не обладают подлинным бытием, но и другие люди не существуют самостоятельно. В концепции субъективного идеализма Кудрявцев-Платонов справедливо

усматривает внутреннее противоречие, заключающееся в допущении бытия представлений, психических образов без признания бытия существа, которому они принадлежат.

Преодолевая указанное заблуждение, объективный идеализм допускает, что индивидуальное *я* выступает преходящим явлением и его действительный смысл состоит в том, что оно обнаруживает и раскрывает подлинную реальность – некий духовный абсолют. «Но достоверность и этого понятия, – убежден Кудрявцев-Платонов, – должна поколебаться, когда вспомним, что сама мысль об абсолютном есть однако же мысль, принадлежащая мне, существу конечному и поэтому самому не имеющему никакого ручательства своей истины. Если же, таким образом, само понятие об абсолютном, как данное в конечном разуме, теряет свою достоверность, то единственно твердым и достоверным во всей идеалистической философии оказывается не бытие абсолютное, а разве только бытие образов, феноменов, призрачных явлений без какого бы то ни было носителя этих феноменов, так как таким носителем не может быть ни наше *я*, как конкретное, ни абсолютное, мысль о котором принадлежит тоже нашему *я*. Мы приходим, таким образом, к полному отрицанию как истинного бытия, так и истинного знания» [4, с. 166–167].

Рассмотрение основных философских концепций позволяет Кудрявцеву-Платонову обнаружить то общее, что составляет их уязвимый пункт. Уже при сопоставлении трактовок чувственного познания явно обнаруживается намерение различных авторов свести один из компонентов реальности к другому: материальное – к духовному, объективное – к субъективному, внутреннее – к внешнему или наоборот. Оба противоположных направления пытаются утвердить одну из сторон в качестве единственно истиной. «Избегнуть этого недостатка, – пишет Кудрявцев-Платонов, – мы можем лишь в том случае, если объединяющего начала духовной и материальной сторон бытия будем искать не в них самих, а выше их; не в мире, представляющем дуализм духа и материи, а выше мира, в Существо высочайшем и совершеннейшем, отличном от мира» [4, с. 185].

Такова формулировка основного положения философской системы мыслителя – принципа, который призван «снять» односторонности материализма и идеализма. Место плюрализма, дуализма или односторонних монистических доктрин должна занять концепция особого типа. В отличие от пантеистического, по существу, гегелевского монизма, философия Кудрявцева-Платонова основывается на признании реальности отличного от мира Абсолюта, в котором объединяющее начало возвышается над сферой условного бытия – как материи, так и духа. Этот монизм будет поэтому не пантеистическим, а трансцендентальным. Только такая высшая

первопричина может представлять собой искомое единство. Трансцендентальный монизм, полагает Кудрявцев-Платонов, позволяет преодолеть заблуждения традиционных теорий познания и создает надежную основу для гносеологии.

Применение его основоположений существенно для понимания познания, в частности, рациональной его ступени. Изучение процесса мышления приводит Кудрявцев-Платонова к выводу о несостоятельности кантовской его трактовки. Немецкий философ считал, что категории не более чем формы рассудка, которым ничего не соответствует в реальности. Возможно, природа имеет другие законы. Однако, справедливо замечает Кудрявцев-Платонов, заключение Канта, превращающее знание о природе в субъективную фикцию, есть только одна из возможностей соотношения вещей в себе и явлений. «Если мы не знаем вещей самих по себе и законов их, – возражает русский философ, – то какое право мы имеем говорить, будто эти законы не согласны с теми, которые налагает на внешний мир наш разум?» [5, с. 118].

Согласно критической философии, вещи в себе производят различные действия на наши познавательные способности. В результате их взаимодействия рождается знание. Если следовать концепции Канта буквально, то у нас нет основания утверждать, будто вещь в себе является причиной нашего восприятия, так как категории причины и действия относятся только к феноменальному миру, к нашим представлениям о вещах, но не к ним самим. Тогда теоретически возможны два варианта: во-первых, если акцентировать субъективный статус категории причины, то нельзя утверждать, что вещь в себе является действительной причиной, производящей действие. Во-вторых, если акцентировать положение о существовании вещи в себе, то неизбежен вывод, что она является действительной причиной наших восприятий и поэтому категории причины и следствия имеют объективное значение.

Выход из затруднения, в который попадает критицизм, состоит в том, чтобы согласовать существование независимого от нас бытия с возможностью его познания. Конечно, принципы опыта не в состоянии дать прямого положительного доказательства истинности наших категорий и связывающих их законов. Он не может, например, в силу своей неполноты и конечности, подтвердить, что всякое явление имеет свою причину. Однако опыт все же способен подтвердить истину этого положения отрицательным образом, демонстрируя, что на самом деле нет ни одного случая, нарушающего это положение. То есть для каждого эмпирического явления можно использовать законоположения разума. Заметим, что Кудрявцев-Платонов глубоко прав в том, что само совпадение законов рационального познания с эмпирическими данными, иначе – подтверждение первых по-

следними, совершенно необъяснимо с точки зрения субъективного идеализма любого рода, в том числе и кантовского. В противном случае мы не имели бы никакого права прилагать наши понятия к действительности, не зависящей от них.

В немецкой философии к аналогичному заключению пришел Гегель. Логика, согласно его учению, есть «бриллиантовая сеть», в которую вплетена вся Вселенная. Будучи наукой о мышлении, она одновременно выступает и онтологией, так как фундаментальной истиной философии является тождество бытия и мышления. Бесспорно, отмечает Кудрявцев-Платонов, цель, поставленная Гегелем, есть высшая задача всякой метафизики. Создатель системы абсолютного идеализма стремился вывести из одного начала все богатство духа и природы, показать развитие мысли, являющейся одновременно самодвижением бытия. И если бы эта цель была достигнута, то в его философии мы имели бы всю полноту истины. Впрочем, он и полагал, что разработанное им учение представляет собой вершину, к которой ведет вся предшествующая эволюция духа, и с которой открывается истина во всем ее богатстве. Но способен ли диалектический метод Гегеля решить поставленную задачу? Может ли акт внутренней творческой активности мышления воссоздать действительное бытие?

Для решения поставленных вопросов Кудрявцев-Платонов предлагает обратиться к первым трем категориям «Науки логики»: «бытие» противостоит «ничто», затем они соединяются и образуют «становление» и т.д. [6, с. 139–168]. Принципиально важно, заключаются ли эти действия в самом по себе понятии чистого бытия? С логической точки зрения, безусловно, нет, так как последнее лишено всякой определенности, а значит, не содержит побудительного начала для дальнейшей трансформации и перехода в иное состояние. Поэтому можно утверждать, что диалектическое выведение одних понятий из других будет определяться совершенно другими условиями и причинами. Уже отсюда видно, что метод Гегеля, претендующий на абсолютность, не творит действительность, а должен незаконно заимствовать из опыта свои понятия, чтобы затем выдать их за порождение чистой мысли. Завершение исследования понятийного мышления ставит проблему, выходящую за его пределы, и подводит к необходимости характеристики высшей ступени познания – идеального постижения сущего.

Специфика идеального познания связана с особенностями его предметов, каковыми являются Абсолют (Бог), истина, добро, бесконечность и другие сверхчувственные объекты. Его формами выступают идеи, существенно отличные от понятий рационального познания: они не могут быть абстракциями предметных представлений, поскольку последние содержат

только эмпирические признаки. Но не являются ли идеи разновидностями рассудочных категорий?

Кудрявцев-Платонов подчеркивает, что идеи можно отличить от категорий по трем основным признакам. Во-первых, они представляют собой качественные понятия, выражающие совершенства вещей, тогда как категории только обозначают формальные свойства последних. Существенно разными будут утверждения, что объекты производят какие-либо действия, и характеристика этих действий как добрых и злых, хороших и плохих и т.д. Во-вторых, идеи выражают долженствование и поэтому их необходимость и всеобщность иного порядка, чем у рассудочных понятий. В-третьих, категории выступают в качестве определений эмпирических вещей и не имеют, следовательно, имманентного содержания, в то время как идеальные понятия мыслятся имеющими собственные объекты.

Присутствие в сознании человека идей указывает на наличие у нас особой духовной способности, отличной от рассудочного познания; следуя историко-философской традиции ее целесообразно назвать разумом. Единство как главный, верховный принцип, императив познания привносится в рассудок извне и не может быть сформулирован им самостоятельно. Среди множества идей, которыми оперирует разум, следует выделить основные, коренные, это – идеи истины, добра и изящного. Впервые об этой умственной силе поведал Платон, полагавший, что среди трех частей души есть высшая, божественная способность, заключающаяся преимущественно в воспоминании идей и их созерцании.

Развитие высказанной им мысли привело в новоевропейской философии к различению рассудка и разума, однако в течение определенного времени оно не выходило за границы обособления форм деятельности одного и того же дискурсивного мышления. Поэтому следует считать очень важным возвращение к осознанию самостоятельности сверхчувственного познания, происходящее в учении Якоби. Немецкий философ называл эту способность по-разному: чувством, чувствованием, способностью разумной веры, разумом. То, что им была затронута принципиальная проблема, осознается рядом крупных мыслителей и писателей: Фр. Шлегелем, Новалисом, Лихтенбергом, Фризом и др. «Чувствование» следует отличать от самосознания, рефлексии над нашими собственными психическими состояниями, имеющими сугубо субъективное значение.

Рациональные моменты в понимании способности идеального познания, тем не менее, оказались утрачены в учении Гегеля, для которого она вновь оказалась разновидностью отвлеченного мышления. «Его “разум”, – пишет Кудрявцев-Платонов, – не больше, как парадный философский плащ, нужный для прикрытия противоречия обыкновенным логическим требованиям мышления ухищрений мнимого абсолютного ведения;

как скоро выступают эти противоречия, является на сцену разум или ум с его спекулятивным мышлением, дозволяющим будто бы думать иначе, чем рассудок и даже наперекор ему» [7, с. 349]. Поэтому, отдавая должное проницательности автора «Науки логики» в решении многих философских проблем, нельзя согласиться с его пониманием соотношения рассудка и разума.

Вопрос о путях познания сверхчувственных объектов – один из ключевых в рамках философии Московской духовной академии, со всей определенностью поставленный Ф.А. Голубинским. «Ум, как коренная сила души, – полагал мыслитель, – есть действующее из самого себя начало истинного одушевления для всех наших способностей» [8, с. 87]. Кудрявцев-Платонов существенно обогащает идею своего учителя обоснованием того, что данная проблема получает осмысленное выражение лишь при условии, что разъяснены особенности рационального познания, так как идеальные определения, даваемые сверхчувственным объектам, немислимы без категорий.

В теоретико-познавательном плане существенно отличие способности идеального познания от дискурсивного мышления, которое дает нам возможность постичь мир в понятиях. Идеальное познание отличается от рассудка качественно, ибо является интуитивным, то есть созерцанием сверхчувственного. Для более ясного их сопоставления Кудрявцев-Платонов предлагает воспользоваться аналогией с проявлением внешнего чувства. На эмпирическом уровне формируется непосредственное знание предмета (разумеется, в том ограниченном значении непосредственности, о котором шла речь выше). Познавательная задача при этом состоит в том, чтобы возвести представление в понятие. Это осуществляется благодаря деятельности рассудка. Иными словами, внешнее чувство удостоверяет нас в бытии предмета, представляя нам его свойства. Законосообразное же постижение его достигается благодаря логике и понятиям. Таким образом, и эмпирическое созерцание, и рассудочное действие – необходимые элементы познания предмета.

Аналогично отношение рассудка и идеального познания. Первоначальная данность сверхчувственного объекта не есть еще его знание. Свою независимость от индивидуальных черт субъекта интеллектуальное созерцание получает только на стадии мышления. Более того, сверхчувственный объект созерцания не может целиком и сразу быть осознан ограниченным и конкретным существом. Поэтому процесс познания – долгий и сложный путь, когда в развитии человека и человечества осуществляется постепенный переход от несовершенных понятий к более глубокому знанию. Раскрытие закономерностей познавательного процесса позволяет сформулировать и итоговое понятие истины. Истина, заключает

Кудрявцев-Платонов, есть согласие идеальной и феноменальной сторон предмета, совпадение того, чем должен быть предмет с тем, что он есть.

Изучение теории познания трансцендентального монизма убедительно свидетельствует о необходимости преодоления стереотипов в изучении русской философии. «Так, сформировались штампы о преимущественно историософской или антропологической направленности русской философии, – отмечает М.А. Маслин, – о ее особой социальной приверженности, о “неспециализированном” и “неинституциональном” характере русской мысли, ее “литературоцентризме”... На самом деле в России была представлена – уже начиная с XVII в. – и собственно “трактатная” философия. Она существует в виде университетской и духовно-академической философии, сохраняющей свои особенные качества вплоть до настоящего времени» [9, с. 13–14]. На это обращал внимание и такой авторитетный специалист по русской духовной культуре, как А. Валицкий, подчеркивавший «важность современных исследований русской академической философии, практически неизвестной на Западе и до недавнего времени игнорируемой даже в России» [10, р. 12].

Действительно, в философской концепции Кудрявцева-Платонова предпринимается основательная попытка преодолеть односторонности рационализма, ставшего характерным признаком новоевропейской культуры, и осуществляется переход к теории цельного знания, составляющей одно из самых значительных достижений русской теоретической мысли.

Список литературы

1. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
3. Корнилов С.В. Русская философия: идеи, имена, концепции. Калининград: БФУ, 2023. 265 с.
4. Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ эмпирического познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1893. Т. 1. Вып. 2. С. 67–209.
5. Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ рационального познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1893. Т. 1. Вып. 3. С. 1–174.
6. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
7. Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ идеального познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1893. Т. 1. Вып. 3. С. 175–367.

8. Голубинский Ф.А. Умозрительная психология. М., 1871. 124 с.
9. Маслин М.А. Стереотипы в истории русской философии // Исследования по русской философии и культуре. Калининград: РГУ, 2010. С. 3–15.
10. Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 876 p.

УДК 140.8

Ольга Даниловна Куракина,
 доктор филос. наук, профессор Учебно-научного центра
 гуманитарных и социальных наук,
 Московский физико-технический институт (НИУ),
 Москва, Россия
 kurakina.od@mipt.ru,
 AuthorID: 111857, ORCID: 0009-0005-5497-5086

ИСТИНА ВСЕЛЕНСКОГО ХРИСТИАНСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА В ИСТОРИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

Философское обоснование истины Вселенского христианства и последующие конкретные шаги по ее воплощению, предпринятые В.С. Соловьевым в реальных условиях более вековой давности и не нашедшее должного понимания у соотечественников, в современном мире всеобщего противостояния позволяют по-новому взглянуть на идеал христианской теократии и значение России по его возможному осуществлению.

***Ключевые слова:** вселенское христианство, В.С. Соловьев, историософия, русская религиозная философия, теократический идеал.*

Olga D. Kurakina,
 Dr. Philos. Professor of the Educational and Scientific Center
 for Humanities and Social Sciences,
 Moscow Institute of Physics and Technology (NRU),
 Moscow, Russia,
 kurakina.od@mipt.ru,
 AuthorID: 111857, ORCID: 0009-0005-5497-5086

THE TRUTH OF UNIVERSAL CHRISTIANITY BY V.S. SOLOVYOV IN HISTORY AND BEYOND

The philosophical justification of the truth of Universal Christianity and the subsequent concrete steps towards its realization, undertaken by V.S. Solovyov in real conditions more than a century ago and not properly understood by compatriots, in the modern world of universal confrontation allow us to take a fresh look at the ideal of Christian theocracy and the importance of Russia in its possible implementation.

Keywords: *universal Christianity, V.S. Solovyov, historiosophy, Russian religious philosophy, theocratic ideal.*

Утверждение истины Вселенского христианства, в том виде как эта истина была провозглашена в трудах Владимира Соловьева, казалось бы, потерпело неудачу, о чем и свидетельствует более чем вековой ход истории, но, кажется, в своем предвосхищении будущей истории человечества философ смотрел еще дальше. Истина как «сущее всеединое» [1, с. 297], по Соловьеву, есть бытие всех в единстве, «единство в целостности», «вселенская солидарность, вечно пребывающая в Боге», с утратой которой «природным человеком» и вновь восстановленной «духовным Человеком-Христом» перед миром отпавшего бытия встала «задача продолжить человеческим действием дело Богочеловека» [2, с. 13]. В сфере божественного бытия «Христос есть вечный духовный центр вселенского организма», утверждение истины Вселенского христианства как вселенской религии воплощенного «божественного Логоса в лице Иисуса Христа» [3, с. 366]. Смысл мира, в нем же и правда Божия, для Соловьева, есть внутреннее единство каждого со всем, включая и парадоксально-катастрофическое разделение церквей на конфессиональные обособления. «Истинная христианская Церковь объемлет все частные Церкви, исповедующие Иисуса Христа» [2, с. 110], ибо их религиозное учение есть по своей сути «одна и та же божественная истина» [2, с. 110], несмотря на частные конфессиональные заблуждения.

Близкий приятель Соловьева публицист В.Л. Величко, по крайней мере, в первом издании озаглавил свой очерк о жизни и творчестве философа как «Вселенский христианин» [4], а не «всечеловек», как многие предпочитали его именовать. В последующих изданиях эта характеристика сохранилась лишь внутри текста очерка, в котором он счел необходимым остановиться на заочном противостоянии своего собеседника

и Л.Н. Толстого, религиозно-нравственное учение которого увлекло за собой немало молодежи, не принявших взгляд Соловьева на христианство. Соловьев сравнивал христианство в его историческом плане с «закваской», указывая на постепенное проникновение «христианских начал в жизненную среду» и возвышение ее путем исторической эволюции «до уровня Царства Божия», сюда относится и «постоянное воздействие вселенской церкви, и воспитательная работа христианского государства» [5, с. 32].

Соловьев в глазах С.Н. Трубецкого, которому выпала доля последних бесед с философом, на протяжении всей своей жизни оставался «исповедником вселенского христианства». Именно это было поставлено философу в упрек, поскольку задача, вставшая перед Соловьевым, была неразрешима в той исторической перспективе. Со слов Трубецкого, самым главным в духовной жизни Соловьева являлась экзистенциальная убежденность в необходимости «соединения церквей», которое он проповедовал и для осуществления которого предпринял немало общезначимых попыток, так как в его восприятии это было не просто идеей, а «живым, совершившимся фактом». Трубецкой пишет о глубокой религиозности своего старшего друга, сочетавшей в себе религиозно-мистическое и рационально-научное отношение к исповедуемой им религии «богочеловечества», сам факт которого «являлся ему всемирным, космическим началом, раскрытием живого смысла вселенной, ее законом и конечной целью ее эволюции». Из универсальности христианства, которое должно стать «всечеловеческим, всемирным в действительности» для осуществления Царства Божия на земле, вытекают все остальные практические шаги на пути к единству «вселенской католической церкви», не только внутреннему, но и внешнему. Необходимость «собирающей теократической организации» заставила обратить взор Соловьева на «идеал католической церкви» как реально-мистическое «установление верховной духовной власти римского первосвященника» [6, с. 297].

Неудачи, сопровождавшие Соловьева на этом пути, в исторической перспективе минувшего столетия могут быть оставлены за скобками, но сама истина Вселенского христианства остается. Наряду с проявленным католическим идеалом христианской универсальной теократии существовал и теократический идеал православной соборности, который провозгласили славянофилы (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин и др.), влияние которых на творчество Соловьева подробно прослеживает его самый верный последователь Е.Н. Трубецкой, равно как подвергает пересмотру теократические искания учителя.

Трубецкой в своем фундаментальном труде, посвященном многогранному творчеству Соловьева, немало внимания уделил его учению о «свободной теократии» как воплощению в мире «христианского идеала» во всех отношениях и смыслах. Трубецкой свидетельствует о том, что религия для Соловьева неотделима от церкви как всеединого «организма истины и любви», собранного и объединенного во Христе. Отсюда главным религиозным вопросом для него становится свободное подчинение человека церкви христовой, а окончательной целью для христиан является «вселенская теократия» как осуществление «царства Божия на земле». «Истинная жизнь» в противоположность «лжи природного бытия» возможна для человека только в его «истинной целостности, во внутреннем единении со всеми», то есть приобщение к соборной или кафолической «вселенской церкви», которая, проникая во все сферы существования человека и человечества, становится «всемирной организацией истинной жизни» [7, с. 508–509].

Мирозерцание Соловьева разделяет и Трубецкой, так как оба принадлежат к православной церкви и по многим вопросам солидарны друг с другом. Если же религиозный философ начинает строить в исторической перспективе мировоззренческие схемы, исходя из реалий «мира сего», то преданный ученик вступает с ним в полемический дискурс. Трубецкой признает правоту Соловьева в его требовании, чтобы религия была всем, чтобы Бог стал всем во всем, и что «идея царства Божия должна господствовать над всей человеческой жизнью как личной, так и общественной», но не готов согласиться с необходимостью «теократии как особой церковно-государственной организации» [7, с. 548]. Выстраивая собственную мировоззренческую схему о «противоречивости вселенской теократии», Трубецкой как правовед находит логические изъяны в самом понятии «теократии», которое подвергается «разрушительному действию» со стороны «свободы», предполагающей «свободный нравственный подвиг идеальных святителей, царей и народов», исполняющих «добровольно по совести» свои обязанности, что предполагает соответствующий духовный уровень всех ступеней государственной организации и общественного устройства [7, с. 546].

Сам Соловьев в своем ключевом произведении, посвященном развитию теократической идеи, исходит из экзистенциальной необходимости осуществления на земле «конечной воли Бога», цели его творения. «Имя Божие есть истина; и Царство Его – правда», торжество которого в исполнении евангельской любви в человеческом обществе обуславливает, тем самым, «познание истины и осуществление правды на деле».

Бог как безусловное единство, «все во всех», скрытое от наших взоров миром зла и иллюзии, разделением и обособлением частей «Великого Целого», явившееся следствием греховности «вселенского человека», должно быть преодолено самим человечеством, на которое была возложена задача «стать объединяющим разумом вещественной вселенной», сопричастным единству «вселенской монархии». Проявление единства этого божественного монархического начала с родом человеческим в лице Иисуса Христа должно в конце концов в исторической перспективе раскрыться в человечестве во внутреннем и безусловном совершенстве как любовь, мир и радость в Святом Духе. Монархическое мироустройство или «Вселенская Церковь» осуществляется в тройственном богочеловеческом союзе: «союз священства», в котором божественное начало преобладает и создает церковь как храм Бога через «веру и благочестие»; «союз царства», образующего христианское государство, основанное на «законе и справедливости»; «союз пророчества», созидающего совершенное христианское общество «свободы и любви». Живая истинная вера и действенная благодать таинств должны проникать во все сферы общественных отношений, перерождают и преобразовывать социальную и политическую жизнь, в этом заключается предстоящая задача «осуществить в человеческом обществе божественную истину, приложить эту истину к делу» [2, с. 12–13].

В небольших публицистических работах Соловьев вновь и вновь возвращается к теме практического осуществления вселенского христианства в мире, в рамках которого «русский национальный идеал», действительно становясь христианским, тем самым должен быть и «идеалом общественной правды и прогресса». Идеал, который не требует такого осуществления, не налагает общественных обязанностей, сводится лишь к риторике. Можно ли, – вопрошает Соловьев, – «поклоняться» христианской истине и одновременно мириться с «антихристианской действительностью», полагая ее навеки неизменной и неотвратимой? Желая, чтобы Россия была «солью земли и царством святых», он призывает в качестве «патриотической обязанности», прежде всего, трудиться над освобождением России от общественной несправедливости и от прямых противоречий христианскому началу. «Истинный христианский идеал русского народа есть вместе с тем широкая практическая задача, обнимающая все общественные отношения, внутренние и внешние» [8, с. 424].

В поисках движущих сил конкретного воплощения своего мирозерцания в реальном мире в соответствии со своими мировоззренческими

построениями триединой церковно-государственной организации христианской общности как союза священства, царства и пророчества, Соловьев обращает свой взор в первую очередь на организационную мощь римско-католической церкви, простершей свое влияние на весь мир. Во второй половине XIX в. других вариантов реализации вселенской христианской теократии кроме как союза духовной власти римского понтифика и государственной власти российского самодержца для Соловьева не оставалось. Исходным пунктом этих поисков, по словам друга юности Соловьева и неизменного собеседника Л.М. Лопатина, было убеждение в «близости великого переворота», завершающего космический и исторический процесс «торжеством свободной теократии», полным осуществлением «Божественной правды в организации человечества». Задаваясь вопросом о том, «какими историческими путями может водвориться на земле истинный, свободный теократический строй», Соловьев начал искать среди «существующих исторических сил» такие, которые могли бы организовать человечество на христианском идеале и «остановился на римском католичестве». Во-первых, католичество в эволюционном развитии человечества является «главным руслом развития христианства» и очагом его культурных влияний. Во-вторых, в католичестве государственные и общественные силы «подчинены высшему духовному авторитету». Естественно, Соловьеву представилось, что «в соединении церковью под главенством папы лежит ближайший путь к свободной организации человечества на началах христианской правды» [9, с. 454].

Можно, конечно, вслед за Величко, Лопатиным и Трубецким говорить о том, что Соловьев разочаровался в идее теократии, но философ не только продумывал идеал, но также брал в расчет преходящие трудности и подмены, которые будут проявлены на пути к его осуществлению. Соловьев разочаровался в возможности союза тех конкретных сил (римского священства и русского царства), которые могли воплотить в церковно-государственной организации, как он думал, волю Бога. Крушение Российской империи и отпадение католической Европы от христианских устоев явилось подтверждением предчувствий Соловьева. В последнем своем произведении, написанном в жанре философских диалогов, «Трех разговорах» с приложением «Краткой повести» о грядущих временах беззакония, Соловьев пишет о подмене вселенской теократии «организацией народов земли» под предводительством «князя мира сего», то есть «демонократией». Изначально христианская европейская цивилизация, начавшая свое победоносное шествие в мире подчинением себе других культур и народов под лозунгами «просветительства» и научно-технического про-

гресса, в конце концов поставила в свою экономическую и политическую зависимость все другие цивилизационные образования и сформировала глобальный однополярный мир. Однако христианские ценности оказались заменены идеями свободы и вседозволенности, воплощенной в навязывании англо-американской модели «демократии». Кажется, Соловьев в своих последних «Разговорах» пытался привлечь внимание не только современников, но и потомков.

Наибольшее недоумение в русском обществе вызвала брошюра «Русская идея», первоначально опубликованная в 1888 г. на французском языке в Париже, в которой Соловьев кратко изложил для широкой общественности свои взгляды на вселенскую теократию и возможные шаги по ее установлению в той исторической обстановке, свидетелем которой он был. Приняв исходный тезис, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [10, с. 92], многие современники пришли в негодование от построений Соловьева о «смысле существования» Российской империи. «Очевидная и элементарная истина» для Соловьева состоит в участии русского народа «в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации», что есть «единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа» [10, с. 100]. Но мысль о том, что самодержавная Россия будет подчиняться католической церкви (несмотря на свои установления «Москва – третий Рим, четвертому не бывать» и «Церковь одна»), не могла не вызвать критического отношения.

Перефразируя название статьи С.Н. Булгакова [11], посвященной творчеству Соловьева, зададимся вопросом: «Что дает нашему современному поколению философия Владимира Соловьева?». Некогда христианская Европа последовательно, как нам кажется, предает свою христианскую веру, свой гуманистический разум. По нашему убеждению, последним хранителем христианства в мире остается Россия, причем не только в церковном, но также в государственном и общественном. Как некогда уходящая в небытие Византия передала на хранение и умножение «ковчег Завета», так и теперь Западная цивилизация оставляет все свои дары, достижения культуры и науки православной России.

В противостоянии с Западом, отказавшимся от наших общих христианских ценностей, и восходящим Востоком, опирающимся на собственные тысячелетние религиозно-культурные традиции, обращение к наследию Соловьева и других русских философов может помочь в сохранении русской культуры. Примеры таких государств, как Иран, Пакистан, Саудовская Аравия, живущих по шариату, мусульманскому законодатель-

ству, или Монголия, Непал, Шри Ланка и другие государства Юго-Восточной Азии, придерживающихся предписаний буддизма, могут послужить толчком к размышлениям о том, что и в современном мире возможны теократические государственные образования.

Следуя заветам русских мыслителей, соборное единомыслие которых было впервые сформулировано в целостном виде Соловьевым, в противостоянии с западной цивилизацией Россия может победить только как самобытная цивилизация, укорененная в своих традиционных духовных основаниях, средоточием которых является православие как чистота и полнота христианства. На протяжении веков исторически и культурно-политическое бытие России было связано с православным христианством, которое объединяло в единое целое большие и малые народы и племена Евразии. Общегуманитарные же основания, которыми в Европе постепенно замещалось христианское мировоззрение, как нам кажется, превратились в свою противоположность.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. в 15 т. (Репр. издание). Т.2. М.: Логос, 1993. 413 с.
2. Соловьев В. Россия и Вселенская церковь /Пер. с фр. Г. А. Рачинского. (Репринт. Воспроизведение). М.: ТПО "Фабула", 1991. 447 с.
3. Соловьев В.С. Духовные основы жизни //Собр. соч. в 15 т. (Репр. издание). Т.3. М.: Логос, 1993. С. 299–430.
4. Величко В.Л. Вселенский христианин. Жизнь и творения В. С. Соловьева // Книжки Недели. 1900. Ноябрь. С. 7–29.
5. Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения //Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 12–76.
6. Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева //Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 292–299.
7. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т.1. М.: Медиум, 1995. 604 с.
8. Соловьев В.С. Русский национальный идеал //Собр. собр. (Репринт). Т.5. Брюссель, 1966. С. 416–425.
9. Лопатин Л.М. Памяти Вл. С. Соловьева //Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 448–455.
10. Соловьев В.С. Русская идея //Собр. собр. (Репринт). Т.11. Брюссель, 1969. С. 89–118.
11. Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева //Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 389–447.

УДК 101.8

Илья Анатольевич Ляшко

заместитель директора по воспитательной работе, преподаватель
 Колледжа технологии моделирования и управления
 Санкт-Петербургский государственный университет
 промышленных технологий и дизайна
 Санкт-Петербург, Россия
 il.lyashko@yandex.ru
 AuthorID: 784375

РАЗЛИЧИЕ И КОНКРЕТНОЕ ТОЖДЕСТВО ИСТИНЫ В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Классическая философия знает истину как субстанцию-субъект с того момента, как Г.В.Ф. Гегель открыл движение от различия мышления и бытия к конкретному тождеству. Определения процессуальности и конкретности истины наследует диалектический материализм. В XX в. этим методом проблему различия и тождества истины решали отечественные философы Э.В. Ильенков и М.А. Лифшиц. В статье на материале наследия указанных мыслителей демонстрируется, что по-настоящему современная философская мысль не может миновать решения вопроса конкретного тождества мышления и бытия.

Ключевые слова: различие, тождество, логика, диалектика, рассудок, разум, классическая философия, марксизм

Ilya A. Lyashko

Deputy Director for Educational Work, Lecturer
 College of Technology, Modeling and Management
 St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design
 il.lyashko@yandex.ru
 AuthorID: 784375

THE DIFFERENCE AND CONCRETE IDENTITY OF VERITY IN CLASSICAL PHILOSOPHICAL THOUGHT

Classical philosophy knows truth as substance-subject since G.W.F. Hegel had researched the motion from the difference of thought and being to concrete identity. The definitions of processuality and concreteness of truth are inherited by dialectical materialism. In the XX century the problem of difference and identity of truth was solving by russian philosophers

E.V. Ilyenkov and M.A. Lifshits using this method. In the article using material of the heritage of the thinkers it is shown that really modern philosophical thought cannot pass over the solution of the matter of concrete identity of the thought and being.

Keywords: *difference, identity, logic, dialectics, rationality, reason, classical philosophy, Marxism*

Истина – неочевидный предмет, который не существует до познания, то есть как внешний сознанию предмет. В связи с этим познающий лишен подсказок, где и как познавать истину, а метод познания не может быть таким же, какие применяются в познании данных в опыте предметов. Вопрос о способе отношения к истине часто оказывается в тени вопроса о самой истине, поскольку предпочитают высказываться о ее содержании (все равно, позитивно или негативно). Способ отношения остается, по выражению Михаила Лифшица, за спиной сознания, которое в таком случае действует одним из двух противоположных способов:

- 1) догматически, представляя истину как абстрактное тождество;
- 2) скептически, указывая на различие истины.

Современная философская культура тяготеет к скептическому отношению к истине, утверждая относительность положений, в том числе научных (даже утвердительные положения не претендуют на всеобщность, но ограничиваются особенной сферой). Именно с этой точки зрения представители философии в последнее столетие выступают против классической мысли, видя в ней монизм. Мы должны указать на то, что догматизм и скептицизм, монизм и релятивизм – это конечные точки зрения, стороны противоположности. Мыслители наиболее позднего этапа развития классической философии показывали, что каждая из этих односторонностей разлагает сама себя, поэтому решение ищется в единстве противоположностей. Например, Г.В.Ф. Гегель справедливо замечает, что «так называемое основоположение или принцип философии, если он истинен, тем самым уже и ложен, поскольку он существует лишь в качестве основоположения или принципа» [1, с. 12]. Истинное положение в силу своей истинности раскрывается в последующих определениях, то есть не остается в пределах одного абстрактно-тождественного положения. М.А. Лифшиц подмечает, что то же происходит и со скептическим принципом: «Сейчас вам кажется, что истины нет, но именно из относительности вытекает и относительность относительности» [2, с. 79]. Еще Платон в диалоге «Теэтет» указывал на самоотрицание принципа софистов «человек есть мера всех вещей»: это положение делает истинным также и оспаривающее его положение.

Решение этого вопроса – как познать и выразить истину, если она не существует в форме абстрактного тождества и уходящего в бесконечность различия? – к которому пришла история классической философии, состоит в том, что истина одна, едина и потому, во-первых, тождественна сама себе, во-вторых, имеет собственное различие в пределах самой себя. Рассмотрим, как именно классическая философия мыслит различие и тождество истины, решая указанное выше противоречие догматизма и скептицизма.

Г.В.Ф. Гегель: истина как субстанция-субъект.

Принцип решения, предложенного немецким абсолютным идеалистом Гегелем, мы находим в «Феноменологии духа»: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [1, с. 9]. *Субъектность* субстанции выражается в ее негативном действии – раздвоении своей простоты. Но есть и негативность самого раздвоения – восстановление собственного единства, конкретное тождество. *Субстанциальность* же заключается, во-первых, в этом самовозвращении (супротив уходу в иное), во-вторых, в том, что она движется сама – нет внешнего источника движения. Участие в этом процессе иного делало бы истинную сущность конечной, следовательно, относительной, следовательно, ложной в себе самой. Таким образом, истина – это движение субстанции в самой себе.

Абсолютность истины означает не абстрактный монизм, который есть мнение, а становление абсолютного самого для себя собою. Следовательно, истина включает относительность, но эта относительность не идет в дурную бесконечность процессуальности, а заключается в результат. Это означает, что для истины нет иного:

- ни в силу абстрактной простоты (каково неподвижное бытие Парменида);
- ни в силу ограниченности субъекта, для которого что-то оставалось бы за его пределами (невежественное мнение, разрушаемое Сократом в диалоге);
- ни в силу ее развитости (когда внешнее отношение оставлено позади как форма конечного сознания).

Со стороны познания принцип субстанции-субъекта означает, что истина – это не характеристика формально логического высказывания, которое нужно подкреплять другими положениями, по содержанию отдельными от первого. Формально логический способ мышления – рассудок – характеризуется тем, что предметная субстанциальность и субъектность мышления различны. В такой форме истина приходит к своей конечности в виде указанных выше догматизма (аксиоматического положения) и скептицизма (выявления относительности любого положения).

Рассудок – этап феноменологического процесса и потому не абсолютная ложь. Это процесс опыта как *отношение* мышления и бытия. «Существующее в сознании неравенство между “я” и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, *негативное* вообще. Его можно считать *недостатком* и того и другого, но оно есть их душа, т. е. то, что приводит их в движение» [1, с. 19]. Ложь – это и есть неравенство знания со своей субстанцией, однако это неравенство – существенный момент, ибо истина – равенство, возникшее из этого различия. Иными словами, истина не существует как данность, а потому не существует для опытного сознания.

В наследии Гегеля важной оказывается разница (1) опыта в широком смысле – диалектического движения сознания в нем самом в отношении и своего знания, и предмета этого знания – и (2) логики – конкретного тождества мышления и бытия как результата их отношения (различия) в опыте. Именно поэтому наука логики, согласно немецкому мыслителю, это истина в себе и для себя. В «Энциклопедии философских наук» (§9) Гегель отмечает, что ни одна форма опыта не удовлетворяет необходимости:

- по своему предмету, поскольку всеобщее и особенное всегда во внешнем отношении друг к другу, случайны друг для друга;
- по своему способу, поскольку сознание вынуждено начинать с преднайденного [3, с. 93–95].

Философия же как спекулятивное мышление, или логика, удовлетворяет необходимости, поскольку сама себя обосновывает. В противном случае мышление имело бы случайное обоснование (конвенциональное, аксиоматическое и т.д.).

Гарантия познания истины в науке логики в том, что она знает три момента логического в единстве – рассудок, разум отрицательный (диалектический) и положительный (спекулятивный). Если догматизм рассудочен («Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности» [3, с. 202]), то скептицизм диалектичен («*Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» [3, с. 205]). Спекулятивная же логика выражает единство положительности и отрицательности. Раскрытие этой природы мышления позволило Гегелю утверждать, что наука логики (в отличие от форм опыта) познает истину как субстанцию-субъект.

Ф. Энгельс: диалектика истины.

Обратимся к направлению мысли, ставшему историческим преемником гегелевского открытия – диалектическому материализму. Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» показывает, что главное достижение идеалиста – понятие развития и соответствующий метод. Из тезиса о развитии, процессуальности, или субъ-

ектности, истины Энгельс делает вывод, что разумность действительного всегда отходит в прошлое. Если же нечто со временем становится неразумным, то оно неразумно по своей природе, иначе бы не отошло. «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого» [4, с. 8]. Разумность Энгельс видит не в завершенной системе субстанции-субъекта, но в «относительном консерватизме» и «абсолютной революционности». Таким образом, истина – в процессе познания, а не в его фиксированном результате.

Если для Гегеля важны все три момента логического, то Энгельс отдает приоритет диалектическому моменту. Отсюда его подход к идеалисту, чью философию «надо было “снять” в ее собственном смысле, то есть критика должна была уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание» [4, с. 15]. Уничтожить форму – значит отказаться от философского требования завершенности системы; спасти содержание – значит взять на вооружение диалектику. Поскольку же диалектика заключается в рефлексии противоположностей, постольку предметом философии становится здесь *отношение*: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию» [4, с. 16]. Фокусируя внимание на отношении мышления и бытия, это направление мысли утрачивает момент изначального и результирующего тождества мышления и бытия. Если претензия Гегеля на завершенную систему выглядит для этой точки зрения как консерватизм, то со спекулятивно-логической точки зрения диалектический материализм выступает как феноменологический этап, то есть этап процесса сознания, следовательно, как нечто относительно истинное и относительно ложное.

Э.В. Ильенков об истине как рефлексии мышления и бытия.

Раскрытие диалектичности истины в марксистской традиции продолжает отечественный мыслитель Ильенков. Наследуя классикам, он утверждает, что логика это и есть диалектика; это наука об истине. Философ на основании известного тезиса о практике как критерии истины подчеркивает различие, указанное еще Гегелем – различие представления и мышления. Если представление раскрывает лишь ближайшие («локальные») условия предмета, причем с особенной, лично-субъективной, случайной точки зрения, то понятие выражает необходимые связи материала представления, то есть выявляет объективную основу самого предмета [5]. Конкретность истины обретается именно в мышлении (научном познании) потому, согласно Ильенкову, что мышление:

1) выражает систему необходимых объективных определений предмета;

2) выявляет эти определения в историческом развитии самого предмета [6].

В знаменитых тезисах о предмете философии мыслитель повторяет положения Энгельса: во-первых, «подлинным предметом м[арксистской] философии остается проблема теории познания, проблема отношения сознания и бытия во всем богатстве этого отношения» [7, с. 177]. Во-вторых, «Истина есть процесс» [7, с. 177]. Оригинальность Ильенкова состоит в раскрытии этого положения на материале образования:

1) сама истина как результат познания рождается как решение проблемы;

2) изучение уже однажды добытой человечеством истины есть индивидуально повторенное открытие ее – «каждую общую истину постигать в процессе ее рождения» [8, с. 64].

Таким образом, в наследии Ильенкова тождество мышления и бытия пребывает в знании, то есть в мышлении. Однако проверка истинности знания осуществляется через практику, что означает необходимость рефлексии (буквально обращения назад) к бытию как иному. Эта рефлексия бытия и мышления означает их незавершенное единство, что соответствует принципу диалектики, провозглашенному Энгельсом.

М.А. Лифшиц о процессуальном моменте истины.

Михаил Лифшиц вступает в заочную дискуссию с Ильенковым о категории идеального, выявляя тенденцию мысли последнего. Если для Ильенкова идеальное имеет социальное происхождение, а признание идеального в природе трактуется как идеализм, то Лифшиц утверждает обратное: отказывать материи в ее собственной идеальности – значит представлять ее как нечто конечное, случайное, лишенное целостности; такое представление о материи делает ее ничтожной и является идеализмом. Материализм же, согласно Лифшицу, заключается в признании идеального в самой природе, материи [9]. Таким образом, «реальная истина есть состояние, есть идеальное в действительности, есть идеал как объективное состояние» [10, с. 216]. «Мыслимость бытия есть его объективное свойство» [2, с. 19]. Бытие не непосредственно, а рефлексивно, поскольку зеркально – может быть отражено в мышлении. Однако и мышление как сознание – не непосредственно, а рефлексивно (Лифшиц называет это сознательным сознанием): отражает именно бытие, а не свои иллюзии, в том случае, если сознает само себя как отражающего (ср. различие представления и мышления у Ильенкова). Так, марксистская теория отражения выражается у Лифшица тезисом «отражается то, что отражаемо». Этот принцип мыслитель раскрывает в своей онтогносеологии – философском учении о диалектическом тождестве мышления и бытия.

Однако Лифшиц уточняет два обстоятельства. Во-первых, «Бытие и мышление тождественны не в бытии, не фактически, а в логосе» [2, с. 20]. Во-вторых, точнее говорить о сходстве, нежели о тождестве: «Истина есть

сходство нашего сознания с объектом» [2, с. 36], а если сходство, то также и несходство. Если эту дистанцию не выдерживать, утверждает мыслитель, либо произвол субъекта затмевает природу объекта, либо объективная реальность подавляет свободу субъекта.

Помимо этой рефлексивной природы истины Лифшиц также говорит и о ее историчности. С его точки зрения и в отличие от плюрализма и релятивизма, диалектический материализм признает абсолютную истину. Но в отличие от идеализма, полагает ее не как вечную, а как во времени достигнутую – как исторические черты, проведенные раз и навсегда (например, прямохождение человека): когда такие черты проведены, они становятся мерой нормы и отклонение той или иной единичности от них означает ее неистинность. Это «раз и навсегда» есть момент тождества, который, однако, сам историчен, ибо наступает новое различие [11].

Таким образом, Лифшиц, как и другие рассмотренные нами выше диалектические материалисты, утверждает именно диалектичность истины – ее процессуальность, не доходящую до завершающего единства.

Вывод.

В XX в. русский марксизм в лице Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица в понимании истины стоит выше современных ему философских направлений, ибо преодолевает абстрактную противоположность тождества и различия, догматизма и скептицизма. При этом правомерность отрицания третьего момента логического, названного Гегелем спекулятивным (или положительно разумным), и утверждение диалектики как высшей (то есть самой развитой) логики, еще требует доказательства. Однако нет сомнений, что сведение мышления к рассудку в современной философской культуре неактуально, и, не зная последнего, разумного слова философии о тождестве и различии истины, сущности-субъекте, невозможно как совершить следующий шаг в развитии философии, так и способствовать философскому решению теоретических и практических проблем других областей знания.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб, 2006. 205 с.
2. Лифшиц М.А. VARIA. М., 2010. 172 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. 452 с.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1966. 71 с.
5. Ильенков Э.В. К вопросу о соотношении представления и мысли, практического сознания и науки / Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. М., 2017. С. 195–208.

6. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960. 285 с.
7. Ильенков Э.В. К вопросу о предмете философии / Ильенков Э.В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955). М., 2016. 272 с.
8. Ильенков Э.В. Учиться мыслить! // Ильенков Э.В. Учитесь мыслить смолоду. М., 1977. С. 44–64.
9. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым. М., 2003. 368 с.
10. Лифшиц М.А. Что такое классика? М., 2004. 512 с.
11. Лифшиц М.А. Чего не надо бояться? // Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М., 1979. С. 556–581.

УДК 281.5

Филипп Константинович Соколов,
студент Санкт-Петербургского университета
МИЭП при МПА ЕврАзЭС,
Санкт-Петербург, Россия
phil5okolov@yandex.ru

ЕСТЬ ЛИ ИСТИНА В ВИНЕ? (ВЗГЛЯД ХРИСТИАНИНА И МУСУЛЬМАНИНА)

Религия и культура во многом определяют жизнь человека, в том числе заповеди религии, тексты священных писаний. Проблема демографии, остро стоящая в России и отсутствующая в Узбекистане, обнаружение одной из главных причин смертности – алкоголь – заставляют искать истоки деструктивного, антисоциального поведения в убеждениях, стиле жизни, ценностях людей разных культур. Делается попытка осмысления роли алкоголя (вина) в жизни русского и узбекского народов на основе опроса людей обоего пола и различных возрастов.

Ключевые слова: вино, алкогольные напитки, мусульманство, христианство, стихия воды, ритуалы времяпровождения, контроль личного пространства.

Sokolov Philipp Konstantinovich
Student of St. Petersburg University at the EurAsEC
Interparliamentary Assembly
St. Petersburg, Russia
phil5okolov@yandex.ru

IS THERE THE TRUTH IN VINE? (THE VIEW OF A CHRISTIAN AND A MUSLIM)

Religion and culture determine a person's life in many ways, including the commandments of religion and the texts of the Holy Scriptures. The problem of demography, which is acute in Russia and absent in Uzbekistan, the discovery of one of the main causes of death – alcohol – forces us to look for the origins of destructive, antisocial behavior in the beliefs, lifestyle, values of people of different cultures. An attempt to understand the role of alcohol (wine) in the life of the Russian and Uzbek people is based on a survey of people of both sex and different ages.

Keywords: *wine, alcoholic beverages, Islam, Christianity, the element of water, rituals of pastime, control of personal space.*

«Истина в вине!» – безусловно, красивая метафора, облегчающая всем претендующим на философствование быстрый путь к достижению нестандартного состояния сознания. Однако легкий путь на практике оказывается чреват серьезными последствиями. Алкоголь дает человеку непосредственный доступ к наслаждению, раскрепощает его, отодвигает на второй план реальность с ее проблемами, но подмена реальности иллюзией лишь отодвигает человека от решения насущных проблем.

Тема алкоголя является актуальной для России уже в течение нескольких десятилетий, что связано с очень серьезной социальной проблемой – демографическим кризисом. Если темпы алкоголизации населения будут расти, перед обществом будут возникать все новые проблемы. Исследователь М.Е. Позднякова изучала алкогольное поведение людей в России, его этапы и последствия в течение нескольких лет. Исследователь пишет: «Особую опасность для физического и нравственного здоровья народа представляет заметно возросшая алкоголизация подростков и женщин, что значительно увеличивает риск алкогольных заболеваний, размеры неблагополучия в семьях, что в свою очередь приводит к безнадзорности и беспризорности детей, к раннему приобщению детей и подростков к алкоголю» [1, с. 352]. Здесь мы видим отсылку к семье как колыбели стиля жизни, связанного с чрезмерной степенью свободы и личного негативного примера. Исследователь выделяет «северную модель», связанную с распитием крепких алкогольных напитков, что ускоряет процесс алкоголизации. Она подчеркивает, что большинство жертв смертности идет не от алкоголиков, а от «добропорядочных граждан», которые по выходным принимают большую дозу алкоголя. Отсюда можно заключить, что многие истоки алкоголизма лежат в основаниях рус-

ской культуры, которая отдых связывает с принятием расслабляющих и снимающих стресс напитков.

Принятие спиртного связывают даже с проявлением особой способности постижения мира (см. фильм М. Локшина 2024 года «Мастер и Маргарита»). Многие праздники в России сопровождаются принятием алкоголя, а массовая культура формирует положительный образ человека, который пьет алкогольные напитки. Позднякова пишет о ряде мер государства, которое директивно пыталось затормозить пьянство [1, с. 255], что не привело к желаемым результатам. Исследователь говорит об отсутствии целостной картины «алкогольного поведения», что безусловно требует исследований оснований культуры. Она же исследует паттерны алкогольного стиля жизни у различных слоев населения, приводит интересные данные. Среди социальных предпосылок пьянства выделяет потребность в «состоянии опьянения» в связи с необходимостью бегства от социального неблагополучия, неуверенности в завтрашнем дне и в своих силах.

Исследователь А.Ю. Чукуров отмечает в наши дни формирование «жидкой идентичности» (исходя из идей книги З. Баумана «Текущая современность»). Он утверждает, что тотальное усиление контроля приводит к естественному желанию ускользнуть от него, что позволяет сделать интернет [2, с. 57]. Интернет освобождает человека от ощущения его принадлежности к определенной культуре, как и алкоголь. Впрочем, многие исследователи едины в отнесении и алкогольной, и интернет-зависимости к однотипным видам зависимостей: «Опасность сформированной зависимости состоит в том, что приобретение одной зависимости (например, игровой) далее приводит к алкогольной и наркотической зависимости, чаще всего» [3, с. 171]. Причины этого А.Ю. Чукуров связывает с социальными факторами: «Анализ данных трудов позволит нам определить стратегии преодоления культурных травм, полученных человечеством в эпоху модернизма (геноцид, колониализм, фашизм, две мировые войны, целая серия революций и гражданских войн)» [2, с. 58]. Новый тип глобализации, «жидкий мир Баумана», согласно ему же, формирует личность с иллюзорным ощущением свободы: «она более не является частью масс, ее интересы принципиально индивидуализированы» [2, с. 60]. Исследователь провозглашает эпоху метамодернизма, «которая оперирует термином «колебание», позволяющее избегать конкретики и не прибегать к какой-либо нормализации. Именно колебание становится принципиально важной категорией, избавляющей нас о категоричности, необходимости выбора и принятия решения. Колебание гарантирует равновесие, как и избегание травмирующей определенности» [2, с. 61]. Термин «колебание», как балансирование на грани миров, точно описывает состояние алкогольного опьянения, что проясняет исследование феномена употребления вина.

К сожалению, некоторые работы о феномене токсичности в культуре этого автора не в свободном доступе, что, видимо, свидетельствует о нежелании власти осмыслять те феномены, о которых размышляет ученый [4, с. 39–43], и это стимулирует еще больший интерес.

Т.И. Бочарова в своем анализе рассказа С.Д. Кржижановского «Дымчатый бокал» рассуждает так: «Так как истина – понятие относительное и точное, верное восприятие окружающей действительности меняется со временем, то понятие правды становится призрачным, зыбким и тает на дне бокала дурманящей жидкости» [5, с. 47]. Кржижановский писал об эпохе глобальных перемен начала XX в. Многие писатели и поэты Серебряного века пытались искать истину в вине, поэтому вино в рассказе выступает как символ экзистенциальных поисков. Невозможность отыскать истину, найти удовлетворение и просто остановиться приводит купившего этот мистический дымчатый бокал у антиквара к смерти. Разлившееся в русскую реку вино тоже выступает символом глобальности этого явления для России.

Хорошо известна русскому читателю и повесть В.В. Ерофеева «Москва – Петушки», где вино с его различными экзистенциальными смыслами наделяет героя чертами Христа. Различные смеси алкогольных напитков, описание тех состояний, которые они вызывают, наряду с темой странствия превращают это произведение в манифест Пьяницы-философа, стремящегося к поискам высших смыслов бытия.

Между тем об экзистенциальных смыслах вина ничего не пишут исследователи мусульманства, что наводит на мысль о том, что эта тема отчасти закрытая или далеко не столь значимая для культуры мусульман [6, с. 102]. Актуальность нашего исследования связана с тайной замалчивания «истины о вине» в подобной литературе. Поскольку данная работа носит более практический характер, мы обратимся к материалам интервью, касающегося концепта «истина в вине», проведенном с представителями русской и узбекской культур.

Методология данного исследования основана на положении, что язык и стереотипы знаний и представлений являются основой для социально-когнитивной репрезентации культур (русской и узбекской) и религий (христианской и мусульманской).

Значение лингвистической единицы «истина в вине» (в редуцированном виде «пить вино») рассматривается как вербализованный компонент знания, то есть концепт, получивший вербальную форму выражения и экстериоризацию, касающийся практики расслабления или определенной традиции, образа жизни. В качестве гипотезы предполагается, что у узбекского народа вино ассоциируется с европейским, русским или американским стилем жизни. Кроме того, вино – это вид напитка, близкий к

воде. Вода – это элемент, который по-разному воспринимается людьми, живущими в разных местах планеты. В древности философы называли ее в числе основных стихий, из которых состоит мир, то есть значимым для человека элементом.

Основываясь на том факте, что каждое общество обладает способностью передавать знания из поколения в поколение, мы из ответов представителей разных языковых групп узнаем о различиях во взглядах, обусловленных во многом стереотипами культуры и воспитания, а также о различии в содержании определенных понятий. Среди наиболее важных качеств концепта мы выделяем обобщающий характер оценки позитивно-негативной значимости, связанной со свойством алкоголя изменять сознание, способствовать потере контроля, внушать пьющему чувство всемогущества, полета, преобразования, слияния с бесконечностью.

Параллельная работа с русскими и узбекскими информантами включала решение следующих задач:

- Получение набора вербальных описаний, описывающих концепт «пить вино».
- Получение ряда ассоциаций, связанных с употреблением алкогольных напитков.
- Осмысление ряда побуждающих (и запрещающих) мотивов к принятию алкоголя.

Сначала необходимо было задать те вопросы, которые совпадают по содержанию в обоих обществах. Потом найти те, которые не совпадают в христианской и мусульманской культурах, чтобы выделить их объемы и контексты.

Информантов попросили ответить на семь общих вопросов об употреблении вина:

1. Что для Вас вино?
2. Рассматриваете ли Вы вино как обязательную часть праздника, сопровождающего ритуалы рождения, смерти человека, поминок, встречи Нового года, отмечания мужских и женских государственных праздников и т.д.?
3. Как Ваши родители и родственники относятся к употреблению алкоголя? Были ли в Вашем роду сильно пьющие люди или умершие от алкоголизма?
4. Назовите качества людей, употребляющих алкоголь? Какие черты характера определяют людей, не пьющих алкогольные напитки вообще?
5. Любят ли вино Ваши друзья и знакомые?
6. Что может помочь вам получить возвышенное и повышающее самооценку и настроение состояние наподобие того, что делает вино? Имеет ли для вас значение вид и качество вина? Как на вас влияет запах вина?
7. Последствия употребления и минусы вина.

Возрастной диапазон респондентов составлял от 19 до 60 лет (система ценностей уже сформирована; любители выпить бывают среди всех возрастных групп). Были опрошены две группы: трое мужчин и две женщины в каждой группе. Соответственно, количество респондентов в каждой группе – пять человек. В опросе принимали участие люди, хорошо владеющие русским языком и умеющие хорошо анализировать материал, способные к рефлексии, находящиеся в дружеских или приятельских отношениях к исследователю или знакомые его друзей. Это способствовало созданию доверительной обстановки в интервью, тем самым интервью приобрело черты фокус-группы (однако без камеры, отслеживающей невербальные средства общения).

Ценности на первом этапе показали разную степень обобщения, на основе чего можно выделить несколько взаимосвязанных понятий: вино помогает переходить от одного вида деятельности к другому, наслаждаться, только пить.

Анализ показал, что понятие «употребление вина» из-за разницы в менталитете, обычаях и индивидуальных особенностях сместилось от сакрального понимания этого действия (что характерно для русских респондентов) к простому акту питья, такому же, как чаепитие.

Российские респонденты отмечают частое стремление к изменению сознания с помощью алкоголя; говорят, что вино помогает им улучшить настроение, побороть хандру, переключиться с будничного действия на праздничное, нечто сакральное. Для русских важно, что вино изначально распивают с близкими по духу людьми или с теми, с кем хотят сблизиться. Даже если человек не пьющий, он должен чокнуться или пригубить, иначе он отказывается принадлежать к «своим».

Русские женщины склонны больше воспринимать распивание вина как элемент праздника, не придавая особого значения компании. Они в большей степени психологически настраиваются на фактор изменения настроения, реже пьют, представляют праздники и без алкоголя, особенно если в семье есть кто-то пьющий или они пережили опыт созависимости. Наблюдается некая связь – чем больше пьющих среди близких, тем меньше полагаются на вино близкие женщины.

Для узбекских респондентов вино не является знаковым или особо важным напитком: как для мужчин, так и для женщин. Но при наличии нескольких столов, за которыми рассаживают гостей застолья, есть стол для пьющих и стол для непьющих, при этом иногда тот, кто не пьет, даже не будет общаться с тем, кто пьет (тем самым показывая свою инаковость и даже превосходство). Девушки могут пить вино только на девичниках, с мужчинами выпивать не принято.

Переходя ко второму вопросу, отметим, что положительно ответили на него все русские респонденты, а отрицательно – все узбекские. Даже на свадьбах не принято пить алкоголь, тем более напиваться. В Узбекистане часты свадьбы вообще без алкоголя, а собственно наличие водки мусульмане связывают с насаждением традиций советского строя в Узбекистане и подавлении мусульманских ортодоксальных традиций.

В роду русских людей у всех респондентов обнаруживались сильно пьющие (запойные) родственники, между тем как у узбеков таких вообще не оказалось. Узбекские мужчины или совсем не пьют, или пьют очень мало. Если в семье кто-то пьет, этот факт скрывается от всех родственников и знакомых, насколько это возможно. Один респондент рассказал о том, что его жене даже было отказано в паломничестве, так как ее муж пил. Пьющего отождествляют с неумным и уверены, что умный человек всегда может себя контролировать. Совместная семидесятилетняя история внесла определенные коррективы, но традиционные взгляды берут свое.

Запах и качество вина не очень важны как для русских, так и для узбекских респондентов. Но русские отмечают, что вкус и запах вина они связывают с воспоминаниями мест, лиц, тем бесед и воспоминаний из юности, местами Европы, где они пробовали определенные сорта вин, с памятью о студенческих клубах с умными друзьями, книгами и мыслями. Для узбеков употребление вина – это запрещаемые родителями и религией напитки, к которым они даже не прикасались. Для более старших людей это просто один из напитков, принятых на праздниках с русскими. Стимулирующую функцию вина они вообще не упоминают, они легко могут заменить его на сладкий чай или морс, а напитком, способствующим расслаблению, называют водку, и то в малых количествах, реже коньяк (50 грамм для стимуляции мышления).

Исследователь И.В. Шугайло отмечает, что на современном этапе узбекский народ имеет недостаточно знаний о современной русской культуре, поэтому не понимает многие традиции русских: «Знание психологии народа изучаемого языка, его традиций, обычаев, праздников, национальных героев и особенностей языковых личностей – все это необходимо для того, чтобы стать полноценной языковой личностью, способной войти в ту или иную культуру» [7, с. 345]. Также в путешествии, будучи гостем, «русский человек вынужден определять себя “маргиналом”» [8, с. 378], находящимся на пересечении Европы и Азии и на периферии европейского мира. Поэтому узбекский народ вынужден лишь осуществлять запрос гостя в традициях национального гостеприимства.

В процессе интервью (по телефону), которые в значительной степени напоминали фокус-группу, мы услышали от узбеков размышления о том, что вино и состояние им вызываемое, ассоциируется со стихией огня, которая изменяет человека и его разум, вызывает ощущение чрезмерной

опасности, связанной с неспособностью контролировать границы между миром и собой. Также стихия воды вызывает скорее чувство страха перед стихией, которая таит тайну и превышает человеческие силы. В Коране есть обещание всем непьющим в раю прикоснуться к жидкости, которая дает блаженство и удовольствие, но в миру этого делать нельзя. Для христиан прозвучала тема того, что вино есть аналог крови Христа, поэтому принятие вина есть не что иное как уподобление Богу, отсюда ощущение всемогущества и вседозволенности. Таким образом, разные ограничения, накладываемые на человека религиозными текстами, могут иметь этическую оценку с положительным и отрицательным знаком. Безусловно, во многом эти установки находятся в сфере бессознательного, но все же они определяют стереотипы поведения человека в социуме.

Список литературы

1. Позднякова М.Е. Алкогольные традиции в современной России // Россия реформирующаяся: Ежегодник-2011 / Отв. ред. академик РАН М.К. Горшков. Вып. 10. М., СПб.: Институт социологии РАН, Нестор-История, 2011. С. 350–372.
2. Чукуров А.Ю. "Жидкая идентичность" в контексте преодоления культурной травмы // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 4 (53). С. 57–64.
3. Шугайло И.В., Вежлева Э.К. Борьба с проблемой интернет-завистимости в рамках обучения в СПО // Охрана труда и техносферная безопасность на объектах промышленности, транспорта и социальных инфраструктур: Сб. ст. III Всероссийской научно-практической конференции, Пенза, 26–27 февраля 2024 года. Пенза: ПГАУ, 2024. С. 170–174.
4. Чукуров А.Ю. Феномен токсичности в современной культуре (к постановке вопроса // Приложение международного научного журнала "Вестник психофизиологии". 2021. № 1. С. 39–43.
5. Бочарова Т.И. Восприятие истины через символику бокала вина (на материале рассказа С.Д. Кржижановского «Дымчатый бокал») // Текст в языковом, историческом, культурном пространстве: Сборник научных статей по материалам Международной научно-практической конференции, Москва, 22 мая 2022 года / Отв. редактор В.В. Никульцева. М.: Московский финансово-юридический университет МФЮА, 2023. С. 46–50.
6. Спивак И.А. О запрете винопития в исламе // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». Т. 2 (68), № 2. 2016. С. 101–112.
7. Шугайло И.В. Когда практика живет без теории: опыт забывания русского языка // Материалы XVII Виноградовских чтений. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2021. С. 344–347.
8. Шугайло И.В. Опыт путешествия в постсоветском пространстве // Социальный урбанизм: время и пространство городской жизни: Сб. науч. трудов по итогам Международной научно-практической конф. Саратов: Из-во СГТУ, 2021. С. 377–380.

УДК 171

Николай Михайлович Твердынин,
доктор философских наук, кандидат технических наук,
старший научный сотрудник,
профессор кафедры химии и материаловедения,
Академия гражданской защиты МЧС России имени
генерал-лейтенанта Д.И. Михайлика,
г. Химки Московской области
tvernick@mail.ru
ORCID 0000-0003-0678-0768

ПОИСК ИСТИНЫ КАК ОБЪЕДИНЯЮЩЕЕ НАЧАЛО В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ И ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

В работе проводится сравнение особенностей процесса познания в различных областях научной деятельности. Показывается, что результативность междисциплинарного и трансдисциплинарного взаимодействия не может быть достигнута без выработки общих методологических концепций, имеющих общие аксиологические ориентиры для всех участников научного поиска. Анализируются удачные и неудачные примеры взаимодействия представителей различных научных направлений. При этом рассматриваются роль и влияние социально-экономических, политических и социально-психологических факторов.

Ключевые слова: процесс познания, дифференциация наук, интеграция наук, междисциплинарность, трансдисциплинарность, конкуренция в науке и технике, критерии истины, научный поиск и его критерии, прогресс в науке и технике.

Nikolai M. Tverdynin,
Academy of Civil Defense of the Ministry of Emergency Situations of
Russia named after Lieutenant General D.I. Mikhailika, Khimki,
Moscow region
tvernick@mail.ru

THE SEARCH FOR TRUTH AS A UNIFYING PRINCIPLE IN INTERDISCIPLINARY AND TRANSDISCIPLINARY INTERACTION

The work compares the features of the cognition process in various fields of scientific activity. It is shown that the effectiveness of interdisciplinary and

transdisciplinary interaction cannot be achieved without the development of common methodological concepts that have common axiological guidelines for all participants in scientific research. Successful and unsuccessful examples of interaction between representatives of various scientific fields are analyzed. At the same time, the role and influence of socio-economic, political and socio-psychological factors are considered.

Keywords: *process of cognition, differentiation of sciences, integration of sciences, interdisciplinarity, transdisciplinarity, competition in science and technology, criteria of truth, scientific research and its criteria, progress in science and technology.*

Процесс постижения истины максимально полно раскрывается в самом научном поиске независимо от того, к какой области научного знания это относится: гуманитарной, естественнонаучной, технико-технологической или социально-экономической. Любой исследователь практически всегда стремится к поиску нового. Поскольку результат такого поиска должен быть представлен научному сообществу для обсуждения и оценки, то истинность тех достижений, которые характеризуют работу учёного, должна быть максимально обоснована. Разумеется, результаты того, что является продуктом научной работы и, следовательно, рассматривается как основной или промежуточный итог в поиске истины учёным или изобретателем, могут и должны различаться в зависимости от научной специализации. Критерии научного поиска, которыми при этом пользуются исследователи, не являются универсальными: то, что кажется установленным как истинное положение химика или физика, может вызывать сомнение у биолога или медика и наоборот. Такая ситуация реальна даже в относительно близких сферах деятельности, когда многие базовые понятия родственны или даже совпадают. Что же говорить о далёких по своим базисным положениям науках, которые фундируются на несопоставимых между собой положениях: например, электротехника и литературоведение. Тем не менее, именно взаимодействие между достаточно близкими по предметному содержанию направлениями, которое в первом приближении называется междисциплинарным, а также и взаимодействие весьма отдалённых наук, которое в данной статье рассматривается как трансдисциплинарное, в современную эпоху является одним из основных условий научно-технического прогресса и процесса развития цивилизации в целом.

В представленной статье рассмотрены процессы возникновения различных междисциплинарных, а затем и трансдисциплинарных обла-

стей научного поиска и сделана попытка прогноза относительно действия ускоряющих и замедляющих (катализирующих и ингибирующих) факторов, лимитирующих эти процессы. Такие факторы, как представляется, носят главным образом, социально-экономический, социально-политический и (в меньшей степени) культурно-исторический характер. Рассмотрим далее ряд примеров в подтверждение выдвинутых тезисов.

В качестве примера междисциплинарной области рассмотрим одну из первых в истории науки, а именно, физическую химию. Её генезис и развитие хорошо известны и описаны многими историками науки [1, с. 53–84; 2, с. 23–29]. Использование теоретических и прикладных физических методов в сочетании с химическими методами исследования структуры, свойств и взаимодействия веществ в химических процессах и явлениях, что в первом приближении является основной идеей вокруг которой и формировалась физхимия, позволило значительно продвинуть, начиная с середины девятнадцатого века, понимание природы веществ и создании материалов с требуемыми свойствами. Физхимия стала базовой наукой для органической химии, неорганической химии, химии силикатов и других направлений химии, которая обеспечивает теоретическое обоснование работам, имеющим чётко выраженную практическую направленность: создание искусственных тканей и красителей, качественно новых взрывчатых веществ, электрохимических и других покрытий, а также множества других внедрений достижений науки в жизнь общества, которые при ретроспективном взгляде на нашу цивилизацию легко позволяют качественно отличить общество XX века от предыдущих эпох. Следовательно, можно утверждать, что развитие этого научного направления имело в своей основе необходимость выполнения социально-экономического и социально-политического заказа применительно к военным технологиям, а также стимулирующим прогресс науки и техники в целом. На первый взгляд удовлетворение соответствующих социальных потребностей апеллировало, скорее, к прикладным разделам химии, однако, как выясняется, не могло осуществляться без фундаментальных исследований. В качестве такого фундамента выступила и выступает до сих пор физхимия.

В дальнейшем физическая химия дала развитие множеству направлений, которые выделились постепенно в самостоятельные химические науки (коллоидная химия, электрохимия и др.). Каждая из них имеет свою собственную теоретическую базу и демонстрирует в своём развитии процессы постоянного междисциплинарного взаимодействия. Например, другая междисциплинарная наука – биохимия во взаимодействии с физиче-

ской химией продуцировала физическую биохимию, а изучение ряда процессов в живых клетках дали толчок к появлению биоэлектрохимии, притом что электрохимия изначально была разделом физхимии.

Разумеется, междисциплинарное взаимодействие возможно и в гуманитарном знании. Стремление к истине в научном поиске не может не привести к привлечению самых различных методов и частных методик из областей знания, изначально достаточно удалённых. Постараемся на двух примерах показать стремление получить более полную, приближающуюся к истине, картину в историческом и лингвистическом знании, одновременно обозначая разницу между междисциплинарностью и трансдисциплинарностью.

Археологическое материаловедение представляет науку, методы которой часто могут поставить точку в том или ином историческом споре и одновременно поставить новые вопросы перед историками. Археология как историческая научная специальность не связана напрямую с исследованием социальных процессов в их целостности, но, разбираясь в структуре и составе древних артефактов и реконструируя технологию их изготовления, можно сделать ряд выводов не только о технологиях их изготовления и применения, но и глубже понять социальные процессы минувших эпох, проследить связи отдельных регионов в ходе товарообмена, в ряде случаев даже уточнить письменные источники. В процессе таких обобщений и выводов возможно, как преувеличение, так и приуменьшение, например, качественных характеристик оружия или неприступности защитных сооружений.

Археологическое материаловедение может рассматриваться как пример междисциплинарности, так и трансдисциплинарности одновременно. Междисциплинарность вытекает из стремления объединить для установления истинной исторической картины имеющиеся археологические данные с привлечением для их анализа частных методик исторического материаловедения, а также методологии других исторических дисциплин. Трансдисциплинарность исторического материаловедения связана с тем, что собственно его материаловедческая составляющая базируется (как и всё материаловедение в целом) на многоуровневом взаимодействии физических и химических дисциплин посредством использования приборов, применение которых без понимания физических и химических принципов их функционирования могут легко дать ложную картину происходящего. Например, некорректное использование радиоуглеродного метода датировки часто ведёт к некорректным выводам, что не раз являлось источником различных псевдонаучных сенсаций.

Междисциплинарность ярко проявлялась и при формировании такой комплексной научной области как этнология (этнография). Европейские исследователи XVIII–XIX вв., исследовавшие жизнь, культуру и быт разных народов по всему земному шару, зачастую выступая при этом одновременно и историками, и географами, и зоологами, и ботаниками, и социологами. Достаточно в этом отношении вспомнить работы Льюиса Генри Моргана, которые использовались Ф. Энгельсом при написании им ставшего широко известным произведения «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Своеобразный парадокс междисциплинарности в науковедческом плане заключатся в том, что привлечение новых знаний в сферу междисциплинарного взаимодействия приводит не только к интеграции, но в процессе дальнейшего развития и к дифференциации. Например, инженер-металлург сто лет назад разбирался как в технологии выплавки металла, так и в процессах его обработки. В настоящее время объём сведений настолько увеличился, что специалисты соответствующих металлургических профилей могут и не понять друг друга. Это происходит в том числе и потому, что доля междисциплинарного знания в каждом из этих направлений возросла, и многие из этих привнесённых в каждую область данных уже не пересекаются и не составляют единый информационно-технологический массив.

Поговорим теперь о структурной лингвистике как примере трансдисциплинарности. Итоги первого этапа развития указанной дисциплины в нашей стране были подведены в книге академика РАН Ю.Д. Апресяна в 1966 году [3]. Эта наука была одной из наиболее модных и одновременно загадочных для абитуриентов в начале шестидесятых годов прошлого века. О ней писали ведущие научно-популярные журналы, которые к настоящему времени вытеснены интернет-ресурсами. У наиболее популярных отечественных фантастов того времени А.Н. и Б.Н. Стругацких главный герой повести «Попытка к бегству» – структурный лингвист. В то время казалось, что совсем немного и контакты с внеземными цивилизациями состоятся. И объединение лингвистических знаний с мощностью современных вычислительных машин обеспечит прорыв в развитии этих контактов. То есть налицо большие социальные ожидания от трансдисциплинарного научного взаимодействия. С того времени возможности компьютерной техники при обработке информации возросли в десятки тысяч раз. Контакт с инопланетянами не случилось, а вот программы вузовской подготовки, в которых фигурируют слова математическая лингвистика и компьютерная лингвистика, присутствуют сегодня на сайтах многих университетов, и проходные баллы

при этом весьма высоки. Можно ли говорить о неоправдавшихся социальных ожиданиях по отношению к структурной лингвистике? Вероятно, можно говорить лишь о завышенных социальных ожиданиях.

Аналогичные вещи случились с другой наукой трансдисциплинарного характера – бионикой. Выяснилось, что привлечение в биологические исследования материалов, из которых состоят живые организмы, а также современных методов изучения структуры и свойств промышленных материалов способствовало значительному расширению наших знаний, но не принесло каких-либо сверхсистемных результатов. Подобно тому, как за полвека до всплеска интереса к бионике, когда выяснилось, что пропеллер выгоднее, чем машущее крыло, копирующее полёт птиц, оказалось, что сделать летающего человека – шмеля (муху, осу), используя природные технологии и просто увеличивая масштабы конструкций из природных материалов, составляющих структуру тканей насекомых, пока нельзя. Можно было бы привести целый ряд соображений об особенностях масштабного фактора в биологических структурах или нерентабельности прямого копирования материалов живых организмов, но эти вопросы выходят за рамки данной статьи.

Научной областью, которая бурно развивается на протяжении последних пятидесяти лет, сочетая при этом как междисциплинарность, так и трансдисциплинарность, является экология. Этот термин был введён выдающимся немецким биологом Эрнстом Генрихом Геккелем в 1876 году. В 1974 году вышла небольшая книга известного французского биолога Ф. Дрё (переведена и издана на русском два года спустя) «Экология» [4, с. 5–10, 111–126.]. Её объём составил всего 6, 77 условного печатного листа, но при этом содержал массу информации, которая затем перекочевала в школьные и вузовские учебники, однако, к сожалению, часто с ухудшением качества изложения. Сочетая научность и популярность, что всегда крайне редко, автор этой книги раскрыл экологию не только как раздел биологии, но и как междисциплинарную область, которая бурно развивается и находится в непрерывном взаимообогащающем контакте с другими науками. Именно после издания книги Ф. Дрё интерес к экологии в нашей стране резко увеличился. За прошедшие полвека экологическая тематика стала поистине всеобъемлющей и трансдисциплинарной. Она находится на передовых позициях прогресса науки и техники. В этом отношении достаточно лишь упомянуть такие названия, как социальная экология, инженерная (промышленная) экология и множество других.

Следует отметить, что экологическая тематика, учитывая её трансдисциплинарность является в современном обществе предметом множе-

ства политических и околонуточных спекуляций. Призывы «бороться за экологию», которые провозглашают люди, не представляющие основные положения этой межпредметной области, понятия не имеющие о биологическом генезисе экологии и об органической включенности в нее целого ряда естественных наук, звучат зачастую достаточно нелепо. Ведь само расхожее выражение о «борьбе за экологию» лишено смысла. Нельзя же бороться за геологию или за математику. Современная экология – поле взаимодействия множества наук и научных направлений: и естественных, и гуманитарных, и социально-экономических, и технологических. Именно поэтому, когда за дело берутся недоучки, похищая из зоопарков диких животных под флагом их спасения и не понимая, что они не могут выжить самостоятельно в естественных условиях; атакуя нефтяные платформы в местах морской нефтедобычи; пытаясь нарушать работу промышленных предприятий, включая и работу очистных объектов; – все это приводит к печальным последствиям. Эти «борцы» за защиту окружающей среды в духовном плане родственны героям хрестоматийного произведения И.С. Тургенева «Отцы и дети», которые действовали под вывеской «нигилизма», но не умели «отличить кислород от азота». Разумеется, не все экологические движения политизированы, и многие из них приносят реальную пользу по защите окружающей среды.

Таким образом, исходя из тезисных положений данной статьи и приведенных примеров можно констатировать, что междисциплинарность и трансдисциплинарность являются неотъемлемыми составляющими современной науки, поэтому поиск истины с учетом этих реалий в научном дискурсе является практически обязательным условием для достижения значимых результатов.

Список литературы

1. Соловьев Ю.И. Очерки по истории физической химии. М.: ООО ДиректМедиа, 2016. 342 с.
2. Миттова И.Я., Самойлов А.М. История зарождения и становления физической химии: Учебное пособие. Воронеж: Издательство ВГУ. 2004. 55 с.
3. Апресян Ю.Д. Идеи и методы современной структурной лингвистики. М.: Просвещение, 1966. 305 с.
4. Дрё Ф. Экология. М.: АТОМИЗДАТ, 1976. 167 с.

УДК 1.792

Роза Абдулхаевна Тукаева,
канд. филос. наук, доцент,
кафедра «Философии и социальных дисциплин»,
Санкт-Петербургский государственный
лесотехнический университет имени С.М. Кирова
Санкт-Петербург, Россия
tukaeva.rza@rambler.ru
ORCID: 0009-0004-1712-1973

ИСТИНА В КОНТЕКСТЕ ТЕАТРАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА

В данной статье рассматривается вопрос о возможности посредством театрального искусства доподлинно отобразить существующую действительность. Автор анализирует взгляды К.С. Станиславского на условия органичного существования актера на сцене, обращается к работам Н.П. Акимова и его размышлениям по поводу правдоподобия театральных постановок, а также к высказываниям Платона о подражательной природе и обманчивости искусства.

Ключевые слова: истина, фальшиво, действительность, реальность, человек, зритель, игра, театральное искусство, сценическая правда.

Roza A. Tukayeva,
Candidate of Philosophy, associate professor,
Department of Philosophy and Social Disciplines,
S.M. Kirov St. Petersburg State Forest Engineering University.
St. Petersburg, Russia
tukaeva.rza@rambler.ru
ORCID: 0009-0004-1712-1973

TRUTH IN THE CONTEXT OF THEATRICAL CREATIVITY

This article examines the question of the possibility of accurately depicting existing reality through theatrical art. The author analyzes the views of K.S. Stanislavsky on the conditions of the organic existence of an actor on stage, turns to the works of N.P. Akimov and his thoughts on the verisimilitude of theatrical productions, as well as Plato's statements about the imitative nature and deceptiveness of art.

Keywords: truth, false, reality, reality, person, spectator, game, theatrical art, stage truth.

Истина многогранна и многоаспектна. Вопросы истины, ее объективности, познаваемости мира и правдивости восприятия волнуют людей с древнейших времен. Рассматривать истину можно с разных точек зрения, например, с социологической, логической, гносеологической и т.д. [1, с. 6]. Но даже выбрав для изучения одну точку зрения, мы не сможем избавиться от многозначности данного термина. Например, в гносеологии различения в трактовке понятия «истина» вызваны различиями в точках зрения касательно познаваемости мира. История человечества ярко свидетельствует о том, что люди способны создавать картину объективной реальности. Есть много доводов в пользу того, что мир возможно познать, а истина является соответствием знания действительности [1, с. 11–12].

Широко распространено следующее определение: истина – это знание, которое соответствует объективной реальности. Проблема в установлении истины состоит в том, что человек, познавая окружающий мир, имеет дело не с объективным миром, а только с тем, который он воспринял и осмыслил [1, с. 40].

На этот вопрос есть много точек зрения. Например, К. Поппер отождествлял понятия «истина» и «абсолютная истина», приходя к умозаключению, что истина недостижима вовсе. Он писал, что идея истины – абсолютистская, что «мы являемся искателями истины, но не ее обладателями» [2, с. 54].

Древнегреческий философ Платон писал, что люди не могут узнать истину сразу. Но не отрицал саму возможность ее познания. Также ему принадлежит мысль о том, что если человек говорит о вещах в соответствии с тем, каковыми эти вещи являются, то он говорит истину, если же человек говорит о них иначе, то он говорит ложь [3, с. 426]. Ученик Платона Аристотель высказывался похожим образом: «...говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, – значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, – значит говорить истинное» [4, с. 141].

Русский религиозный мыслитель Н.А. Бердяев считал, что познать истину возможно лишь благодаря самостоятельным изысканиям, опыту ее поиска; истина не может быть просто дана человеку. Он писал о том, как однажды в юности был потрясен мыслью: даже если сейчас он не знает смысла жизни, то может обрести его в самом поиске этого смысла, он может посвятить жизнь исканию смысла. Мысль эта глубоко поразила Бердяева, он назвал это своим обращением к исканию истины, которое и было верой в ее существование [5, с. 10]. Также Бердяев утверждал следующее: «Я и сейчас хотел бы вновь жить, чтобы вновь и вновь искать истину и смысл. Есть вечная новизна и молодость истины. Я упоминал уже, что у меня есть странное свойство. Я совсем не переживаю развитие по прямой

восходящей линии. Истина предстоит мне вечно новой, впервые рожденной и открытой» [5, с. 92].

Интересно рассмотреть такое сложное понятие, как истина в контексте художественного искусства. Есть мнение, что истина художественного произведения заключается в том, чтобы вызывать верное впечатление, то самое, которое хотел передать его создатель. Однако любое произведение искусства, в том числе и театральное, имеет бесчисленное множество трактовок. При таком подходе каждое несовпадение намерения с произведенным впечатлением является ложью [6, с. 136].

Театральное искусство помогает получать знания об окружающем мире. Если человек, зритель, в процессе театральной постановки позволяет себе отрешиться, пассивно созерцать, отдаться чувствам, уйти от попытки объективного познания, то вернувшись к реальности, он остается с немислимым богатством – новым опытом, новыми знаниями, новыми впечатлениями [6, с. 142]. Театр отвечает на вопросы общества, несет людям духовные и нравственные истины, чтобы, увидев луч надежды, люди захотели стать лучше. Театр начинается с воображения и веры зрителя. Без них театр был бы невозможен, ведь сложно было бы поверить в реальность ситуации и в правдивость актерской игры.

Одним из самых рьяных заступников истины в театре является К.С. Станиславский. Его имя до сих пор гремит по всему миру как имя реформатора театрального искусства. Всем известна его легендарная фраза «не верю!», призывавшая актеров не играть, а жить на сцене, требующая от них не имитации правды, а истинного внутреннего преображения. Станиславский хотел, чтобы его ученики стали настоящими художниками, понимали себя и смысл своего существования как в театре, так и в жизни, чтобы они были профессионалами своего дела, великими актерами, живущими великими целями и идеями, а не мелкими и эгоистичными интересами. Он боролся за большую сценическую правду, за реалистическое искусство. Вся жизнь его состояла из страстного и непрерывного поиска истины в искусстве. Его личность формировалась на великих произведениях отечественного реалистического искусства, на трудах таких авторов, как А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, А.Н. Островский.

Например, именно Пушкину принадлежат слова о том, что «истина страстей и правдоподобие чувствований в предлагаемых обстоятельствах» есть суть искусства театра и цель для любого актера. Реалистичность и демократичность своих устремлений Станиславский обрел благодаря творчеству великих русских драматургов: А.П. Чехова и М. Горького, а характер своих творческих поисков режиссер и педагог сформировал под влиянием Н.Г. Чернышевского, В.Г. Белинского и Н.А. Добролюбова [7, с. VII].

Станиславский не просто ставил спектакли, он вкладывал в этот процесс нечто большее: он осмыслял сложные идеи, ставил перед собой смелые задачи, глубоко проживал процесс творчества на сцене. И все это имело большое значение для всего театрального искусства. Система реалистической актерской игры, разработанная Станиславским, оказала существенное влияние на театральный мир.

Принципы, названные Станиславским основополагающими для существования актера на сцене, призывают к тому, чтобы исполнитель роли не изображал то, что заложено сценарием, не лицедействовал и не притворялся. Актер должен по-настоящему переживать то, что происходит с его героем, его эмоции должны быть подлинными, он должен верить в истинность происходящего, в реальность мира, изображаемого на сцене. И чем точнее актер чувствует своего персонажа, тем больше зрители в зале верят в его игру, тем правдивее становится для них происходящее. «Чувство правды – залог художественности, основа искусства» [8, с. 3–4].

Современное театральное искусство по-прежнему находится под большим влиянием идей Станиславского. Художники сейчас как никогда стремятся отобразить окружающую нас жизнь наиболее реалистично [7, с. VII].

В продолжение статьи обратимся к мыслям Платона. Древний философ много размышлял над темой истинного знания, над возможностью познания окружающего мира и самого себя. Он писал, что философами являются те, кто способен «постичь то, что вечно тождественно самому себе». Платон считал, что философы должны всегда стремиться к знанию, что их отличает «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине». Но ведь художник в какой-то мере тоже философ, ведь именно глубокий взгляд на мир и желание постичь этот мир, желание найти и показать порой скрытую ото всех истину позволяет творцу создавать свои произведения. На искусство Платон смотрит с точки зрения своей философии о познании и взаимосвязи искусства и познания. Философ считает, что постичь можно лишь идеи, но невозможно сделать это с помощью чувств, только лишь с помощью ума. Идеи не могут быть познаны через образы, потому что образы всегда далеки от истины. Искусство, по мнению Платона, есть подражание, но подражание не самим идеям, а только лишь тем вещам, которые эти идеи отражают.

На основе этой теории Платон дает негативную оценку образам, созданным искусством. Они, как ему казалось, не способны отразить истину, а само искусство не в состоянии показать правду жизни, оно способно лишь создавать видимость. Платон считает, что деятели искусства предлагают нам лишь иллюзии, а не истины. «Тот, кто творит призраки, подра-

жатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость» [9, с. 558]. На протяжении многих веков театр не утрачивал своей популярности. Даже сейчас театральное искусство востребовано, хотя ему приходится соперничать с телевидением и интернетом. Возможно, такая популярность объясняется тем, что театральная постановка производит на зрителя сильный эмоциональный эффект, равных которому в других видах искусства просто нет.

Театральный режиссер, педагог и публицист, Н.П. Акимов, говорил, что театр являет собой совокупность множества искусств: литературы, музыки, живописи, архитектуры, танца, а также искусства актерской игры, а потому оказывает на зрителей мощнейшее и незабываемое воздействие и наиболее полно отражает исходный замысел творца. Зрители смотрят не заранее записанное и выхолощенное произведение, они наблюдают за действием, разворачивающимся прямо сейчас, у них перед глазами, они наблюдают за самой жизнью. И эффект от театральной постановки, художественная ценность спектакля в равной степени зависят как от играющих актеров, так и от внимающих им зрителей [10, 74–76].

Так может ли театр, не искажая, отобразить существующую действительность, передать правду жизни и показать зрителям истину? Это сложный вопрос, над которым веками размышляли мыслители. Театр, как и сама истина, очень многогранен, объемен и сложен для понимания. Но, на наш взгляд, благодаря неподражаемой по силе и мощи актерской игре воспитанников школы Станиславского, благодаря фундаментальному развороту театра от лицедейства и притворства к правде жизни, театральное искусство может доподлинно изобразить существующую реальность, может передать правду жизни и отобразить истину. В истине заключены практически все ответы на волнующие человека вопросы. Свобода истины заключается в том, что, познавая истину, человек находит ответы и, пользуясь ими, должен поступать справедливо и мудро [11, с. 144].

Список литературы

1. Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. 312 с.
2. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. 384 с.
3. Платон Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб. 2006. 632 с.
4. Аристотель. Соч. в четырех томах, Т. 1. М., 1975. 549 с.
5. Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. 398 с.
6. Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т.Г. Щедрина. М.: «Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН)», 2007. 712 с.

7. Станиславский К.С. Моя жизнь в искусстве. 1954. 515 с.
8. Кнебель М.О. О том, что мне кажется особенно важным. Статьи. Очерки. Портреты. М., 1971. С. 3–4.
9. Платон. Т. 3. Мысль. М., 1994. 654 с.
10. Акимов Н. Не только о театре. М., 1966. 428 с.
11. Тукаева Р.А. Истина в правовом аспекте и ее отражение в искусстве. СПб. 2022. С. 139–144.

УДК 82

Усманова Рахима Мамаюсуповна

Заведующая кафедрой, доцент Национального центра обучения
новым методикам педагогов Навоийской области, Узбекистан
raxima2273@mail.ru

ПОИСКИ ИСТИНЫ НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА А.П. ЧЕХОВА

Статья посвящена актуальности творчества А.П. Чехова для современной культуры Узбекистана и России. Подчеркивается непреходящее значение идей и образов русского писателя для современной молодежи, отмечается пример служения Чехова как писателя и врача, актуальность его идей для современного мира, о чем говорит Президент республики Узбекистан как о части проводимой политики в стране в области духовности.

Ключевые слова: *творчество А.П. Чехова, истина, русский язык как иностранный, воспитание гражданина, раскрепощение человека, депрессия как экзистенциальный феномен.*

Rahima Mamayusupovna Usmanova

Head of the Department, Associate Professor of the National Center
for Teaching New Methods to Teachers of the Navoi region, Uzbekistan
raxima2273@mail.ru

SEEKING THE TRUTH ON THE EXAMPLE OF A.P. CHEKHOV'S CREATIVITY

The article is devoted to the relevance of A.P. Chekhov's creativity for the contemporary culture of Uzbekistan and Russia. The author emphasizes the

enduring importance of the ideas and images of the Russian writer for modern youth, emphasizes the example of Chekhov's service as a writer and a doctor, the relevance of his ideas for the modern world, which is noted by the President of the Republic of Uzbekistan as part of the country's policy in the field of spirituality.

Keywords: *A. Chekhov, truth, Russian language as foreign, education of a citizen, emancipation of a person, depression as an existential phenomenon.*

В Узбекистане в настоящее время большое значение придается воспитанию духовности, нравственности, закрепощенности человека. Как отмечал президент Республики Узбекистан Ш.М. Мирзиёев, сегодня, когда мир стремительно меняется, как никогда раньше важно внимание к просвещению, к духовному, нравственному началу, привитие молодежи стремления к знаниям, потребности в самосовершенствовании. Именно просвещение и образование ведут людей к благодеяниям, добру, терпимости [1]. Русская литература XIX в., в частности творчество А.П. Чехова – бессмертное наследие гения русского писателя, художественная история его жизни, ярчайшее воплощение его стремлений и чаяний, любви к родине. Изучение Чехова содействует формированию разносторонне развитой, гармоничной личности, воспитанию гражданина, патриота.

Творчество Чехова до сих пор сохраняет свою актуальность, о чем свидетельствуют многочисленные постановки его произведений во всем мире. В настоящее время на сцене театров Узбекистана ставят «Трех сестер», «Вишневый сад», «Дядю Ваню». На сценах театров Санкт-Петербурга Чехов остается наиболее популярным по количеству новых постановок в 2022–2023 гг.: «Русское варенье» Л. Улицкой (по мотивам произведений Чехова), «Дядя Ваня» – в театре на Васильевском острове, «Живой товар», «Моя дорогая Helen», «Дуэль» в театре им. В.Ф. Комиссаржевской, «Палата № 6» в театре им. А. Миронова, «Сестры», «Дядя Ваня», «Шутка Чехонте 2». «Предложение» – в театре им. Ленсовета, «Дама с собачкой» – в БДТ им. Г.А. Товстоногова, «Иванов» – в ТЮЗе и в Театре импровизаций и многое другое. В настоящее время особо громко звучащими темами Чехова являются тема тоски и одиночества как особенности экзистенциального существования русского человека. Тема амбивалентности нормы и патологии, истины и вымысла звучат практически в каждой пьесе.

Каждый большой художник – это целый мир. Войти в этот мир, ощутить его многогранность и неповторимую красоту – значит приблизить себя к познанию истины жизни, поставить себя на какую-то более высокую степень духовного, эстетического развития. В ситуации забыва-

ния русского языка в Узбекистане, о чем пишут российские исследователи, это особенно актуально [6, с. 346]. В сложившейся ситуации особенно важны неигровые методы изучения литературы, такие как написание сочинений и эссе, создание проектов по литературным произведениям, к чему особенно тяготеют старшеклассники в Узбекистане.

Чехов всегда привлекал внимание критиков и литературоведов, но до конца загадка его творчества не разгадана [3]. С каждым новым прочтением его произведений читатели открывают новые, еще неизведанные стороны его прекрасного, загадочного мира. Сколько написано статей, докладов, книг, монографий, и все же никому не удалось найти однозначного решения многих проблем, которые поставлены Чеховым в его творчестве. Произведения писателя живут в нашем сознании, и уже одно это свидетельствует об их непреходящей ценности.

Чехов в современной литературе оказался одним из самых востребованных классиков. Как пишет исследователь современной русской драматургии Е.Н. Петухова, «драматургия во многом развивалась под влиянием его художественных открытий. 80–90-е гг. XX в. – время, когда в литературе и театре притяжение Чехова было особенно сильным. Проблематика, ситуации, мотивы, герои чеховских пьес своеобразно отзывались/преломлялись в произведениях самых разных драматургов: у авторов от Розова, Володина до Вампилова это впитывание, освоение традиции, продолжение проложенных путей в координатах современной им действительности, у драматургов “новой волны” 80-х годов (В. Арро, Л. Петрушевской, Н. Коляды, Н. Садур, О. Кучкиной и др.) – переосмысление, обыгрывание, трансформация» [3, с. 9–10]. Среди особо популярных у читателя книг отмечают пьесу Л. Разумовской (автора известной «Дорогой Елены Сергеевны») «Сад без земли» (1982). Это произведение содержит глубокие размышления об экзистенциальных проблемах. Персонажи и сюжеты чеховских пьес выполняют функцию ключа к пониманию генетической связи современных героев с литературными предшественниками. Слово «сад» имеет ассоциации с райским садом, прародительной человечества.

Чехов по-прежнему помогает найти ответы на вопросы, которые не перестают волновать нас. Его книги – это не только источник эстетического наслаждения, это уроки идейного и нравственного воспитания, ибо они одухотворены высокой идеей борьбы за сохранение красоты в мире, за свободного и счастливого человека. Это вопросы общечеловеческие, но вместе с тем и политические, социальные, связанные с насущными задачами, которые стоят и перед нашей современностью. Одной из тем Чехова считается тема депрессивного человека. Этот человек противопоставлен карнавальным персонажам русского фольклора, наделенным оптимизмом,

богатырской силой и чудесной одаренностью. Если для формирования языковой личности изучающего русский язык важно знать фольклорный материал, о чем пишут исследователи методики РКИ [6, с. 216], то герои Чехова интересны как представители пограничных, депрессивных, романтических персонажей.

Все творчество Чехова – призыв к духовному освобождению и раскрепощению человека. Проницательные друзья писателя в один голос отмечали внутреннюю свободу как главный признак его характера [2]. В отличие от писателей-предшественников, Чехов уходит от художественной проповеди. Он добивается облагораживающего влияния на читателя при помощи художественного образа. Чехов своими произведениями отстаивал свое видение мира и его проблем, свои варианты ответов на все сложные жизненные вопросы. Чехов затрагивал в своих рассказах, повестях, пьесах множество актуальных тем для своего времени: темы судьбы России, интеллигенции, детства, крестьянства, чиновничества, пошлости общества. Также поднимал ряд вечных тем: любви, человеческого счастья, смысла жизни. Произведения его просты и лаконичны по форме и стилю, но содержат в себе глубокие вопросы бытия. Остались актуальными и многие социальные вопросы: обывательщины, пошлости, чиновничества и др. Представляется особенно важным донести это не столько до взрослых читателей, сколько до детей и подростков.

В школьную программу произведения Чехова включены вот уже несколько десятилетий. Вопрос изучения рассказов Чехова в школе разрабатывался многими методистами: Е.А. Щербаковой, Т.В. Зильберман, Т.А. Баеновой, Т.С. Штильман, Т.С. Мушинской и многими другими. Ими были предложены основные направления работы над произведениями Чехова. Однако с течением времени курс требует поиска новых нестандартных подходов, приемов и форм работы.

Внимания заслуживают также искания Чехова. Он не останавливался на достигнутом. Требовательный, взыскательный к себе художник настойчиво изучал жизнь, людей, тщательно работал над своими произведениями, отшлифовывая их содержание и образы. Превосходный знаток русского языка, он находил точные, ясные, простые слова для выражения в своих художественных произведениях глубокого содержания. Чехов приучал людей видеть неблагополучие жизни даже там, где его нельзя было увидеть простым глазом.

Чехов – не только общепризнанный классик, но и очень живо интерпретируемый автор. Исследовательская литература о его творчестве многочисленна. Чеховские пьесы, включая и юношеские, активно ставятся в театрах. Что касается кино и телеэкранизаций, то, кажется, мало осталось

рассказов, не перенесенных на экран, некоторые даже в жанре мюзикла; иные повести экранизированы по несколько раз. Кажется важным не останавливаться, а продолжать изучение и реинтерпретацию творческого наследия великого писателя.

Список литературы

1. Дерман А.Б. О мастерстве Чехова. М.: Просвещение, 2001. 208 с.
2. Мирзиеев Ш.М. Мы все вместе построим свободное, демократическое и процветающее государство Узбекистан. Т.: Ўзбекистон, 2016. 56 с.
3. Петухова Е.Н. Явные и неявные литературные связи с классикой у современных авторов // Язык, культура, менталитет: проблемы изучения в иностранной аудитории. Сб.материалов XX Международной научно-практической конференции. Под редакцией Т.Г. Шарри. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2022. С. 9–13.
4. Чехов А.П. в воспоминаниях современников. М.: Издательство Художественной литературы, 1986. 400 с.
5. Шугайло И.В. Поэтика сказок Степана Писахова в формировании языковой личности студента вуза // Язык, культура, менталитет: проблемы изучения в иностранной аудитории. Сб.материалов XX Международной научно-практической конференции. Под редакцией Т.Г. Шарри. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2022. С. 215–218.
6. Шугайло И.В. Когда практика живет без теории: опыт забывания русского языка // Материалы XVII Виноградовских чтений. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2021. С. 344–347.

УДК 740.1

Екатерина Андреевна Чертилова,
Магистрант кафедры «Ландшафтная архитектура»,
Санкт-Петербургский государственный лесотехнический
университет им. С.М. Кирова
katedriada@mail.ru

ПОНИМАНИЕ СМЕРТИ В КОНЦЕПЦИЯХ РЕЛИГИИ И ПСИХОЛОГИИ

Данная статья посвящена рассмотрению понятия смерти с точки зрения религии и психологии. Затрагивается проблема страха перед

смертью. Приводится теоретический обзор работ, посвященных данной теме с религиозной и психологической сторон, в связи с этим представлены различные понятия смерти и подходы избегания страха перед ней.

Ключевые слова: бытие, истина, жизнь, вечность, знание, вера, смерть, страх смерти, религия, психология, самоосознание, неизбежность.

Ekaterina A. Chertilova,
Master's student of the Department of Landscape Architecture
St. Petersburg State Forestry
University S.M. Kirov
katedriada@mail.ru

UNDERSTANDING DEATH IN THE CONCEPTS OF RELIGION AND PSYCHOLOGY

This article is devoted to the consideration of the concept of death from the point of view of religion and psychology. The problem of fear of death is touched upon. A theoretical review of works devoted to this topic from the religious and psychological sides is given, in this connection different concepts of death and approaches to avoiding fear of death are presented.

Keywords: being, truth, life, eternity, knowledge, faith, death, fear of death, religion, psychology, self-awareness, inevitability.

Интерес к этическим проблемам, связанным со смертью, значительно возрос во второй половине XX в. В философском словаре дается такое определение: «смерть – необратимое прекращение жизнедеятельности организма, неизбежный естественный конец существования живого существа» [1, с. 431].

Основной проблемой смерти является ее неизбежность, перед которой человек закономерно испытывает страх. Этот страх может проявляться по-разному: как общее беспокойство, тревога, паника или маскироваться под другими психологическими проблемами. Для некоторых людей он становится открытым, а для некоторых перерастает в панический ужас, который может лишить индивида счастья и удовлетворения от жизни. В классификации страха смерти Жак Хроном выделил три типа страха:

1. страх того, что наступит после смерти;
2. страх самого «события» умирания;

3. страх прекращения бытия; лишь третий тип ближе к собственно страху смерти [2].

Хагакуре Бусидо говорил: «В жизни все фальшиво. Есть одна истина, и эта истина – смерть». Однако полностью осознать, что такое смерть, и приоткрыть завесу этой тайны, кажется, невозможно. Тот, кто не познал, что такое жизнь, вряд ли сможет приблизиться к познанию смерти. На наш взгляд, именно невозможность получить ответ на вопрос «что будет после смерти» и зарождает в людях чувство страха перед ней. Но рассмотрим понятие смерти с позиций религии и психологии [3].

Например, в исламе смерть играет особую роль. Подчеркивается неизбежность процесса приближения смерти и момент ее наступления, которые каждый человек должен осознать. В исламе считается, что смерти как таковой не существует – это всего лишь переход в одну жизнь после другой жизни, своего рода промежуточное состояние. Одним из ключевых аспектов исламского учения о смерти является вера в вечную жизнь после смерти.

В то же время в буддизме жизнь и смерть и вовсе признаются одним целым. Считается, что смерть – это продолжение жизни, которого не следует бояться, а наоборот – необходимо его желать. В данной религии смерть – это степень достижения высшей точки осознанности и понимания истины.

В христианстве же сложилось особое отношение к смерти: считается, что смерть пришла в наш мир от греха человека, что это своего рода наказание за первородный грех. Но вера дает надежду, что если прожить жизнь праведно, то после смерти душа попадает в рай и обретает вечное блаженство. Кажется, именно стремление к вечной жизни в раю ведет человека преодолевать все трудные моменты жизни, сопротивляться соблазнам и не поддаваться развращению окружающего мира. Считается, что сначала грех разрушает дух человека, а затем его тело. Христианская точка зрения предполагает, что смерть – это не столько физиологическое, сколько духовное событие. Поэтому в христианстве жизнь в миру не ценится так высоко, как жизнь духовная, монашеская.

Теперь рассмотрим истину смерти в концепции психологии. Американский психиатр и психотерапевт, доктор медицины Ирвин Ялом в своей книге «Вглядываясь в солнце. Жизнь без страха смерти» описывает следующее: «Самоосознание – это величайший дар, сокровище, равное самой жизни. Именно оно делает человека человеком. Однако цена его высока – это боль от понимания того, что мы смертны. Знание о том, что мы вырастем, расцветем и неизбежно увянем, и умрем, – извечный спут-

ник нашей жизни» [4, с. 3]. Автор, считает, что смерть – это одна из составляющих человеческой жизни и ее стоит не бояться, а принять. Также Ялом полагает, что религия – это не более чем один из способов бороться со страхом смерти. Он писал, что «именно страх смерти лежит в основе всех религий, и каждая из них по-своему стремится смягчить боль осознания конечности бытия. Понимание Бога сходно во всех культурах: Он не только избавляет от смертной тоски через понятие вечной жизни, но и смягчает прочие экзистенциальные страхи, предлагая свод правил, обеспечивающих структуру и четкий план осмысленного существования» [4, с. 4]. Однако во что бы люди ни верили, как сильно бы ни изучали феномен смерти, человек не сможет полностью осознать и принять данный аспект жизни, а именно – ее неизбежность.

Многие начинают ощущать страх смерти еще совсем в юном возрасте, когда впервые приходит осознание, что все существующее не вечно. Истина смерти заключается в том, что смерть есть неотъемлемая часть нашего жизненного пути, и ее не избежать, поэтому страх будет преследовать человека до конца, но каждого в разной степени.

Примечателен взгляд античного философа Эпикура, он говорил, что «смерть не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» [5]. Таким образом, мы видим, что отношение общества к смерти сильно трансформировалось на протяжении истории.

Список литературы

1. Философский словарь // Под ред. И.Т. Фролова. М., 1987. 590 с.
2. Смерть и тревога [Электронный ресурс]. URL: https://bookap.info/psyanaliz/yalom_ekzistentsialnaya_psihoterapiya/gl9.shtm (дата обращения: 28.10.2023).
3. Лицом к лицу со смертью [Электронный ресурс]. URL: https://science.lecture.center/psihologiya_888_890/litsom-litsu-smertyu-44240.html (дата обращения: 28.10.2023).
4. Ирвин Я. Вглядываясь в солнце. Жизнь без страха смерти. Пер. с англ. А. Петренко. М., 2009. 352 с.
5. Эпикур [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AD%D0%BF%D0%B8%D0%BA%D1%83%D1%80> (дата обращения: 29.10.2023).
6. Тукаева Р.А. Симулякр жизни и смерти // Евразийский юридический журнал. 2022. № 4 (167). С. 508–510.

УДК 101.1

Ирина Васильевна Шугайло,
 канд. филос. наук, доцент, магистрант программы
 «Дискурс и вариативность английского языка»,
 Санкт-Петербургский государственный университет,
 Санкт-Петербург, Россия
 vshugajlo@yandex.ru
 Author ID: 547726, ORCID: 0009-0007-6613-6153

ПСИХОТЕРАПЕВТ КАК ФИЛОСОФ И НОСИТЕЛЬ ИСТИНЫ В ПСИХОТЕРАПИИ

Фигура психотерапевта изначально рассматривалась клиентом в качестве «знающего». Психотерапевт помогал достичь гармонии, обнаружить скрытую истину о себе. В психотерапевтическом дискурсе агент этого дискурса имеет несколько разновидностей, которые рассмотрены в этой статье. Этими разновидностями являются философ, врач, гипнотизер, священник, гуру, учитель. Терапевтичными могут быть и тексты различных философов, которые по-разному воздействуют на людей, помогая им найти смысл жизни и справиться с проблемой.

Ключевые слова: *психотерапевтический дискурс, родительская фигура, перенос, контрперенос, хронотон, носитель истины.*

Irina V. Shugaylo,
 PhD, Associate Professor, Magister of the program
 "Discourse and variability of the English language"
 St. Petersburg State University,
 St. Petersburg, Russia
 vshugajlo@yandex.ru
 Author ID: 547726, ORCID: 0009-0007-6613-6153

PSYCHOTHERAPIST AS A PHYLOSOPHER AND THE BEARER OF THE TRUTH IN PSYCHOTHERAPEUTIC DISCOURSE

The personality of a psychotherapist initially considered by the client as a kind of specific person who helps to achieve harmony, the hidden truth about humans, as a figure of special significance, a bearer of truth. In psychotherapeutic discourse, the agent of this discourse could be represented into several varieties, which are described in this research. They are philosopher, clinician, hypnotist, priest, guru, teacher. The texts of various

philosophers can also be psychotherapeutic and affect people in different ways, helping them to find the meaning of life and achieve harmony.

Keywords: *psychotherapeutic discourse, parent figure, transference, countertransference, chronotope, bearer of truth.*

Проблема истины или знания о себе всегда интересовала человека. С античности познание мира было связано и практически отождествлялось с самопознанием. Человек рассматривался как подобие макрокосма, как мера всех вещей. Древнегреческая трагедия при раскрытии парадигмы драматического изучала и показывала внутренний конфликт как отдельного человека, так и судьбу целого рода, делая вывод о том, что видимое не тождественно сути, а человек иногда не знает, что творит (трагедия «Эдип-царь» Софокла как парадигма драматического). Жанр исповеди, начиная с «Наедине с собой. Размышления» Марка Аврелия и первых двух книг «Утешения философией» Боэция в Античности, «Истории моих бедствий» П. Абеляра и «Исповедь» Августина Аврелия в Средневековье, «Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру» Ф. Петрарки в Возрождении вплоть до «Опытов» М. Монтеня был характеристикой «эпох бездомности», по определению М. Бубера [1, с. 165]. Отличительными признаками этого типа текстов являются раскаяние и покаяние, что сближает этот дискурс с религиозным.

Философы в автобиографиях применяли в основном метод интроспекции, пытаясь найти в человеке божественное. Основным типом дискурса в таких трактатах был бытийный или автобиографический. Предельно раскрытие себя с воображаемым «своим» читателем делало подобные тексты предельно откровенными, даже исповедальными. «Исповедь, – утверждает Б.В. Марков, – интимный документ эпохи. И не потому, что сообщает о тайных сторонах сексуальной жизни, а потому, что раскрывает сокровенные надежды... Это образец дискурса об интимном, в котором сочетаются молитва и исследование» [2, с. 186].

Эпоха Романтизма сделала предметом нового знания о человеке область его чувств, переживаний, а значимыми темами становятся любовь и смерть. В это время наиболее продуктивными в этом плане становятся произведения искусства. Самыми плодотворными авторами становятся композиторы-романтики, которым удается в любом проявлении реальности увидеть следы судьбы, передать чувства героя. Р. Шуберт, Ф. Мендельсон, М.П. Мусоргский, Р. Шуман создают музыкальные исповеди со своей программностью, с раскрытием темы рока и темы смерти. А. Шопенгауэр подхватывает тенденцию рассмотрения темных сфер человеческого существования как предельно важных.

По-новому драматизм человеческого существования высветился в XX в., показавшем чудовищность тоталитарных режимов, приводящих к фашизму. Психоанализ обнаружил и описал сферу бессознательного, которая приоткрывала завесу над той истиной, которую человек всегда стремился познать преимущественно рационально в эпоху Нового времени. Дискурс психоанализа предложил новую методичку анализа художественных и кинематографических текстов. Используя тексты Жака Лакана, ведущего французского психоаналитика, социолог и философ Славой Жижек анализировал не только фильмы, но и события социальной жизни, пытаясь под слоем идеологических клише добраться до истины происходящего [3]. Жижек солидарен с Э.-М. Рильке в том, что «красота – это последний покров Ужасного» [3, с. 171]. Пустота связана с невозможностью выражения, травматичностью. Знаками пустоты в кинематографе выступают бескрайнее темное небо, звезды, виртуальные объекты, космические корабли – то, что является чуждым и привходящим извне. Но такие объекты-вещи воспринимаются и как часть нас самих [3, с. 172]. Вещь может быть и инопланетянином, и ужасным животным, типа Кинг Конга. Кино, как и сон, наделено особой поэтикой, подобно сну в раскрытии бессознательных образов так же легко забывается и так же сильно воздействует на наше бессознательное.

Психоаналитические методы становятся ключом как к созданию новой поэтики текстов, так и к анализу проявлений социального. Исследование психотерапевтического дискурса привлекает как ученого, так и обывателя. Прежде всего, для ученого он интересен теми методами, которые недоступны науке: отсутствием четких стратегий, а для обывателя – загадочностью и нелогичностью. За пределами анализа остаются самые страшные, невыразимые стороны жизни, которые описываются Стивеном Кингом и которые остаются общими для всех людей независимо от культуры и национальности. Литература подобного типа выполняет отчасти роль психотерапии, но не всегда: творчество Кинга как раз и характеризуется отсутствием катарсиса, того атрибута драматического, который помогает читателю достичь просветления.

Несмотря на кажущуюся вербальную лаконичность терапевтического типа дискурса¹ при интеграции в художественный текст, он обладает своей спецификой. Эта последняя состоит в том, что терапевтический дискурс тесно связан с различного типа дискурсами: личностно-ориентированным, институциональным, бытийным, религиозным, медицинским, педагогическим, автобиографическим. Каждое художественное произведение по-своему описывает феномен человеческой психики и показывает

¹ Краткие реплики психотерапевта, буквальные слова поддержки, советы.

ее специфику. Так, в романе Кена Кизи психотерапевтический дискурс сочетается с автобиографическим (повествование ведется от лица очевидца-пациента Вождя, который лечился в психиатрической клинике). В «Дневнике одного гения» Сальвадор Дали, блестяще используя психоаналитический дискурс, в очередной раз создает себе рекламу, сочетая фантазийное повествование с автобиографическим дискурсом. В книге «Вверх по лестнице, ведущей вниз» Бэл Кауфман сочетает педагогический дискурс с психотерапевтическим.

Психотерапевтический дискурс, безусловно, проникает в дискурс художественный при описании психологии героев, экстремальных ситуаций, мечтаний и чаяний персонажей. Для философа психотерапевтический дискурс интересен тем, что, находясь на грани многих пространств, автор использует еще и фигуру того посредника, который является своеобразным медиумом между миром трансцендентным и трансцендентальным; миром, описываемым обыденным языком с определенными знаками Иного, непознаваемого. Порой метафора возникает как принцип передачи бессознательного скрытого содержания, что использовал поклонник философии Ирвин Ялом в своих психотерапевтических новеллах [4].

В психике человека есть те феномены, которые Лакан называл «Реальным», они невыразимы языком и плохо поддаются контролю сознания. Поиски истины Лакан видит в приближении к Реальному: «Истинное нацелено на реальное – это высказывание представляет собой плод постепенного развенчания многочисленных претензий на истину. Где бы истина ни являлась, где бы ни полагала она себя в качестве идеала, носителем которого может стать слово, достичь ее не так просто. Что касается анализа, то он, в лучшем случае, рассчитывает лишь на то, что на основе психоаналитического опыта может сформироваться об истине некоторое знание» [5, с. 108]. Истину Лакан соотносит и с преступлением, которое совершает человек, за которым, в свою очередь, скрыто наслаждение. Закон, который запрещает или регулирует наслаждение на суде, как раз требует, чтобы все говорили правду и только правду, истину, по возможности всю истину, что сделать невозможно, а если и возможно, «то лишь не договаривая до конца, между строк» [5, с. 109].

Литература может описать истину только косвенно, а философский дискурс приближается к ее описанию опосредовано: через предельные понятия и темы. Наряду с общими моментами практики терапии как «заботы о себе», которые можно обозначить как стратегии и тактики, психотерапевт (как и философ), безусловно, владеет искусством нерационального суггестивного воздействия на клиентов. Отсюда возникает тот пограничный феномен, который не является ни сугубо научным, ни искусством, рождающимся на стыке дискурсов. Как известно, Зигмунд Фрейд

не обладал даром гипнотизера, поэтому кушетка и горизонтальное положение клиента помогали ему лично, ученику и пациенту знаменитого гипнотизера Й. Брейера, в его терапии методом свободных ассоциаций достичь глубокого контакта с бессознательным. Всем известно и пристрастие основателя психоанализа к трубке, которая стала частым атрибутом мужчины-психоаналитика, своеобразного Шерлока Холмса от психотерапии, жаждущего истины, опыты с кокаином, которые вначале вызывали восторженные отзывы Фрейда о его роли в достижении просветленности сознания. Курение для доктора Фрейда было и элементом борьбы с собственной депрессией, но многим людям оно помогает достигать измененное состояние сознания и облегчает процесс расслабления.

Важным в описании как философского, так и терапевтического дискурсов является определение того, кто значимее в паре «агент – клиент» в психотерапии (в терминологии, предложенной В.И. Карасиком) [6, с. 13]. Агентом может выступать врач-психиатр, психолог, психоаналитик, тренер(ы) группы, гипнотизер, шаман, лекарь, священник и т.п., к которым обращаются люди, страдающие от проблем, связанных с ментальными и физическими расстройствами, зависимостями, всевозможными неосознаваемыми проблемами личного характера, обращаются, не в силах справиться с ними сами. Они переживают внутренний конфликт, который, по Карасику, затрудняет отношения с другими и может привести к психозу. Последний порождает у клиента определенные мысли, эмоции, формы поведения, тексты. Психоанализ, который избегает постановки диагнозов, считает, что написание текстов – один из способов защиты психики от распада, конструктивный механизм защиты.

Психиатр Гиляровский пишет, что при распаде психики, эпилепсии, шизофрении часто внутренние мысли и ощущения проецируются во внешние слуховые и зрительные галлюцинации», а сам процесс галлюцинаций возникает только при достаточно высоком интеллекте и творческих способностях: «галлюционирование представляет собою творческий процесс, для которого необходимым условием является сохранность мозга как органа этого творчества. Галлюцинаций не наблюдается при состояниях слабоумия как врожденного, так и приобретенного характера» [7, с. 99]. Психиатр утверждает; «Очень часто галлюцинации появляются у людей вообще здоровых и не обнаруживающих никаких расстройств в нервно-психической сфере» [7, с. 140]. Но одно из условий их появления – страх, переживание какой-то сложной проблемы, кризиса. Поэтому вполне понятно, что в ситуации общественных или личных потрясений в психике человека могут появляться подобные «псевдогаллюцинации»²,

² Термин рабочий, не связанный с психиатрическим.

которые помогают сочинять философские трактаты и писать романы. Все значимые фигуры, от которых ждут помощи и поддержки, наделяются статусом «носителя истины»: они видят то, что клиент не видит, а помогающая фигура наделяется статусом «знающего». При галлюцинациях часто эта фигура появляется в качестве осуждающего, реже поощряющего голоса или лица. Безусловно, некоторые идеи, которые появляются в философских текстах, могут выполнять похожую функцию.

Здесь уместен вопрос: а может ли философия быть целительной для самого философа? Еще в XVII в. связывали меланхолию с болезнями печени, изучали рацион философствующих личностей, пытались проникнуть в суть «глубины» их мыслей. Нам кажется, что вряд ли полнокровный обыватель будет писать статьи на глубокие темы. И вряд ли у обывателя мы найдем глубокие мысли о мире, человеческом существовании, смысле жизни, борьбе цивилизаций и т.д. Именно меланхолики на определенных вибрациях, в уединении и отрешении чаще всего создают философские концепты. Как считает герой романа Ирвина Ялома клиент Филипп в книге «Шопенгауэр как лекарство», именно философия порой помогает обрести смысл жизни, а не длительная терапия с психоаналитиком. Тема смерти, о которой говорил Шопенгауэр, по мнению Филиппа, клиента доктора Джулиуса, придает жизни смысл: «Смерть всегда с нами, всегда рядом. Сократ ясно выразился: “Чтобы научиться хорошо жить, нужно сначала научиться хорошо умирать”. А Сенека утверждал: “Никто так не ценит жизнь, как тот, кто готов в любую минуту с ней расстаться”», – говорит бывший пациент Филипп, обретший желание стать психотерапевтом благодаря Шопенгауэру [8, с. 48].

Французский философ Ж. Деррида предлагал рассматривать различные философские тексты (куда он включал психоанализ и некоторые художественные тексты) как «фармакон», аналог лекарства в медицине, которое помогает справиться с определенными проблемами. Эффект воздействия философии определяется дозировкой и составом компонентов. Философ А. Секацкий, используя его идею, помогает сопоставить философские направления с различными типами психотропных препаратов. Он выделяет шесть групп так называемых «лекарственных средств»: «1) анестезаторов, обеспечивающих читающему анестезию от реальности наподобие новокаина; 2) релаксантов, обеспечивающих способность останавливать время и ценить мгновение; 3) стимуляторов и антидепрессантов (сюда же он включает догматическое богословие!); 4) анаболики или допинги, помогающие “наращивать мышцы” (Маркс среди них!); 5) галлюциногены; 6) охмурянты (включают психоанализ!)» [9, с. 56–57].

Фигура психотерапевта отчасти носит черты «родительской» (учительской) фигуры в педагогическом дискурсе. «Учитель наделен правом

передавать ученику знания и нормы поведения общества и оценивать успехи ученика, – пишет Карасик, – Учитель персонифицирует мудрость поколений и поэтому априорно обладает высоким авторитетом в обществе» [6, с. 209]. На учителя, в особенности младших классов, проецируются те чувства и эмоции, которые вытесняются по отношению к родителю. В психоанализе это явление получило название «переноса». Чувства, возникающие у учителя по отношению к ученику, тоже могут быть проекцией его детско-родительских отношений. «Родитель» может восприниматься как добрый, заботливый, надежный, так же, как и жестокий, наказывающий, злой. Тем не менее это самая значимая фигура для ребенка, с которой установлены сильные связи и отработаны стили взаимодействия. Личность учителя в любой исторический период, даже когда его авторитет в обществе из-за сложившейся негативной обстановки в социуме недооценен, низок, для ученика он остается значимой фигурой. Учитель входит в референтную группу ребенка, которая в значительной степени формирует его самооценку.

В хронотопе проявления педагогического дискурса филолог О.В. Толочко нашла ассоциации с войной, адом, кабинетом врача, каторгой, судом, духовной смертью [10, с. 180]. Эти ассоциации говорят о том, что школа вызывает у современных учеников порой не самые приятные чувства, их ассоциации не указывают на легкую и приятную жизнь, уютное место, а скорее связаны с теми ощущениями, которые характеризуют ситуацию роста, преобразования, переосмысления. В рамках дополнительного образования, которое обычно происходит в другом хронотопе, эти ощущения чаще всего бывают более оптимистичны и приятны. Поэтому важно, чтобы ребенок имел несколько площадок для самопроявления для альтернативного познания «истины о себе».

Как видим, носитель истины, философ, а позже психотерапевт выступал в двух основных ипостасях: как искатель истины и как проекция божественной фигуры, которой доступна истина, носитель истины. Обе эти практики способствуют активности и самопознанию личности, обретению иного взгляда на себя с позиций Другого. Примирение с позицией Другого всегда способствует росту, обретению гармонии, разрешению конфликта, который можно рассматривать как абсолютизацию одной, а потому ущербной точки зрения.

Список литературы

1. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.

2. Марков Б.В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. СПб.: Наука, 2011. 667 с.
3. Жижек С. Киногид извращенца: кино, философия, идеология. Екатеринбург: Гонзо, 2019. 478 с.
4. Шугайло И.В. Понятийные метафоры в психотерапевтическом дискурсе (на примере художественных произведений Ирвина Ялома и Кена Кизи) // Дискурс. 2024. №10(3). С. 152–163.
5. Лакан Ж. Знание и истина // Еще (Семинар, книга XX (1972/73)). Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 2011. С. 107–124.
6. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.
7. Гиляровский В.А. Учение о галлюцинациях. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2011. 224 с.
8. Ялом И. Шопенгауэр как лекарство: психотерапевтические истории. М.: Эксмо, 2012. 542 с.
9. Секацкий А.К. Странствия постороннего: Эссе. СПб.: Изд. группа «Лениздат», «Команда А», 2014. 320 с.
10. Толочко О.В. «Образ» как составляющее концепта «школа» // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. Волгоград: «Перемена», 1999. С. 178–181.

Часть II

КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ: ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ

УДК 141.145

Иван Игоревич Антюшев,
старший преподаватель кафедры экономики, управления и права,
Чувашский государственный педагогический университет
имени И. Я. Яковлева,
Чебоксары, Россия
ivan_antyushev@inbox.ru
AuthorID: 863680, ORCID: 0000-0001-9074-1547

ОРГАНИЦИЗМ, КОСМИЗМ И ГЛОБАЛЬНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ: К ВОПРОСУ О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Статья посвящена рассмотрению органического мировоззрения как универсальной позиции, объединяющей идеи органицизма, космизма и глобального эволюционизма. Рассматриваются вопросы о сходстве мировоззренческих установок органицизма, космизма и глобального эволюционизма и о том, какую идею из данных концепций можно считать центральной, универсальной. Осуществляемый анализ позволяет систематизировать теоретико-методологический потенциал органического мировоззрения, выявить закономерности и обозначить перспективы его развития.

Ключевые слова: русская философия, российский органицизм, русский космизм, глобальный эволюционизм, принцип развития, органическое мировоззрение, системный подход.

Ivan I. Antyushev,
Senior Lecturer at the Department of Economics, Management and Law,
Chuvash State Pedagogical University named after I. Ya. Yakovlev,
Cheboksary, Russia
ivan_antyushev@inbox.ru
AuthorID: 863680, ORCID: 0000-0001-9074-1547

ORGANICISM, COSMISM AND GLOBAL EVOLUTIONISM: A QUESTION OF CONTINUITY

The article is devoted to the consideration of the organic worldview as a universal position that unites the ideas of organicism, cosmism and global

evolutionism. The questions about the similarity of the worldviews of organicism, cosmism and global evolutionism and about which idea of these concepts can be considered the central, universal one are considered. The analysis allows us to systematise the theoretical and methodological potential of the organic worldview, to identify regularities and to outline the prospects for its development.

Keywords: *Russian philosophy, Russian organicism, Russian cosmism, global evolutionism, principle of development, organic worldview, system approach.*

Большинству научных и философских концепций на современном этапе присущ междисциплинарный характер, причем данная тенденция актуальна как для рациональных, так и для иррациональных по своему содержанию взглядов. Онтологический статус окружающего мира сводится к системному подходу, процессы в структуре реальности рефлексированы через призму представлений о мире как о динамично развивающейся целостной системе, которой имманентно свойственна способность к самоорганизации. Также в условиях современности все чаще вспоминают о важности аксиологических компонентов, что выражается в популярности идей, апеллирующих к глобальной ответственности мыслящего субъекта за осуществление активной преобразующей деятельности в структуре многомерного мира. Данные идеи созвучны теоретико-методологическому содержанию органического мировоззрения, которое оказывается неизменно вплетенным в гносеологические ориентиры современного общества.

Развитие органического мировоззрения представляет собой закономерный этап развития прогрессивных философских идей, сопряженный с антиредукционистскими веяниями в научном познании. Органицизм – диалектичное по своему содержанию направление, а мировоззрение, основанное на его содержании, отражает амбивалентность проективной деятельности человека и его глобальной ответственности. Поэтому органическое видение можно рассматривать как универсальную матрицу, через призму которой возможна рефлексия столь сложного и разнообразного окружающего мира.

Органическое мировоззрение сумело преодолеть гносеологическую механистичность, изменило представление о целостности. Даже в современном системном подходе отчетливо прослеживается его влияние. Так, «системная упорядоченность и иерархичность достигается посредством скрепляющей роли антиномий» [1, с. 5], именно они обуславливают эмер-

джентность целого. Можно обозначить четыре основных антиномии целого: соотношение целого к сумме его частей, первичности, обусловленности и познаваемости. Отметим, что принцип антиномичности субъективного и объективного факторов – один из ключевых в органицизме. Таким образом, преемственность налицо.

Также в системном подходе явно проявляются еще два базовых принципа органицизма – целостности и деятельностного подхода. Подтвердить это можно, обратившись к исходным установкам системного подхода, среди которых: «целостность системы, иерархичность ее строения, внутренняя структуризация, множественность способов ее осмысления и самоидентификация» [2].

Российский органицизм и русский космизм можно рассматривать как самостоятельный антропологический проект. Философия русского космизма осуществляет рецепцию органического мировоззрения и его дальнейшее развитие. Так, например, она детерминирует изоморфизм процесса развития, космическое и органическое развитие – тождественные понятия, они выражают неразрывное единство.

Русский космизм обозначает взаимную обусловленность человека, общества и космических процессов в глобальном масштабе и неразрывной связи. Мыслители данного направления нацелены на поиск и рефлекссию универсальных онтологических матриц. Так, Н.Ф. Федоров провозгласил, что «преодоление человечеством стадии детства и последующее достижение им уровня совершеннолетия заключены в способности мыслящих субъектов к управлению всей Вселенной» [3, с. 476]. Управлять таким глобальным объектом, как Вселенная мы сможем лишь в том случае, если постигнем закономерности ее существования, исходящие из ее первичных установок. Устойчивость алгоритмов восприятия мира – один из основных барьеров, не позволяющих человеку провести рефлекссию трансцендентных закономерностей. По мнению Федорова, их успешное преодоление возможно при эмпирическом познании космоса, отсюда и возникает призыв космистов к заселению человеком других планет.

Федоров считал, что идеи космизма напрямую исходят из русской ментальности, ведь «российские просторы служат переходом к простору небесного пространства, этого поприща для великого подвига» [3, с. 358]. «Великий подвиг» в его интерпретации – это и есть расширение восприятия, достигаемое посредством покорения космического пространства. Космос – это самоорганизующаяся система, наделенная свойством «истинного разума, с которым должен жить каждый человек в неразрывной связи» [3, с. 484]. Именно здесь отчетливо прослеживаются точки соприкосновения с концепцией ноосферы В.И. Вернадского.

Цель человечества у космистов заключается в достижении бессмертия. Она может быть достигнута лишь путем познания первичных установок Вселенной. В постижении объективных закономерностей, обуславливающих существование космоса как самоорганизующейся системы, развивающейся подобно любому организму, космистам видится возможность достижения полной гармонии между идеальным и материальным в человеке. Конечная цель, направляющая человека на постижение космоса, заключается в осуществлении процесса воскрешения умерших, допускаемого Федоровым посредством целенаправленного сбора рассеянных в структуре Вселенной молекул и атомов. Концептуальный посыл космизма заключается в необходимости осуществления человеком рефлексии объективно-истинного универсального знания, позволяющего ему познать себя, Вселенную и закономерности развития любого объекта, процесса и явления в структуре реальности.

Русский космизм – неоднозначная концепция. Экстраполируя идеи космизма на восприятие реальности, мы можем исследовать значительное число протекающих в ней явлений и процессов, осуществить рефлексию взаимодействия локального и глобального (человека и космоса), что позволит понять роль человека в системе отношений внутри синергической целостности. Однако космизм может показаться иррациональным, содержащим расплывчатые формулировки базовых категорий. Этот факт позволяет вобрать в содержание космизма квазинаучные идеи, дискредитирующие данное направление, вносящие его в ряд несовместимых с наукой концепций. Объекты исследования каждого из них могут не совпадать, но цель космизма все же одна. Она заключается в рефлексии отношений человека и космоса в контексте всеобщей вселенской функции.

Всеобщая космическая (вселенская) функция – концептуальное ядро космизма, детерминирующее содержание данной концепции. Наиболее ярко данный аспект выражается в научной ветви космизма, напрямую предвосхитившей развитие российской космонавтики. Прежде всего, это касается идей, высказанных К.Э. Циолковским. Он крайне оптимистично относился к возможности заселения людьми космического пространства, считал, что космос – это вполне адаптированная для жизнедеятельности землян среда. Эволюционное развитие безгранично, в силу чего человечество вполне способно развить свои технологии до уровня, позволяющего исследовать космос на практике. Исследование космоса – прекрасный стимулятор, гарант прогрессивного развития человечества. Циолковский восторгался бескрайностью космоса, именно это вдохновляло его на утверждение всеобщности и безграничности процессов развития: «Обдуманность космоса изумительна, он построен

так, чтобы давать себе только счастье. Какова же мудрость причины, если и ее изделие – Вселенная – поражает нас до обморока!» [4, с. 313]. Предназначение развития человечества в интерпретации Циолковского гармонично соотносится с идеями о достижении бессмертия, высказанными Федоровым: «Страх естественной смерти уничтожится от глубокого познания природы, которое с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование» [3, с. 89]. Принципиальная конечность человеческой жизни должна служить прекрасным стимулом для постижения универсальных закономерностей, первичных установок Вселенной.

Человек в представлении космистов – «часть космического всеединства, а человечество понимается как часть цельного и единого организма (природы), который развивается по биологическим законам» [5, с. 131]. Активная преобразовательская деятельность человека порождается трансцендентностью, вытекающей из бесконечности Вселенной. Человек – маленькая песчинка в структуре этой безграничной системы. Так, по мнению П.Д. Успенского, человек создан по тем же закономерностям, что и Вселенная, и подобный изоморфизм позволит понять законы, которые руководят самим человеком. Примечательно, что в воззрениях Успенского первичные установки Вселенной рассматриваются в качестве эмерджентного «четвертого измерения», обуславливающего бытие целого и его частей. В свою очередь, Вернадский понимает человека не как некое промежуточное эволюционирующее существо, а как «активный элемент, преобразующий космос по своим потребностям» [6, с. 152].

В расширении сферы воспринимаемой реальности во вселенском масштабе и заключается космическая функция человека. Самая сложная часть данного процесса – это выход с макроскопического уровня на уровень мегамира. Современный этап развития науки и технологий характеризуется созданием специальных квантовых средств, позволяющих человеку осуществлять переход к практическому осмыслению глобального целого. Человек интенсивно создает технологии в сфере искусственного интеллекта, которые послужат атрибутом, усиливающим мыслительные способности человека и развивающим его творческий потенциал. Подобная тенденция подкрепляет положение о непрерывности эволюции человека как стремления к единению с Вселенной.

Вернадский считал, что общество как целое наделяется теми же способностями к непрерывному эволюционному развитию, что и человек. По его словам, он «предстает на нашей планете единственным в своем роде агентом, могущество которого растет с ходом времени, изменяя с возрастающей скоростью структуру самих основ биосферы» [6, с. 159]. Человек

на современном этапе способен строить для себя собственные миры, характерный пример которых – это виртуальная реальность. Построение самоорганизующихся систем, своеобразных самостоятельных миров есть проявление устремлений человека познать универсальные закономерности бытия. Направленность на расширение пространства своего воздействия иллюстрирует желание человека проникнуть в основания Вселенной. Следовательно, предпринимаемая человеком попытка перехода к осмыслению явлений и процессов в структуре мегамира – отражение космической функции человека.

В контексте идей религиозной ветви русского космизма важное место занимают соборность и софийность, в чем также мы можем проследить корреляцию с органическим мировоззрением. Соборность можно представить как особый способ общественной организации, характеризующийся взаимообусловленностью составных элементов единого целого при их самостоятельном существовании. Проводя рефлексию идеи соборности, мы заметим аналогии с исходными принципами и закономерностями, характерными для органического мировоззрения. Модель общества, устроенная в согласии с идеалами соборности, представляет собой синергичное целое. Свойства каждого ее составного элемента детерминируются через отношение к общей ценности и другим частям целого. Хорошим примером, отражающим сущность соборной идеи, является менталитет народа, совокупность его всеобщих имманентных культурно-ценностных установок. И.В. Киреевский считал, что корни соборного уклада заключаются именно в своеобразном всеобщем духовном единении, отталкиваясь от которого человек идентифицирует себя. Понять свою сущность он может лишь как отражение, получаемое в процессе взаимодействия с социумом. Софийность – это прежде всего внутренняя связь человека всеобщей идеей, абсолютном, мудростью мира, позволяющая постичь истину бытия. Созидание или прогресс в данном контексте могут осуществляться лишь тогда, когда человек понимает имманентные свойства вещей, что возможно при постижении их идейного содержания. В этом и видится его согласие с общей идеей, истинной мудростью. София – это абсолютное, истинное знание, связь с которым дает человеку стать демиургом, дарует возможность созидать, тем самым выводя общественную систему на более совершенный уровень организации.

Русский космизм является логическим продолжением органицизма, которое расширяет категорию «органическое целое», наделяет ее глобальным, вселенским характером. Кроме этого, космическое мировоззрение утверждает проективный характер человеческой деятельности. Так, в контексте органицизма деятельность рассматривается как

основной принцип, детерминирующий синергийный характер органического целого. Деятельность человека выражается в его творческих актах, которые по своей сущности целенаправленны. Единство теоретической и практической сторон человеческой деятельности выражает неразрывную связь субъективного и объективного факторов. Следовательно, «концептуальное единство органицизма и вырастающего из него космизма обусловило предметное поле русского космизма, заключающееся в исследовании космической функции человека, который из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития» [7, с. 36].

Русский космизм, безусловно, достаточно разносторонняя философская концепция. Она дает широкий простор для генерации идей, сочетая противоположное. Религия здесь сосуществует вместе с естественнонаучными концептами, и это положение вещей вполне нормально. Да, с одной стороны, это создает возможность критики идейного содержания космизма. Но с другой стороны, мы здесь видим отражение русской ментальности, глубокий синтез духовного и материального, позволяющий лучше понять русскую философию.

В современной науке пользуется популярностью теория, провозглашающая универсальность и всеобщность процессов развития, – глобальный эволюционизм. Через его призму мир рассматривается как «самоорганизующаяся система, наделенная взаимной целесообразностью природного и социального компонентов» [8, с. 152]. Универсальность процессов развития заключается в аналогии закономерностей жизнедеятельности человека с природными процессами. Мир – это единое и многомерное общественно-природное целое.

Принцип коэволюции, являющийся одним из базовых оснований глобального эволюционизма, утверждает единство биологического и культурного развития человечества. Так, согласно принципу коэволюции, «система взаимодействует в сообществе систем и может создавать точки условного равновесия за счет коэволюции с другими системами» [9, с. 83]. Данный принцип явно коррелирует с органицистским принципом целостности, синергийно сопряженным с деятельностным подходом. Это подтверждается тем, что глобальный эволюционизм определяет столкновение с противоречием в качестве основного катализатора активной преобразовательской деятельности мыслящего субъекта.

Согласно концепции глобального эволюционизма, «мир соткан не из воздействий, а из взаимодействий, ими пронизано все, что движется; а энтропия имеет всеобщее значение и означает не меру беспорядка или порядка, а интенсивность роста процессов превращения разных форм взаи-

модействия друг в друга» [10, с. 10]. Идея всеобщего развития, заключенная в концепции глобального эволюционизма, провозглашает активную преобразующую деятельность мыслящего субъекта основной движущей силой, детерминирующей состояние универсума. В исходный код Вселенной заложен ряд первичных установок, создающих условия для возникновения объектов, способных не только осознавать существование универсума, но и оказывать непосредственное влияние на его состояние. Следовательно, любое возможное отклонение от данных установок поспособствовало бы исчезновению во Вселенной одного или нескольких основных элементов ее структуры, в том числе и человека.

Исходя из этого, можно предположить, что системное восприятие объектов в структуре реальности имманентно человеческому мышлению. Мы полагаем, что существование Вселенной обусловлено возможностью ее наблюдения с позиции активного мыслящего субъекта. В подобной интерпретации появление общества – одна из наиболее значимых флуктуаций во Вселенной. Так, еще Вернадский в своей концепции ноосферы отмечал, что одно из ключевых событий в структуре реальности – это переход от самоорганизации к появлению сознания. Это позволило не только осуществлять рефлексию объектов в структуре реальности, но и поспособствовало возможности приближения человека к постижению универсальных закономерностей Вселенной.

Антропологический характер восприятия реальности отчетливо прослеживается в структуре органического мировоззрения, выражается во взаимно целесообразном соотношении целого с проективным характером человеческой деятельности. Антропный принцип провозглашает постоянство и неизменяемость первичных установок, обуславливающих существование мира в таком виде, в каком мы его способны воспринимать. Если мы сравним две ипостаси антропного принципа («сильный» и «слабый»), то заметим, что именно его «сильный» вариант сообразен органическому мировоззрению. Именно в нем Вселенная представляется в качестве синергичной целостности, где наблюдатель – ее непрменный атрибут, основа ее онтологического статуса.

Изменение первичных установок, обуславливающих существование нашей Вселенной, представляется допустимым лишь в рассмотрении реальности через призму идеи, провозглашающей возможность существования множественности миров. Осмысление первичных установок Вселенной, дающее шанс познать закономерности ее бытия, является одним из краеугольных камней научной картины мира на современном этапе. Именно поэтому глобальный эволюционизм, рассматривающий единство процессов развития в качестве универсальной закономерности, которая

выступает базовой основой существования Вселенной, является одной из актуальных парадигм в структуре современной науки.

Таким образом, мы видим, что органическое мировоззрение оказывается актуальным, его теоретико-методологическое содержание связано с самыми разнообразными концепциями. Возможно, его универсальность кроется в его синергичной сущности, соотносимой с тенденциями усиления междисциплинарности в науке и философии. И если русский космизм – это «органицизм 2.0», то глобальный эволюционизм не связан с ним напрямую. Однако очевидно сходство их содержания, что наталкивает на мысль об универсальности органического мировоззрения в методологическом плане.

Список литературы

1. Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. М.: Наука, 1973. 265 с.
2. Воскобойников А.Э. Системные исследования: базовые понятия, принципы и методология [Электронный ресурс] // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2013. № 6 (ноябрь-декабрь). URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/6/Voskoboinikov_Systems-Research/ (дата обращения: 12.02.2024)
3. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
4. Циолковский К. Э. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 478 с.
5. Чечнева М.И. Философия русского космизма // Инновационная наука. 2019. № 5. С. 130–133.
6. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. 271 с.
7. Маслобоева О.Д. Органическая теория – основание философско-антропологического проекта русского космизма // Булгаковские чтения. 2018. № 12. С. 30–38.
8. Кухар В.В. Структура социального организма в обществе // Культура народов Причерноморья. 2011. Т. 2. № 196. С. 150–153.
9. Цветков В.Я., Козлов А.В. Синергетика субсидиарных систем // ИТНОУ: информационные технологии в науке, образовании и управлении. 2019. № 1 (11). С. 77–85.
10. Меньчиков Г.П., Шарифуллин Б.З. Глобальный эволюционизм и гетерархическое мышление // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 2. С. 8–13.

УДК 159.9.07

Элла Константиновна Вежлева,
преподаватель Государственного бюджетного
профессионального образовательного учреждения
«Орский колледж искусств»,
Орск, Россия
ehllavezhleva@yandex.ru
ORCID: 0009-0001-6749-5023

СЛИЯНИЕ С КОСМОСОМ В МУЗЫКОТЕРАПИИ КАК ПОИСК ИСЦЕЛЕНИЯ

Музыкотерапия может служить методом достижения индивидом космического блаженства. Транс, в который вводит музыкальное произведение, является исцеляющей практикой наряду с медицинской и психотерапевтической. В ситуации информационной перегруженности, стресса и желания отстраниться от травмирующей реальности музыкотерапия предлагается как невербальная saniрующая методика. Краткий обзор этой практики позволяет показать различные тактики и стратегии музыкотерапии, использовавшиеся разными специалистами.

Ключевые слова: *основные методы музыкотерапии, активная и пассивная музыкотерапия, слияние с Космосом, психотерапевт.*

Ella K. Vezhleva,
state budgetary
professional educational institution
«Orsk College of Arts», teacher
Orsk, Russia
ehllavezhleva@yandex.ru
ORCID: 0009-0001-6749-5023

MERGING WITH THE COSMOS IN MUSIC THERAPY AS A CURE PRACTICE

Music therapy can be used as a method for an individual to achieve cosmic bliss. The trance into which a piece of music introduces is a cure practice as well as medical and psychotherapeutic. In a situation of information overload, stress and a desire to distance oneself from the traumatic reality,

music therapy considered as a non-verbal sanitizing technique. A brief overview of this practice allows us to show the various tactics and strategies of music therapy used by different specialists.

Keywords: *basic methods of music therapy, active and passive music therapy, merging with the Cosmos, psychotherapist.*

В современном мире, полном конфликтов, у людей существует огромная потребность в психотерапии. Если вербальная терапия доступна немногим в силу экономического положения, то невербальная терапия и, как ее разновидность, музыкотерапия, может быть использована очень широко. Этот вид терапии видится и более щадящей формой помощи и самопомощи, которые позволяют обойти сопротивление клиента и быстрее достичь гармонизации эмоционального фона. Стремление к вытеснению негативной информации существует у многих людей. В России самым «доступным» методом «анестезии» от травмы и стресса остается употребление алкоголя, что истощает здоровье нации. Даже если рассматривать музыку как определенную «замещающую» реальность, в которую мы перемещаем пациента для ощущения слияния с космосом, положительный эффект всегда очевиден.

В СССР музыкальному воспитанию отводилась большая роль: огромное количество детей посещали музыкальные школы, участвовали в художественной самодеятельности общеобразовательных школ, пели в хоре, участвовали в смотрах. В кинотеатрах перед сеансами фильмов играли вокально-инструментальные оркестры, а в выходные дни в парках и скверах городов устраивались дискотеки. Живая музыка придавала этим мероприятиям эффект вовлеченности в праздник, вселяла чувство общности, развивала эстетический вкус и способность культурно общаться с противоположным полом. Посещение дискотек считалось частью ритуала взросления. В современном пространстве России музыке отводится менее значительное место.

Выбор слушаемой музыки говорит об общей культуре человека, свидетельствует о его образованности, зачастую настроении и вкусе. «Какую музыку вы любите?» – этот вопрос задают на собеседовании при приеме на работу, по музыкальным предпочтениям отбирают «своих», а способность к «игре в бисер», то есть хранить и преумножать духовные ценности, накопленные человечеством, формируют элиту в классическом смысле слова. Философы и медики также отмечали целительные свойства музыки. Она использовалась как вспомогательный метод, который способствует укреплению духа и повышению настроения больного человека. «Французский врач Роше (XVIII–XIX) описал, как музыкой ослабляют

ярость волков, созывают пчел игрой на цимбалах, звуками гитары очаровывают лебедей. Музыка может выразить жалобы, крики страдания и радости, угрозы, стоны. Ее язык энергичнее самой речи. Большое значение музыки в системе лечения психически больных придавали выдающиеся отечественные психиатры С.С. Корсаков, С.И. Консторум, Г.П. Шипулин и др.» [1, с. 97]. Еще в древности была подмечено saniрующее влияние музыки на общее состояние и настроение человека.

В конце XX в. наступил этап экспериментально-физиологических исследований. Исследования показали, что музыка влияет на частоту сердечных сокращений, дыхания, уровень артериального давления, музыка действует на подкорковые структуры мозга, оказывая активирующие влияния на кору головного мозга. Она помогает в борьбе со стрессами, телесными и физическими недугами. Человек в возрасте акме (25–40 лет) стремится к активному приобщению к искусству, что способствует его самореализации [2].

Согласно изопринципу музыкотерапии Альтшуллера, музыка способствует установлению словесного контакта при шизофренических расстройствах [1, с. 98]. Интересно, что композитор Гектор Берлиоз, страдавший тяжелой формой психопатии, согласно патографии А. Шувалова, покинул медицину и поступил в консерваторию. В своей «Фантастической симфонии», программном произведении романтизма, он «описывает» сон с возлюбленной англичанина, который выпил большую дозу опиума». Через лейттему возлюбленной, которая претерпевает изменения, мы следим за переживаниями любовника. О saniрующей роли музыки, дающей композитору космические переживания, свидетельствуют следующие строки: «При звуках некоторых музыкальных произведений мне кажется, что душа моя расширяется; и испытывает неземное блаженство, которое не могут разрушить никакие мудрствования разума; привычка к анализу вызывает уже сама по себе восхищение; душевные переживания, растущие в прямом соотношении к силе и величию идей композитора, порождают вскоре странное волнение крови, пульс начинает биться сильнее, слезы, обыкновенно предвосхищающие прекращение пароксизма, чаще влекут за собой еще более сильный припадок» [3, с. 133]. Как видно из патографии, воздействие музыки настолько велико, что, несмотря на космический экстаз, вызываемый ее воздействием, приводит и к деструктивным последствиям, так как тело не в состоянии выдержать всего наплыва чувств. Тем не менее переживание своей собственной любовной истории породило шедевр симфонической программной музыки в виде «Фантастической симфонии».

Музыкотерапия в Санкт-Петербурге стала развиваться еще в начале XX в. (В.М. Бехтерева, В.Л. Леви, Н.Д. Булкина, И. Кочанова, Г.П. Шипу-

лина и др. [1, 4, 5]. В 1970-е гг. среди ленинградских музыкотерапевтов был известен Л.С. Брусиловский, который разработал целую систему музыкотерапии через транс, в который погружаются больные под музыку (1973) [1]. Он применял пассивные и активного типы музыкотерапии через прослушивание опуса без последующей дискуссии. С больными шизофренией в количестве 8 человек проводили 1–2 раза в неделю сеансы в течение 30–40 минут. Оживленная музыка как бы давала ощущение полета, освобождения, невесомости.

Для депрессивных больных применялся следующий репертуар из популярной классической музыки с оттенком меланхолии: К. Сен-Санс – «Лебедь», Ф. Шуберт – «Аве Мария», П.И. Чайковский – пьесы из «Детского альбома» и «Времен года», Ф. Шопен. Погружение в музыку заканчивалось дискуссией, которая стимулировала креативность, хорошее настроение больных. Для осуществления динамики смен настроения подбирались контрастные пьесы. Активная музыкотерапия предполагала вокал и хоровое пение, игру на музыкальных инструментах (ударные, фортепиано). Все это компенсировало чувство неполноценности, поднимало настроение и самооценку, увеличивало продолжительность активного внимания, воспитывало волевые качества.

Брусиловский пришел к выводу, что музыка смягчает бредовые переживания, оживляет эмоциональность, уменьшает аутизм. Известный московский психотерапевт М.Е. Бурно занимался музыкотерапией в отношении лиц, страдающих расстройством личности [5]. Он говорит о пользе групповых занятий, которые помогают почувствовать пользу музыки в самоисцелении и самораскрытии.

О важной роли самораскрытия в терапии писал И. Ялом. Он говорил: «Это одна из тех неперемных составляющих в психотерапии, на которые мы обращаем внимание только в ее отсутствие. Очень многое из того, что мы в терапии делаем – обеспечиваем безопасную обстановку, исследуем фантазии и сновидения – служит цели поощрять самораскрытие» [6, с. 141]. Особенно полезными были творческие музыкальные занятия для пациентов зрелого возраста. Бурно пишет, что сначала нужно подобрать произведения, помогающие выходить из тягостного настроения. Психастеникам и людям без музыкального слуха и интереса к искусству показано сочетать слушание музыки с просмотром картин живописцев, слайдов, созвучным музыкальным произведениям. Шизоидные психопаты склонны воспринимают музыку без всякого визуального ряда, во время подобной музыкальной терапии происходит «диалогический» процесс с регрессиями в прошлое. Для выздоравливающих пациентов можно подбирать и юмористические музыкальные произведения (на первых сеансах

подобная музыка отвергается, так как у подобных пациентов проблемы с чувством юмора).

Бурно предложил произведения, подходящие для лиц, страдающих расстройствами личности. Циклоидам давали слушать В.А. Моцарта, Ф. Мендельсона-Бартольди, М.И. Глинку, Дж. Россини, Дж. Пуччини, Н.А. Римского-Корсакова, И. Штрауса, Ф. Шуберта и др. Шизоидам с их тягой к математическим формулам и абстрацией – Г.Ф. Генделя, И.С. Баха, Глюка, Й. Гайдна, Ф. Листа, Э. Грига, Р. Вагнера и др. Психастеникам – А. Вивальди, М.И. Глинку, К. Сен-Санса. Эпилептоидам – М.П. Мусоргского, А.П. Бородина, цыганские романсы. Бурно предлагал слушание музыки сочетать с одновременным чтением вслух стихов, пытаюсь усилить музыкальное переживание поэтическим [5].

В.И. Петрушин в 1990-е гг. описал следующие психотерапевтические цели музыкотерапии: гармонизация больничной среды; развитие коммуникативных способностей больных; усиление воображения и фантазии; снижение психологического тонуса; развитие эмоциональной сферы и чувства товарищества и др. [7]. Петрушин говорил о значении личности музыкотерапевта, владении им игрой на музыкальных инструментах для развития подражательного эффекта, включения фактора групповой динамики. Он предлагал использовать музыкотерапию для лечения школьных неврозов. Петрушин, как и философы древности отмечал доминирующую роль лада. На втором месте по важности он располагал темп музыки. Автор привел примеры произведений классической музыки, выражающие определенное настроение в зависимости от лада и темпа, применяемые для музыкотерапии.

Музыкальное произведение требует, чтобы слушатель как бы «поднялся до его уровня». По мнению Петрушина, музыкотерапию можно сочетать с психоанализом, гештальттерапией, группами встреч и танцевальной терапией, медитацией. По мнению Петрушина, с психотерапевтической целью можно использовать и современную музыку [1, с. 101]. Дополнительно используют специальные дыхательные упражнения, ритмические движения и танцы, просмотр слайдов. Эффективно и глубокое расслабление под музыку в состоянии медитации. Таким методом он лечил психосоматические заболевания, неврозы, личностные конфликты. Снижение тревожности больше наблюдается при прослушивании печальной музыки. В то же время использование радостной музыки имеет обратный эффект.

Воздействие постромантической музыки, где отсутствует тональность и программность, мелодия позволяет раскатать установившийся гештальт мышления психически нездорового человека, тем самым привести его к изменению. Как и фотография, в которой зачастую присутствует

выхваченный фрагмент жизни без какого бы то ни было сосредоточения на предметах, современная, особенно додекафонная музыка, выстраивая космическую перспективу вне тональности, ведет человека за собой. «Фотография борется против единственной, исключительной, “монархической” точки зрения на мир, единственным определением которой служит то, что она есть местопребывание художника, – пишет исследователь – современной фотографии, – Как новое искусство, художественная фотография возрождает принцип многоцентрированной перспективы, отсылающей нас к дорациональному (то есть нелинейному и неоднозначному) восприятию мира» [8, с. 15].

С 1995 г. в Санкт-Петербурге периодически проводятся сеансы музыкотерапии Рушеля Блаво с целью повышения энергетического потенциала [9]. Р. Блаво предложил собственные принципы музыкотерапии, композиции, несущие специально спроектированную «музыкальную программу здоровья». Перед составлением лечебных музыкальных композиций терапевт сам проходит этап глубокого очищения (специальный режим питания, комплекс физических упражнений с контролем дыхания, часы уединения, практика молчания, занятия медитацией). Его методика устраняет гипертоническую болезнь, заболевания опорно-двигательного аппарата, неврозы, остеохондроз и др. Музыка же может применяться и в комплексе с аутотренингом, телесно ориентированной психотерапией.

В Санкт-Петербурге музыкотерапией занимался Владимир Элькин – врач, музыкант-импровизатор [10]. Он основывает свой принцип музыкотерапии на феномене синестезии (чаще «цветной слух»), присущей особенно чувствительным людям корреляция восприятия цвета и тональности музыки. Эта связь устанавливалась с помощью теста М. Люшера, который диагностировал состояние человека перед началом музыкотерапии. Прослушивание с закрытыми глазами музыки близкого психологического содержания сопровождается появлением зрительных образов. Которые помогают осознать и увидеть травмирующие вытесненные переживания. Если музыка подобрана удачно и созвучна психологическому, культурному и интеллектуальному уровню пациента, то возникает гармонизация – своеобразный катарсис. Среди исцеленных – дети и взрослые, страдающие заиканием, энурезом, депрессией, посттравматическим синдромом.

Методика С.В. Шушарджана [11] базируется на древнекитайском учении о пентатонике (пяти звуках), соответствующих, по представлению древних китайцев, основным стихиям мира, а соответственно и всему организму человека, определенным его органа. Воздействие того или иного звука на определенный орган производит санирующее действие, сопровождающееся постепенным улучшением его состояния в целом. Согласно Шушарджану, звуки действуют на селезенку, легкие, печень, сердце, поч-

ки. В 2010-х гг. занимались групповой музыкотерапией на базе Санкт-Петербургской городской психиатрической больницы св. Николая Чудотворца. Ее использовали в терапии больных простой и параноидной шизофренией, олигофренией в степени дебильности, находящимся на принудительном лечении. Достигался значительный положительный эффект в состоянии людей (повышение активности, самооценки, улучшение настроения, контакта, появление иронии и критики к болезни, ослабление симптоматики). Улучшение достигается у больных шизофренией с депрессиями легкой степени, органическим поражением головного мозга, сосудистыми деменциями.

Пассивная музыкотерапия, заключающаяся в прослушивании произведений классической музыки гармонизирует человека. Кроме того, нами предложен и успешно используется метод музыкальной ретротерапии, где главным является «погружение» пациентов (преимущественно подросткового и пожилого возраста) на фоне индивидуально подобранных музыкальных произведений в свое прошлое с помощью вопросов и легкого эриксоновского гипноза, причем в приятные/ресурсные воспоминания. Возврат к прошлому актуализирует прежнее самосознание, активизирует «ресурсные» состояния психики, подчас понимание своей ситуации и болезни. Музыка, ее прослушивание и сочинение помогает актуализовать бессознательное в творчестве, «создавая бытие внутри бытия», вовлекая слушателя в полифонию многих голосов, из которых однажды другой становится главным [11, с. 95].

Из всех перечисленных методов музыкотерапии для широкого применения в практике наиболее приемлемы методы Л.С. Брусиловского, В.М. Элькина, где музыка применяется в записи терапевтом, не имеющим музыкального образования. Сложнее использование музыкотерапии Р. Блаво, где требуется особый подбор музыкальных произведений, знание древнеиндийского учения об «энергетических центрах». То же самое можно сказать о методе С.В. Шушарджана, который базируется на работе с пентатоникой (древнекитайском учении о «пяти звуках»). Музыкальная импровизация Г.Г. Декер-Фойгта требует со стороны музыкотерапевта умение играть на музыкальных инструментах, что ограничивает возможности метода. Музыкотерапия является весьма эффективным и перспективным методом невербальной психотерапии.

Список литературы

1. Якупова, Г. А. Музыкотерапия как метод невербальной психотерапии / Г. А. Якупова // Психиатрия, психотерапия и клиническая психология. 2013. № 3(13). С. 97–104.

2. Акме : Альманах. Межвузовский сборник. Том Выпуск 2. Саратов: Юл, 2001. 134 с.
3. Безумные грани таланта: Энциклопедия патографий / Авт.-сост. А.В. Шувалов. М.: ООО «Изд-во АСТ», «Астрель», «ЛЮКС», 2004. С. 1212.
4. Брусиловский, Л.С. Музыка в системе восстановительного лечения психически больных. Автореф. дис. ... канд. мед. наук. Л., 1973.
5. Бурно М.Е. Терапия творческим самовыражением. М.: Медицина, 1989. С. 139–140.
6. Ялом И. Дар психотерапии. – М.: Эксмо, 2022. 320 с.
7. Петрушин, В.И. Музыкальная психотерапия. М., 1999. 172 с.
8. Шугайло И.В. Специфика фотографического образа // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2010. № 2(12). С. 122–126.
9. Блаво Р. Музыка здоровья. М.: Диля, 2002. 283 с.
10. Элькин В.М. Целительная магия музыки. Гармония цвета и звука в терапии болезней. СПб.: Респекс, 2000. 224 с.
11. Шушарджан С.В. Музыкотерапия и резервы человеческого организма. М.: «Антидор», 1998. 363 с.
12. Шугайло И.В., Вежлева Э.К. Грани бессознательного опыта как прелюдия творчества // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 2(12). С. 94–108.

УДК 130.3; 111.3; 111.85; 7.01; 78.

Галина Григорьевна Коломиец,
 доктор философских наук, профессор,
 профессор кафедры философии, культурологии и социологии,
 Оренбургский государственный университет
 Оренбург, Россия
 kolomietsgg@yandex.ru

Author ID: 17293927, ORCID: 0000-0003-1027-9095

ВРЕМЯ И СВЕРХВРЕМЕННОЕ ПО АКСИОМАМ ФИЛОСОФИИ Л.М. ЛОПАТИНА В КОНТЕКСТЕ СУБСТАНЦИАЛЬНОГО МУЗЫКАЛЬНОГО БЫТИЯ

Автор рассматривает вопросы субстанции, явления, временного и сверхвременного бытия, ссылаясь прежде всего на работы религиозного философа, метафизика и психолога Л.М. Лопатина, идущего от идеи всеединства В.С. Соловьева, персонализма Г.В. Лейбница, перекликающихся с идеей субстанциальных деятелей Н.О. Лосского, а также включая неко-

торое сравнение с представлением о сверхсубстанциальном божественном бытии, к которому причастно субстанциальное музыкальное бытие и музыка-искусство во взглядах А.Ф. Лосева.

Ключевые слова: *время, субстанция, явление, временное и сверхвременное, субстанциальное музыкальное бытие, интуиция, душевность и духовность, Л.М.Лопатин, АФ. Лосев.*

Galina G. Kolomiets,

Doctor of Philosophy, Professor,

Professor of the Department of Philosophy,

Cultural Studies and Sociology Orenburg State University

Orenburg, Russia

kolomietsgg@yandex.ru

Author ID: 17293927, ORCID: 0000-0003-1027-9095

TIME AND THE SUPERTEMPORAL ACCORDING TO THE AXIOMS OF L.M. LOPATIN'S PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF SUBSTANTIAL MUSICAL BEING

The author examines the issues of substance, phenomenon, temporal and supertemporal existence, referring primarily to the works of the religious philosopher, metaphysician and psychologist L.M. Lopatin, coming from the idea of the unity of V.S. Solovyov, G. Leibniz's personalism, echoing the idea of substantial figures N.O. Lossky, as well as including some comparison with the idea of supersubstantial divine being, which involves substantial musical being and music-art in the views of A.F. Losev.

Keywords: *time, substance, phenomenon, temporal and supertemporal, substantial musical being, music, intuition, spirituality and spirituality, L.M. Lopatin, A.F. Losev.*

Идея всеединства В.С. Соловьева повлияла на взгляды и Н.О. Лосского и Л.М. Лопатина, но каждый пошел своим путем. Лопатин по пути спиритуализма и психологии, где сознание определяет бытие, Лосский углубился в интуитивизм, различая процесс познания и само познаваемое. Лосский вместо термина «субстанция» использовал термин «субстанциальный деятель» как носитель творческой силы, производящей конкретно-идеальное бытие [5, с. 269]. Субстанциальные деятели Лосского осуществляют свою деятельность в пространстве и во времени, но они, как сотворенные Богом, сверхвременны и сверхпространственны. В рабо-

те «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» он писал: «Независящая от времени пространства координация есть не что иное, как связь сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом...» [5, с. 399].

В нашей книге «Ценность музыки: философский аспект» рассматривается «Самодостаточность музыки как субстанции» [2, с. 295], связываются трансцендентный и имманентный подходы. Абсолютной самостоятельностью обладает божественная сверхсубстанция, от которой зависят другие самостоятельные начала, в том числе и музыкальная субстанция. Такой взгляд согласуется с русскими религиозными философами: Л.М. Лопатиным, Н.О. Лосским А.Ф. Лосевым. Следует остановиться на некоторых моментах исследования, в частности, обращении к идее трансцендентного музыкального субстанционального бытия по Лосеву и имманентной аксиоматики с рассуждениями о времени, субстанции и явлении в нашем сознании Лопатина, которым Лосев был увлечен.

Когда мы говорим, что музыка есть субстанция, то предполагаем, что в музыкальных произведениях присутствует нечто сущностное, постоянное, неизменное, вневременной логос, в глубине которого «таится» число, предустановленная гармония и вместе с тем музыкальное произведение есть временное явление, существующее в нашем восприятии, психическом «приятии» его в себя. Здесь важен психологический фактор сознания. Обратимся к трудам Лопатина.

Лопатин писал: «Раз мы знаем явления, мы знаем, или, по крайней мере, можем знать, то, что в них является» [3, с. 176]. Для него было важно приложение этого принципа к нашей душе, душевной жизни, которая есть «множественность психических явлений, связанных между собой» [3, с. 176]. Лопатин придает значение явлению и сущности в жизни сознания. Он пишет: «Мы не только физической субстанции не воспринимаем прямо, – мы не воспринимаем прямо и физических явлений, а только предполагаем их. Картину физической природы мы имеем... в ее изображении в наших психических состояниях, мы воспринимаем не самые физические явления, а их психические знаки в наших ощущениях... В психических явлениях так же мало отражается сущность души, как и сущность материи» [3, с. 155].

Слово «сущность» может иметь или формальное, или реальное значение. В первом значении оно выражает общую логическую природу данного предмета или явления, совокупность его основных и постоянных свойств: волнообразное движение эфира составляет сущность света, второе значение понятия «сущности» сливается с понятием «субстанции явлений» и указывает предмет или вещь, которая переживает свои состояния и события как явления в ней. К примеру, эфир есть сущность, лежа-

щая в основе явления света. О временном существовании явления, его преходящем способе бытия Лопатин пишет так: «Каждое явление неизбежно предполагает процесс, звено или ряд звеньев которого оно составляет... явление есть то, что выражает текучую сторону действительности» [3, с. 178]. По Лосеву, музыка выражает текучую сущность мира. «*Явление и субстанция* (сущность) представляют соотносительные понятия, но все же эти понятия различные» [3, с. 178]. Ими обозначаются *две неразрывные стороны одной и той же действительности*, которые могут быть отделены одна от другой только в рассудочной абстракции, а не сами по себе, – но все-таки между ними нельзя утверждать тождества, такая противоположность замечается в их отношениях к определениям времени. Субстанция есть то, что пребывает, напротив, явления проносятся и меняются в каждое мгновение.

Согласно рассуждениям Лопатина, в тех случаях, когда явления представляются нам длящимися, они всегда слагаются из целого ряда более элементарных явлений, причем каждый новый член ряда наступает после исчезновения и через исчезновения предшествующего, чтобы немедленно уступить место последующему члену. Для движения даже на небольшие расстояния нужно пройти действительно бесконечное множество точек – истина, которую так хорошо понимали еще древние элейские философы Парменид, Зенон, Мелисс. Это значит, что всякое длящееся явление представляет собою серию мгновенных явлений. Речь идет об особой природе движения, когда одно только было, но его уже нет, а другое есть сейчас, но это мгновение бесконечно малой величины, поскольку и его уже нет. Рассмотренное свойство можно назвать непрерывною исчезаемостью явлений. Оно зависит от того, что каждое явление или каждый ряд явлений протекает во времени.

Музыка – искусство времени, утверждали космологи и философы с древности и до наших дней. Лосев, размышляя о музыкальном искусстве, отмечал, что музыкальное время – это не просто движение, длительность, текучесть, оно есть выражение подлинной онтологической духовной сущности, выражение душевной жизни. Прожитое музыкальное время таит в себе бесчисленные синтезы и пространственно-временные объединения: «*В музыкальном произведении нет прошлого, есть только настоящее и его жизнь...* всякое музыкальное произведение пока оно живет и слышится, есть сплошное настоящее, преисполненное всяческих изменений и процессов» [4, с. 239]. В этой связи Лосев выделял субстанциальное бытие музыки, причастной божественной сверхсубстанции.

Музыкальное субстанциональное бытие как неустанное движение царит в мировом космическом пространстве, поскольку присутствует принцип абсолютный мировой гармонии, идея сверхсубстанциального бы-

тия. Время в диалектике Лосева предполагает свою антитезу – вневременного, недлящегося. По Лосеву, время предполагает нечто недлящееся, сверхвременное. Время же есть протекание, становление смысла, время – смысловое *становление числа*.

Лосев выделяет музыку как искусство времени, «в глубине которого (времени) таится идеально-неподвижная фигурность числа и которое снаружи зацветает качествами овеществленного движения» [4, с. 331].

По словам Лопатина, загадочная природа времени издавна обращала на себя внимание философов: с одной стороны, оно представляется как некоторая безграничная мощь, которая господствует над всем существующим, имеющим начало и конец; с другой стороны, понятие о времени изумляло мысли в отрицании своего содержания: прошлого уже нет, будущего еще нет – две составные части времени – прошлое и будущее – не обладают реальным бытием, остается только нераздельное настоящее мгновение. Но настоящий момент тут же исчезает, как только появляется, то есть немедленно переходит в прошлое, нереальное; настоящее неразрывно исчезает в прошлом, в нем же исчезает и будущее, став настоящим. Эта текучесть, процессуальность, движение, постоянное становление, оттошение и составляют жизнь музыки как музыки сфер (античность), гармонии мира (Новое время, Кеплер), так и музыки-искусства, в глубинном основании которого вечное субстанциональное бытие.

Если у моментов времени отнять это свойство следовать друг за другом, и предположить, что они даны все сразу, одинаково обладая реальностью, то времени для нас как бы не будет, мы получим ряд неподвижно сосуществующих моментов. «Время есть лишь созданная нашею мыслью схема той неудержимой текучести явлений, которая только и делает их явлениями», – утверждает Лопатин. Коренное свойство явлений состоит в непрерывном исчезновении всего, что в нем дано, субстанциональное бытие характеризуется, напротив, постоянством своего пребывания. Небезынтересно вспомнить в связи с этим рождение творческого процесса в сознании Моцарта [2, с. 300], когда он как бы из субстанционального музыкального бытия схватывал сразу музыкальную идею целиком и держал ее в голове как целое, сразу всю, а потом переписывал на нотную бумагу, считая, что эта работа нотной записи или письменного музыкального развертывания того, что есть в сознании, скорее механическая. Явления никогда не бывают одними и теми же, каждый новый момент их развития приносит новое, и наоборот, все, что можно понять как субстанцию, всегда остается одним и тем же. Итак, внутреннее единство субстанционального бытия в многообразии переживаемых им применений – без этого немислимы никакие явления. Всякая действительность, которую мы познаем, все данное в нас и вне нас воспринимается и понимается нами только в

форме какого-нибудь процесса. В самом деле, пишет Лопатин, процесс тогда лишь мыслим и понятен для нас, когда мы представляем себе, что предшествующие явления не просто исчезают, а переходят в последующие и сливаются с ними, то есть когда мы думаем, что содержание предыдущего не пропадет целиком в бездне ничтожества, а что-то в нем переносится в последующее, только изменив свою форму. Это что-то и есть субстанциональное в вещах, подлежащее их применений [3, с. 181].

Сравним эти высказывания с рассуждениями Лосева о «единстве бытия и небытия в музыке» [4, с. 251]. Что значит, пишет Лосев, что в музыке каждый отдельный момент и есть и не есть, он и не он, текучее самоотречение? Это значит, что «в музыке бытие и небытие слиты и вдвинуты одно в другое». Это «срощенное единство живет и стремится».

Музыкальное произведение не есть чистая субъективность, оно есть и нечто в себе определенное – лик, форма, эйдос, то есть выступившее как факт, нечто «соотнесенное, отъединенное от общемузыкального бытия. Лик музыкального произведения дан каким-то образом пространственно-временному сознанию, как-то дан знанию в понятиях, с его субъект-объектной границей... Субъект музыкального суждения есть вечно изменчивое срощение бытия и небытия, данное как жизнь, т.е. как чистое самоотречение неоднократно текущего времени» [4, с. 252]. Иначе говоря, мы можем сказать и так: музыкальная форма, выделенная из вечного субстанционального бытия в инобытие, в своем цельном конкретном лике живой музыкальной ткани, текучей и меняющейся, содержит неизменную субстанциональную сущность.

Субстанция остается одной и той же, тогда как ее явление, действие, состояние, каждое мгновение становятся другими, – это означает, что она имеет бытие *сверхвременное*: по крайней мере, по сравнению с текущим существованием явления.

Явления всецело подлежат закону времени – закону непрерывного исчезновения настоящего в прошлом. Характеристика всего субстанционального в том, что оно возвышается над ним. Отсюда понятия *сверхвременности*, другое отношение к закону времени. Однако сверхвременное не значит вневременное или безвременное, которым обозначают абсолютную непричастность временным отношениям, что противоречит принципу соотносительности: «Субстанция дана не вне своих явлений, а в них, как пребывающий источник реализуемой в них энергии». Между тем явления непрестанно протекают и меняются, следовательно, и субстанция не чужда отношениям временной последовательности. То, что во времени является как содержимое исчезновения достигнутого момента, для субстанции осуществляется как ее положительная длительность, или как ее действительное сохранение в смене разнообразных состояний. Только таким об-

разом время становится формой реального процесса, а не оказывается отрицательной силой, поглощающей всякую действительность. Иными словами, реальное значение времени коренится в бытии сверхвременном.

По Лопатину, «время есть необходимая форма деятельности каждой *конечной* субстанции и взаимодействия таких субстанций между собой» [3, с. 183]. Из этого определения вытекает, что субстанциональные единицы бытия, будучи основой временного процесса, логически предшествуют ему и не могут подпадать под его законы. Доказательством сверхвременности является то, что мы можем понять уничтожение того в вещах, что принадлежит категории явлений, но уничтожение субстанционального (сущностного) в них нам кажется абсурдным. Субстанциональность (сущность) и сверхвременность неразделимы, иначе обнаруживается противоречие: субстанция выше времени, она возвышается над переходом из реального настоящего в нереальное прошлое. Между тем уничтожение субстанции есть именно реализация такого перехода.

Все вышеизложенное в теории Лопатина, которую поддерживал Лосев, объясняет соотносительность явления и сущности музыки. Музыка как временное искусство (явление в конкретных музыкальных произведениях) и музыки как сущности, субстанции, имеющей сверхвременное идеальное бытие (число, по Лосеву).

Итак, с одной стороны, музыка – временное в явлениях, с другой, музыка – сверхвременное по сущности (как субстанция). Соотносительность двух сторон музыки (явление и субстанция) можно представить так: во времени как земная реальность, сверх времени как божественная сущность. Субстанция равносильна понятию сущности. Мы говорим о субстанции там, где имеем свойства, действия, явления состояния. Субстанция независимая и бесконечная есть субстанция совсем особого рода и целесообразнее ее называть во избежание недоразумений бытием сверхсубстанциальным [3, с. 322].

И все же термин *субстанция* Лопатин употребляет для обозначения реального *подлежащего* свойств, действий и состояний. Субстанция и явление как бы ни были соотносительны – это все же разные понятия. «В свете понятия субстанции получают смысл и обоснование внутреннее единство нашей психической жизни при многообразии ее содержания, пребывающая ее устойчивость при неудержимой текучести, (то в современной картине мира: т.зр. на Вселенную), захват сознанием в одну целостную картину прошлого и будущего рядом с настоящим, наконец, проживающий все изгибы психического бытия творческий и деятельный характер нашего духа. А ведь все это наиболее существенные черты душевной жизни. Абстрактное понятие чистого явления, оторванное от всех

предположений, о какой бы то ни было субстанциональной силе, не может выставляться вперед» [3, с. 325].

Аксиома субстанциональности подразумевает аксиому причинности, аксиому тождества. Аксиому внешнего мира признают все, но как различные взгляды на этот мир. Толкование внешнего мира или веры в свободу нашей воли может быть разнообразным, но сам внешний мир или вера в наши способности – неизбежное достояние каждого.

Обращаясь к времени и сверхвременному в контексте субстанциональности музыкального бытия, стоит заметить, что ученые спорили о начале музыки: то ли это вселенский Ритм и Гармония, причастные божественному первоначальному, то ли любовь, или магия, мифология, обряды и др. Значит, есть основания для рассуждений о философско-антропологическом статусе музыкального субстанционального бытия, обращенного к человеку, к его эстетическому переживанию [1].

Понятие субстанции у Лопатина имеет психологическое основание. В работе «Спиритуализм как монистическая система философии» [3, с. 356–385] он пишет: Наша мысль должна отправляться от чего-нибудь данного, от непосредственного или интуитивного сознаваемого и переживаемого. Человеческая интуиция имеет дело с данными двоякого рода: 1) она обращена на внутренние переживания человеческого духа, то есть на нашу субъективную психическую жизнь во всем ее разнообразии, 2) пользуясь некоторой областью наших психических переживаний, мы составляем из них образы внешних материальных вещей и процессов [3, с. 356].

Высшая мистическая интуиция, бесспорно, есть душевное состояние тех, которые испытывают в ней непосредственную наличность бесконечного духовного божества в глубинах своего индивидуального духа. При этом Лопатин указывает на Лейбница: мысль об универсальной, всепроникающей духовности бытия предстала в учении Лейбница, миропонимание нашло выражение в форме монадологии. Признаки, без которых не мыслима внутренняя жизнь духа: единство духа, его самого определяющая активность, творческий характер протекающих в нем процессов, телеологизм его самодеятельности, то есть ее направленность на какие-нибудь цели.

В основе идеи о духе, по Лопатину, лежит *интуиция*. Признаки духа мы узнаем на своем внутреннем опыте: перенося эти свойства на духовные существа вне нас, мы совершаем умозаключения по аналогии. В духовных существах выражается обобщенный минимум нашей интуиции.

Если мир духовен в своей внутренней сути, тогда духовна и его реальная основа, рассуждает Лопатин, то есть ее отношение к миру может быть мыслимо сообразно общим *признакам всего духовного*. Оно должно

быть понято как *единая, свободная, творческая сила*, которая осуществляет верховные *цели* через связную совокупность конечных форм бытия. Эти цели должны представлять гармоническое единство, отражать конкретный идеал творения. Этот идеал стоит над миром и властно влечет к себе, он содержит абсолютную норму и окончательное мерило всех наших действий. И эта норма есть голос нашего внутреннего существа, как и высший смысл космического развития. Ведь одна и та же всеединая сила осуществляется в жизни всего мира и составляет внутренний корень нашей индивидуальной духовности. Поэтому свободный нравственный идеал человека и абсолютная норма творения совпадают между собой.

Понятие явления и субстанции связано с индивидуальным сознанием, психикой: мы никогда не воспринимаем явления как таковые, содержанием нашего непосредственного восприятия всегда оказывается наше собственное субстанциональное единство как сознающих.

«Сознание реальности времени есть самое очевидное, самое точное, самое бесспорное доказательство сверх временной природы нашего Я, — пишет Лопатин, — время не может быть создано и понято тем, что само временно. Для сознания времени нужно, чтобы во временном процессе стояло нечто такое, что им не поглощается и в нем не исчезает... Если так можно выразиться, *сознание времени есть субстанциональная функция души*» [3, с. 194]. Согласно религиозной точке зрения, душа вечна, она и создает условие для способности ощущать время. «Мы никогда не сознаем и не можем сознавать одних явлений; постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта всегда оказывается субстанциональное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях» [3, с. 190]. Субстанциональный элемент присутствует даже в самых простых фактах сознания: всякое ощущение представляет из себя *акт синтеза*, объединяющий в себе настоящее с прошлым.

Каждый такой синтезирующий акт обладает действительным внутренним единством и лишь в этом качестве *одного акта* связывает прошлое с настоящим, относясь к ним как к вещам, одинаково для него реальным. Акт синтеза не должен подчиняться основному закону времени, в нем что-то должно возвышаться над непрерывностью временного прохождения и сохранять реальное *тождество в различные моменты*. А это значит, что в актах психического синтеза последовательных моментов прямо и непосредственно выражается субстанциональная сила душевной жизни. В операциях души отдельные стадии не только проходят, но сливаются и объединяются с последующими. Психологический синтез выражает сверхвременные отношения только потому, что в нем реализуется пребывающее единство нашего Я. Такое единство синтеза — основной и бесспорный факт нашего душевного существования. Мы никогда не вос-

принимаем бесконечно малых звеньев психического ряда (до предположения о них мы доходим окольными соображениями), во внутреннем опыте нам всегда бывают даны процессы в их целом, в их длительности и завершенности.

В «Вопросе о реальном единстве сознания» Лопатин указывает на «...азбучную истину психологии: каждое душевное явление развивается на фоне других и в связи с ними... каждый душевный факт представляет из себя целый процесс, который усваивается нашим сознанием только через постепенное прохождение его моментов» [3, с. 211]. Из этих простых соображений получается очень важный вывод: наша душа не есть только явление, и наша психическая жизнь не состоит из одних явлений. Кроме явлений в ней присутствует что-то другое. В душевном процессе рядом с неудержимо проносящимися в нас психическими состояниями всегда бывает дано нечто такое, что в них сохраняется, при смене их остается и их в себе объединяет. Это нечто – мы сами, его мы называем *собою*. Как всякое внешнее явление (например движение) возможно лишь потому, что испытывающее его тело сохраняется в смене стадий его развития, через это связывает их между собою и сливает их в звенья одного непрерывного процесса, так и всякое внутреннее явление представляется мыслимым лишь под тем условием, что наше Я, или сознающая в нас сила, не исчезает вместе с протекающими моментами, а сохраняется и через это внутренне смещает все его моменты в своем пребывающем единстве [3, с. 213]. Ввиду этого можно сказать, что психический синтез есть восприятие нашим Я своего собственного внутреннего единства и тождества в разнообразии испытываемых им сменяющихся состояний.

Прямой предмет этого синтеза вовсе не *явление*, взятое отвлеченно от существа, которое его переживает, а само существо, поскольку оно возвышается над временем и поскольку в нем внутренне сохраняется всякое приобретенное им новое определение бытия. Только так понятен психический синтез: ведь прошлых состояний мы никогда не воспринимаем, мы не чувствуем прежней боли, раз она прошла, но мы непосредственно знаем *себя* как чувствовавших боль и наблюдавших данные события. Мы никогда не воспринимаем явлений как таковых; содержанием нашего непосредственного восприятия всегда оказывается наше собственное субстанциональное единство как сознающих – вот одна из важнейших истин психологической науки, по утверждению Лопатина. Феноменальное и субстанциональное, явление и сущность, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни.

Явление и субстанция различаются между собой только условно, то есть в нашем рассудке, но в своей действительности они совершенно неразделимы, нет явлений вне субстанции и, наоборот – таков имма-

нентный принцип соотносительности субстанции и явления у Лопатина. Казалось бы, мы вступили в противоречие, приводя Лопатинскую теорию о субстанции. Согласно Лопатину, субстанция имманентна, так как не отрывается от нашего сознания. Значит, наше индивидуальное сознание само есть субстанция, субстанциональное единство. Однако наше понимание субстанциального музыкального бытия заключается в дихотомии имманентного и трансцендентного, следуя иррационализму и диалектике Лосева.

Список литературы

1. Коломиец Г.Г. Философско-антропологический статус музыки: аксиологический аспект // Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. 2006. № 5. С. 73–94.
2. Коломиец Г.Г. Ценность музыки: философский аспект. Монография. Оренбург: ИПК ОГУ, 2006. 579 с.
3. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. 560 с.
4. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С.195–392.
5. Лосский Н.О. Бог и мировое зло / Сост. А.П. Поляков, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. М.: Республика, 1994. 432с.

УДК 141.2

Сергей Владимирович Корнилов,
доктор филос. наук, профессор
института образования и гуманитарных наук,
Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград, Россия
korns2009@rambler.ru
Author ID: 100174, ORCID: 0000-0003-3239-1002

ФИЛОСОФСКАЯ МАТРИЦА РУССКОГО КОСМИЗМА

В статье рассматривается философская матрица русского космизма. Демонстрируется концептуальное единство ее различных сторон: представлений о регуляции природы, проективного мышления, супраморализма. Делается вывод о том, что философская матрица русского космизма имеет прогностическое значение и стимулирует дальнейшее развитие философской и научной мысли.

Ключевые слова: русский космизм, ноосфера, соборность, философия общего дела, Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, супраморализм.

Sergey V. Kornilov,
 Doctor of Philosophy,
 Professor at the Institute of Education and Humanities,
 I. Kant Baltic Federal University,
 Kaliningrad, Russia
 korns2009@rambler.ru
 Author ID: 100174, ORCID: 0000-0003-3239-1002

THE PHILOSOPHICAL MATRIX OF RUSSIAN COSMISM

The article examines the philosophical matrix of Russian cosmism. The conceptual unity of its various sides is demonstrated: ideas about the regulation of nature, projective thinking, and supramoralism. The conclusion is made that the philosophical matrix of Russian cosmism has a prognostic value and stimulate the further development of philosophical and scientific thought.

Keywords: *Russian cosmism, noosphere, conciliarity, philosophy of common cause, N.F. Fedorov, V.I. Vernadsky, supramoralism.*

Русский космизм – мировоззрение новой, космической эпохи, в которую вступило человечество. Его появление связано с открытием вектора совершенствования человека разумного, который, явившись продуктом биологической эволюции, способен на определенном этапе выступить фактором планетарных изменений. Концептуальной основой развития самобытного направления теоретической мысли стал проект «общего дела», принадлежащий Н.Ф. Федорову, поэтому задача проанализировать философскую матрицу русского космизма, необходимо предполагает обращение к его идеям.

Учение, созданное мыслителем, отличается прежде всего масштабностью, проект Федорова – о главном. Вместе с тем матрица русского космизма многослойна, она включает в себя: во-первых, определенную трактовку бытийных структур, во-вторых, новые теоретико-познавательные установки, в-третьих, четкие аксиологические координаты. Рассмотрим их последовательно.

В истории человеческой мысли вопрос о том, «что существует», несомненно, является одним из ключевых. В новоевропейской культуре произошло становление опытной науки. Огромное значение для понимания природы мироздания в то время имело появление гелиоцентрической

системы, разработанной Коперником. Значительный вклад в формирование новой системы представлений внесли труды Декарта, Кеплера, Тихо де Браге, Галилея, Гюйгенса и др. ученых. Благодаря «Математическим началам натуральной философии» (1686) И. Ньютона возникла первая научная картина мира. В основу научного объяснения природы была положена классическая механика. Предполагалось, что она сможет дать объяснение любому явлению. Однако во второй половине XIX в. появились первые теории, которые выходили за границы принятых представлений. На рубеже XIX–XX вв. механическая картина мира потерпела окончательное крушение.

В последней трети XX в. наука вступила в новую фазу своего развития, которая продолжается и сегодня – в результате глобальной научной революции возникла постнеклассическая наука. Ее общей теоретической базой стал глобальный эволюционизм как синтез системного и эволюционного подходов. «Все изменения, – так определяет Н.Н. Моисеев сущность современного научного понимания реальности, – весь “универсальный эволюционизм” Универсума – происходят за счет сил (причин), принадлежащих Универсуму, т. е. за счет сил внутреннего взаимодействия элементов системы Универсума. Вот почему мы вправе весь процесс эволюции системы назвать процессом ее самоорганизации. Универсум никогда не находится в равновесии – он все время меняется» [1, с. 62]. Современная наука не нуждается в допущении каких-либо внешних, потусторонних причин движения. Сам разум она рассматривает как внутрисистемный фактор развития, продукт эволюции Универсума. Такова сегодня суть научной концепции бытия.

Несомненно, выдающиеся научные открытия XX–XXI вв. внесли огромный вклад в понимание окружающего мира. Вместе с тем следует учитывать, что наряду с научной картиной мира существует и развивается философское представление о реальности. Их ключевое различие заключается в том, что философская картина мира, в отличие от научной, строится на основе осмысления включенности человека в бытие. Именно поэтому научное понимание предметности, взятое в его обособленности, не может решить всех мировоззренческих проблем – без философии целостное постижение действительности невозможно.

Федоровский проект открывает новые горизонты реальности. Мыслитель разработал самобытное учение о родстве. Стремясь последовательно изложить его, он так формулирует центральную проблему, вынося ее в название своей основной работы: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Обращаясь от «не-

ученых» к «ученым», Федоров подчеркивает, что выражает позицию основной массы людей, живущих естественной жизнью, в противоположность городскому сословию и прежде всего ученым. Отделение мысли от дела привело к тому, что знание стали рассматривать в качестве цели, породив идеологию – культ идей. Однако ученая специальность имеет только временное значение и ее представители должны образовать комиссию для того, чтобы знания поставить на службу общему делу – преодолению небратского, неродственного состояния.

Под последним философ понимает все юридические и экономические отношения, существующую сословность и международную рознь. Выделение ученых в особое сословие превратило их в равнодушных наблюдателей, лишь констатирующих разобщенность людей, но без всякого стремления устранить зло. Ум, отделенный от воли, превратился в разум бесчувственный. С ним появляется неродственность: забвение отцов и распадение сынов. Однако незамутненный, хотя и не обремененный специальным знанием взгляд простого человека видит мир глубже, правдивее, так как схватывает главное – то, что, во-первых, человек смертен и, во-вторых, является сыном. Вот два важных родовых качества каждого из нас. Поэтому Федоров предпочитал нейтральному слову «человек» емкое «сын человеческий».

Отмечая новаторский характер мышления философа, уместно вместе с тем поставить вопрос, не было ли в истории общественной мысли каких-либо идейных предпосылок развиваемого им подхода? Действительно, они обнаруживаются прежде всего в концепции соборности, разработанной А.С. Хомяковым. Соборность есть духовная связь, которая объединяет людей в любви и истине [2, с. 23]. Человеческий Универсум – не совокупность атомов и пустоты, он полон жизни, чувств и стремлений. Но если Хомяков подошел к пониманию духовного единства человечества, то для чего необходимо это объединение, чему служит эта соборность, каким способом она достигается, оказалось не проясненным. За решение данной задачи и берется Федоров.

Ключ к разгадке он увидел в христианстве. В последнем на смену единому Богу Ветхого Завета приходит понимание божества как единого в трех лицах, трех ипостасях. Бог-Отец предвечно рождает Сына. Но тот не вытесняет Отца, а представляет собой его истинный образ. В триединстве реализуется нераздельная и одновременно неслиянная общность отдельных божественных личностей. Троица, с точки зрения Федорова, – это пример, которому должны следовать сыны человеческие, чтобы обрести родственность. При этом третью божественную ипостась – Святой Дух – следует понимать как божественную дочь. В противном случае сама сущность христианства, полагает мыслитель, превратится в безжизненную,

монастырскую идею: откровение о Святом Духе демонстрирует, что мужчина и женщина – состояния временные, тогда как сын и дочь – категории вечные. Получается, что «в учении о Сыне Божиим заключается долг сыновний, в учении о Духе Святом – долг дочери человеческой, долг общий к родителям, как к одному родителю; тут такое же отношение, как Сына и Духа к единому Отцу» [3, т. I, с. 100].

Особый символический смысл в глазах Федорова имеет фигура Иисуса Христа. Он явился как воскреситель, и в этом его всемирное значение. Но если спасение Христа было трансцендентным, то общее дело всех людей состоит в том, чтобы превратить его в воскрешение имманентное. Нельзя удовлетворяться одним мысленным воскрешением, как это происходит в обрядовом христианстве, литургия должна выйти из храма, сделаться универсальной. Она видится мыслителю как символическое обозначение общего дела. «Объединение народов произойдет, – предсказывает мыслитель, – в общем деле, в литургии, приготавливающей общую трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” – свет, теплота – будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» [3, т. I, с. 265].

Таким образом, задача регуляции природы включает два вопроса: продовольственный и санитарный. Вопрос о воскрешении есть одновременно вопрос о ликвидации голода. Познавая себя и мир, человек должен научиться производить достаточно, чтобы обеспечить и себя, и воскрешенных предков. Для этого ему потребуется овладеть и атмосферными явлениями, превратить метеорологию в метеургию, то есть перейти от изучения погоды к управлению ею. С энтузиазмом приветствовал Федоров первые опыты по искусственному вызыванию дождя, осуществленные американскими и русскими учеными. Мыслитель ставит вопрос о поиске новых источников энергии, «вентиляции и арригации» Земного шара, более того, допускает возможность управления самим его движением. Тогда из одной из планет Солнечной системы он превратится в естественный космический корабль и позволит освоить человечеству небесные пространства.

Вторым пунктом глобальной регуляции природы является вопрос санитарный. Он мыслится как *«восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождения от болезней не только хронических и эпидемических, но и наследственных, органических пороков»* [3, т. II, с. 311]. По сути, это есть распространение управления

природными процессами на человеческий организм, поскольку без преобразования последнего бессмертие принципиально недостижимо. Людям важно научиться воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, покончив с природным пожиранием, являющимся причиной саморазрушения организма. Процесс восстановления будет заключаться в овладении механизмом превращения элементарных, космических веществ в минеральные, затем растительные и, наконец, животные ткани. Необыкновенно изменятся поэтому его органы, он сможет изменять их по своему разумению, приобретая аэро- и эфиронавтические свойства, позволяющие свободно перемещаться в пространстве и менять среду обитания. «Регуляция природы у Федорова, – отмечает С.Г. Семёнова, – определяет себя как принципиально новая ступень эволюции, как сознательно-волевое преобразовательное действие, выполняемое “существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела”» [4, с. 36].

Философская матрица русского космизма содержит также новые гносеологические установки. Мыслителю удастся преодолеть узкие рамки эмпиризма и рационализма – традиционную альтернативу в гносеологии. Он развертывает принципиальную критику критицизма, который его адепты пытались представить венцом развития европейского мышления. Проект Федорова открывает выход из гносеологического тупика. «Идея, – формулирует он главное теоретико-познавательное положение своей философии, – не субъективна, но и не объективна – она проективна» [3, т. II, с. 78]. «Проективное мышление» Федорова открывает новые горизонты для социального предсказания. В его концепции «общего дела» в качестве высшей цели, стоящей перед человеком и человечеством, формулируется задача преодоления конечности их существования, то есть смерти. Движение в заданном направлении определяет промежуточные цели, а именно: достижение управления глобальными процессами, повышение качества жизни и увеличение ее продолжительности, космизацию человечества. Их реализация предполагает приоритеты следующего уровня, способствует образованию «древа социальных целей». Предсказание в «проективном мышлении» направлено на определение путей и сроков достижения возможных состояний явлений, которые выступают в качестве целей.

Особый аспект философской матрицы русского космизма связан с пониманием фундаментальных этических проблем, ценности человеческой жизни и определением перспектив развития человечества. В центре внимания мыслителя – вопрос о соотношении жизни и смерти. И решая его, он делает одно из своих основных открытий. Оно заключается в осознании того, что смерть есть главное моральное зло. Но если согласиться с

тем, что смерть обесценивает все достижения человека и человечества, то отсюда будет вытекать постановка задачи победы над смертью. При этом, пишет о Федорове В.В. Варава, «вся его сердечная мысль была направлена на борьбу со смертью; не на теоретическое размышление, а именно на возможность практического преодоления смерти» [5, с. 106].

На первый взгляд, подобное стремление является иллюзорным, поскольку победа человека над смертью кажется невозможной. Проект Федорова содержит разработку основных путей решения данной проблемы. Принципиально они заключаются в объединении усилий всего человечества в «общем деле». Проект Федорова вырастает из основных тенденций развития русской философии, связанных с пониманием соборности как фундаментальной основы человеческой жизни. Решая этот вопрос, Федоров приходит к формулированию основного положения своей этической концепции, которая получила название супраморализма: «Нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех*» [3, т. I, с. 279]. С этих позиций становится возможным решить другие этические вопросы. Вопрос о жизни и смерти решается так, что жизнь есть добро, а смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной, отмечает Федоров, есть добро без зла. В этом заключается высшая задача человечества, его долг и вместе с тем – высшее благо.

Из концепции супраморализма вытекает еще одна задача, которую необходимо решить людям, объединенным «общим делом». По мере успешности в деле продления жизни, обретения потенциального бессмертия, численность людей на Земле будет все более возрастать, тогда как природные и, в частности, продовольственные ресурсы, необходимые для поддержания их существования конечны. Поэтому человечество в своем движении обязательно придет к покорению космического пространства. Проект «общего дела» открывает ранее не известные перспективы развития земной цивилизации. Принципиальная новизна мышления Федорова в понимании данного вопроса заключается в следующем: если до Федорова человек рассматривался как продукт эволюции, то, начиная с Федорова, можно говорить, что человечество становится фактором космических преобразований.

Рассматривая проект «общего дела» Федорова в контексте дальнейшего развития философской мысли, мы убеждаемся, что его концепция стала не просто одной из самобытных точек зрения на сущность и предназначение человека. Она выступила матрицей, порождающей плодотворные идеи, той идейной основой, которая усваивалась, воспроизводилась, развивалась в отечественной философии. «Внутренняя близость идей и установок Достоевского зарождавшемуся течению космической мысли, – отмечает А.Г. Гачева, – определила заочный диалог писателя с родона-

чальником русского космизма Н.Ф. Федоровым и очный – с его младшим современником В.С. Соловьевым, центральной темой творчества которого стала тема совершенного строя жизни и роли человека в его воплощении и на Земле, и во Вселенной» [6, с. 153]. Значение проекта «общего дела» осознается в русской философии XX в. «Н. Федоров совершенно прав, – указывал Н.А. Бердяев, – когда видит главное в христианстве не в оправдании, а в иммортализации, стяжании бессмертия. Потребность бессмертия связана с самой глубиной человеческого существа» [7, с. 61]. Об интересе к наследию мыслителя в современном мире свидетельствует книга Д. Янга «Русские космисты. Эзотерический футуризм Николая Федорова и его последователей» [8].

Плодотворное направление в разработке целого ряда важнейших проблем, поставленных Федоровым, связано с именами К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского. «И у того, и у другого ученого были работы, которые сейчас можно отнести и к глобальным, и к космическим исследованиям, но акцент в их научной деятельности все же был разным. Видимо, такое независимое, но “одновременное” активное внимание двух гениальных ученых к глобальной и космической проблематике свидетельствует не просто об их опережающем видении магистральных трендов развития мировой науки: речь идет об их опережающем взгляде на будущее человечества – возможностей и перспектив, путей (и средств) выживания и дальнейшего существования цивилизации в глобально-космическом мире» [9, с. 112].

Особое значение имеет развитая в русле федоровских идей концепция ноосферы Вернадского. Он показал, что Земля – не просто одна из планет Солнечной системы, рядовой космический объект, а уникальный феномен, в котором внешняя оболочка наполнена живым веществом. Биосфера – явление столь же земное, сколь и космическое, закономерный результат развития Универсума. Она возникла и поддерживается совокупной деятельностью живых организмов, обладая способностью к саморегуляции и саморазвитию. Вернадский установил, что биосфера оказывает преобразующее действие на все слои геосферы. На определенной ступени своей эволюции она закономерно переходит в ноосферу – «слой мысли» на Земле, охватывающий познавательную деятельность людей и совокупность накопленных человеческих знаний. Мыслитель вместе с тем подчеркивал, что ноосфера не сводима к одной идеальной стороне человеческого бытия, но она также включает в себя результаты материальной, практической деятельности людей, преобразующих природу. «Ноосфера, – отмечал мыслитель, – есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей

жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше. Перед ним открываются все более и более широкие творческие возможности» [10, с. 480].

Ноосфера как новая геологическая оболочка Земли, в отличие от биосферы, формируется не стихийно, а сознательно. Ее появление стало исключительным по своей значимости явлением. Научная мысль резко увеличила влияние живого вещества в эволюции биосферы. Ее развитие необходимо потребует преобразования производительных сил общества, изменения общественных отношений. Формирование ноосферы становится общим делом всего человечества, и плоды этой созидательной работы также будут принадлежать не избранным, но станут достоянием всех. Вернадский прогнозировал организацию всего общества на научных основах в будущем. Идея ноосферы связала необходимость качественного изменения научного знания с проблемой гуманистического обустройства человеческого бытия, поставив ее как важнейшую нравственную задачу. В концепции мыслителя получили зримое воплощение общие установки русского космизма.

Новая, четвертая глобальная научная революция, разворачивающаяся в настоящее время, характеризуется такими чертами, как развитие междисциплинарных подходов, соединение прикладных и фундаментальных исследований, изменение стратегий эмпирического и теоретического познания, появление принципиально новых способов получения и хранения научной информации (компьютеризация), обращение к изучению саморазвивающихся систем, утверждение принципа универсального эволюционизма. Вместе с тем она переводит в плоскость научного решения целый ряд задач, связанных с продлением человеческой жизни, освоением космического пространства, движением к ноосферному будущему человечества, демонстрируя тем самым прогностическое значение философской матрицы русского космизма.

Список литературы

1. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. М.: Аграф, 1998. 480 с.
2. Корнилов С.В. Категориальные структуры философии соборности А.С. Хомякова // Соловьевские исследования. 2022. № 4 (76). С. 21–34.
3. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995-2000.
4. Семенова С.Г. Созидание будущего: Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. 458 с.
5. Варава В.В. Тропами Николая Федорова, или рождение интегральной танатологии в России // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность. СПб.: СПбГЭУ, 2020. С. 99–107.

6. Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского как пролог к рождению русского космизма // Соловьевские исследования. 2022. № 3(75). С. 140–158.
7. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого М.: АСТ: Астрель, Полиграфиздат, 2011. 639 с.
8. Young G.M. The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. Oxford: University Press, 2012. 296 p.
9. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Становление глобально-космических исследований // Стратегические приоритеты. 2018. № 2. С. 106–119.
10. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М: Айрис-пресс, 2004. 576 с.

УДК 101.3

Наталья Николаевна Коротких,
Член-корреспондент
Российской академии космонавтики
имени К.Э. Циолковского,
Москва, Россия
2nk@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ КОСМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ С ПОЗИЦИИ КОСМИЗМА

В статье рассматриваются некоторые актуальные аспекты космической философии с точки зрения методологии космизма в условиях расширения сферы и особенностей влияния космической деятельности на человека.

Ключевые слова: *космическая философия, методология космизма, гуманитарные аспекты космической деятельности*

Natalia N. Korotkikh,
Corresponding member of
K. Tsiolkovskij Russian Space Academy,
Moscow, Russia
2nk@mail.ru

SOME QUESTIONS OF SPACE ACTIVITY FROM THE POINT OF COSMISM

The Article analyses some actual aspects of Space philosophy from the point of methodology of Russian Cosmism in the current circumstances when the area of influence of space activity on humans widens extreamly.

Keywords: Space philosophy, methodology of Cosmism, humanitarian aspects of Space activity

Выход человека в космическое пространство, создание связанных с этим новых технологий формируют новую реальность, новую среду существования человека, изменяя качество его жизни и во многом его самого, существенным образом влияя на ход развития цивилизации. Переход человека в космическую эру возлагает на него ответственность за судьбы мира. Именно задача формирования нравственного человека и общества составляет одну из главных идей космизма.

К.Э. Циолковский своим главным достижением считал не технические разработки и ракеты, а космическую философию, раскрывающую смысл жизни, цели и перспективы человечества на пути в космос, к достижению «совершенного и прекрасного будущего». «Какова цель известной нам земной жизни? Каковы основы нравственности и в чем они состоят? Как улучшить будущее, если существование беспредельно и беспредельно ли оно?» [1, с. 7].

Представляется справедливым рассматривать философию космизма в качестве методологической основы в исследовании космоса и космической деятельности. Единство судьбы космоса и человека проходит красной нитью в работах философов-космистов. Равным образом и в философских работах Циолковского характеризуется космическая функция человека. А именно, в статьях «Необходимость космической философии (1934) и «Порядок космической философии и ее выводы» он писал: «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной. Поэтому всякое разумное существо должно проникнуться историей Вселенной. Необходима такая высшая точка зрения. Узкая точка зрения может вести к заблуждению» [1, с. 348, 350]. Философия Циолковского, как и русских космистов, антропоцентрична.

Циолковский утверждает: «Наука о земном веществе есть наука космическая... Мы сами, наши мысли, и наши дела есть творение Вселенной. Также все наше бесконечное прошедшее и такое же будущее образуется ее волей. Наша же воля есть только проявление воли космоса..., нельзя отрицать бытие Вселенной, ее владычество, доброту и совершенство...» [1, с. 430, 432], «а так как несовершенной жизни нет, она не только непрерывна, но и совершенна» [1, с. 350–351].

Следует задаться вопросом, каким образом деятельность, связанная с освоением и использованием космического пространства, меняет современный мир, творит новую реальность и в чем проявляется ее влияние на отдельного человека и общество в целом.

Сегодня жизнь каждого человека на Земле уже не в философском, но в практическом смысле связана с космосом, космической деятельностью. Мы все пользуемся мобильной связью, интернетом, а это возможно только в условиях функционирования специальных устройств, работающих в космосе, как, например, спутников. Сегодня уже имеет практическое распространение дистанционное образование, медицина, финансовые операции, доступ к различной литературе, средствам массовой информации на всех языках мира, опосредованные космическими технологиями.

Разработка, создание и производство космических товаров и услуг является крупнейшей отраслью производства высоких технологий, машиностроения, электроники, экономики, как национальной, так и мировой, охватывает управление, страхование, туризм, финансовую сферу, практически все сферы деятельности человека. Развитие отраслей науки и производства, связанных с космической деятельностью, создает новые профессии, широкий новый круг занятости, предполагает определенное высокое качество трудовых ресурсов, а также воспитание и образование человека космической эпохи.

Сегодня деятельность по освоению и использованию космического пространства выходит далеко за рамки ее технической и технологической составляющей. Она оказывает влияние на все аспекты жизни общества: экономику, политику, историю, философию, словом, на будущее развитие человечества. И следует отметить, что технократический подход в сфере космической деятельности среди ее участников до сих пор преобладает.

Структурно космическая деятельность в мире многослойна и многофакторна. Ее уровни и подсистемы можно рассматривать как общее и особенное в диалектическом единстве.

Причем, характерно, что как отрасль космическая деятельность является составной частью мирового процесса научно-технического познания, высокотехнологичного производства. И в то же время она встроена в мировую политику, экономику, систему национальной безопасности, образование, правовую систему, страхование, финансы. Она является одним из определяющих факторов международных, политических, экономических, правовых процессов, а также фактором и элементом культуры. Значение космической деятельности как одного из важнейших научно-технических и экономических факторов возрастает.

Сегодня эта деятельность касается мира и безопасности, международного и культурного сотрудничества между государствами, устойчивого развития планеты, климата и погоды, управления угрозами, экономического развития, как отдельных государств, так и мировой экономики в целом, коммуникаций и многого другого.

Изначально деятельность, связанная с освоением космического пространства, имела стратегическое и политическое значение, и в настоящее время все более приобретает значение фактора силы в борьбе за лидерство, влияние на мировой арене. Она стала сферой бизнеса, острой конкурентной борьбы.

Если до конца 1960-х гг. аэрокосмическая отрасль формировалась как монополия и существовала фактически только в двух государствах – СССР и США, то и речи о торговле космическими товарами и услугами не могло быть. С начала 1970-х гг. субъектами космической деятельности становятся некоторые государства Западной Европы. Позднее, в 1990-е гг. в мировое космическое сообщество вступают Япония, Китай, страны Юго-Восточной Азии и Латинской Америки. Они развивают национальные программы, становятся субъектами формирующегося мирового космического рынка. Уже в 2018 г. 88 государств мира имели государственные инвестиции в космические программы. Среди них 7 государств имеют космические агентства с бюджетом более 1 млрд долларов в год. Это США, Россия, Китай, Индия, Франция, Япония, Италия. 14 государств имеют пусковые мощности. В 2018 году в 5 странах, развивающих космическую деятельность, появились новые космические агентства. А именно, в Люксембурге, Португалии, Греции, Австралии, Зимбабве [2, р. 129].

С начала 2000-х гг. значительно выросли инвестиции в космическую отрасль и составили в 2021 г. уже около 400 млрд долларов [3, р. 125]. По прогнозам некоторых организаций, стоимость космического сектора к 2040 г. увеличится приблизительно до 1 трлн долларов [3, р. 128].

Приведенные данные свидетельствуют о многократном росте экономической и коммерческой составляющей космической деятельности. И в этом находит отражение естественный ход развития научно-технического прогресса, в том числе в космосе. Но приведут ли подобные устремления к общему успеху и единству человечества – не вполне ясно. В.С. Соловьев в своем труде «Оправдание Добра» в главе «Нравственная организация человечества в ее целом» писал: «Такое естественное устройство дел человеческих, благодаря которому частные стремления ведут к общему успеху, выражает некоторое действительное единство человечества...» [4, с. 628]. Однако процесс созидания новой реальности наряду с научно-техническими достижениями и возрастанием коммерческого интереса сопряжен с параллельными процессами, несущими угрозы природе, людям, цивилизации. Наряду с мирным использованием космоса возрастает опасность и его военного использования, а вместе с этим и угроза самому существованию человечества. Опасность эта вполне реальна, так как уже сегодня разработаны и используются различные космические технологии, имеющие военное назначение.

В ежегодном итоговом документе Института европейской космической политики за 2021 г. особый раздел [5, р. 17] посвящен вопросам военного космоса. На состоявшемся в 2021 г. в США симпозиуме по космосу была продемонстрирована тенденция к расширению сотрудничества в военных космических программах заинтересованных сторон из 23 государств. Такое сотрудничество предполагает помимо обмена информацией совместные учения, интеграцию киберсетей и другие сферы деятельности.

В целом, совокупные расходы на военные космические программы в мире по данным европейской фирмы Евроконсалт составили 32,4 млрд долларов в 2020 г. [5, р. 125].

В 2021 г. этот показатель равнялся уже 38,9 млрд долларов. При этом доля США (29,8 млрд долларов) превысила военные расходы на космические программы всех остальных участников вместе взятых в 3,27 раза [3, р. 140].

Космическое командование США расширило связи в области обороны с Японией. Первые переговоры о взаимодействии в области обороны в космосе состоялись между космическими силами США и Израиля. Еще в 2020 г. космические силы США инициировали шаги по расширению сотрудничества в области военного космоса с 6 латиноамериканскими государствами.

Впервые в рамках «Четырехстороннего диалога» (Австралия, Индия, Япония и США) было опубликовано совместное заявление о сотрудничестве в космосе. Была продемонстрирована воля вести консультации «о правилах, нормах и принципах в поддержку устойчивого использования космоса». Военные учения AsterX в космосе впервые провела Франция. В этих недельных учениях приняли участие Германия, Италия и США. В следующих учениях предполагается большее количество участников.

Франция и Индия согласились начать двусторонний диалог по вопросам космической безопасности с особым акцентом на безопасность космических аппаратов.

В настоящее время правительства ряда космических держав пересматривают свои доктрины. Они все более начинают рассматривать космос в качестве области оперативных военных действий наряду с землей, воздухом и морем, в качестве арены возможного конфликта [6, р. 3].

Эти государства, в частности, государства-члены НАТО все более интегрируют космос в свои вооруженные силы в процессе их реорганизации. В такую реорганизацию включается весь спектр космической обороны, начиная от этапа исследований до внедрения и применения в соответствии с новыми национальными доктринами и целями. Альянс НАТО завершил разработку всеобъемлющей космической политики, в которой

значение космической деятельности возрастает. Ей отводится место одного из семи приоритетов в числе новых технологий на период 2020–2040 гг.

Эти государства развивают свои наступательные и оборонительные мощности как составную часть стратегии космической безопасности. Они продвигают технологии, нацеленные на разрушение космических систем (а именно, кинетическое или энергетическое оружие, электронное или кибернетическое).

На сегодняшний день космос стал составной частью цифровой инфраструктуры и в последние годы все более интегрируется с наземными сетями. Милитаризация космического пространства (определяемая как использование космоса в военных целях) имела место с начала космической эры. Но лишь в настоящее время она стала рассматриваться во взаимосвязи с цифровой инфраструктурой и кибертехнологиями. С 2010-х гг. цифровая космическая инфраструктура все более фрагментируется и регионализуется [6, р. 3].

Нарастающие процессы милитаризации космического пространства не могут не настораживать. Они не свидетельствуют нам, как писал Соловьев, о «нравственной, добровольческой организации человечества во имя Добра» [4, с. 629], но вызывают тревогу.

С одной стороны, космические технологии сегодня во многом определяют общественно-экономический прогресс, с другой стороны, влекут за собой возникновение и обострение ряда проблем, касающихся безопасности и экологии.

Так, в результате космической деятельности в космическом пространстве накопилось большое количество фрагментов ракетно-спутникового мусора, в том числе емкостей с остатками радиоактивного топлива, падение которых на Землю может вызвать непоправимые последствия. Кроме того, особое беспокойство вызывает проблема расширения озонового слоя Земли.

Если в 1957 г. состоялся запуск первого искусственного спутника Земли, и в последующие годы запуски космических аппаратов были, можно сказать, единичными, то быстрое развитие средств космической связи, стремительное развитие космического рынка привело к тому, что производятся сотни запусков в год.

Сегодня, когда остро стоит вопрос о причинах климатических изменений, ведущих к природным катастрофам, очевидно, что целесообразно обратить внимание на проблему роли развития космического рынка в контексте солнечно-магнитных связей, зависимости климата Земли от энергии Солнца и магнитного поля Земли, изменениях, происходящих в околоземном пространстве, на орбите Земли.

Устройство современного мира характеризуется существованием национальных государств со свойственной им организацией политической и институциональной систем, системы управления экономикой с присущими каждому из государств национальными интересами. Эти государства существуют часто в рамках региональных объединений, а также различных международных организаций.

В то же время усиливается тенденция к интернационализации и глобализации общественно-экономических процессов. Согласно общим представлениям из геополитики, космос, как ранее море и воздушное пространство, все более становится областью соперничества, борьбы за влияние и ресурсы.

А.С. Панарин еще 25 лет назад отмечал: «Сегодня остается нерешенной и даже теоретически неясной проблема оптимального распределения сфер влияния традиционной национальной власти (суверенитета) и складывающейся глобальной власти. Сегодня... именно те, кто чаще других подчеркивает глобальную природу современного мира, настойчиво твердят о конфликте цивилизаций, о несходстве судеб Севера и Юга, о социокультурном барьере, якобы разделяющем высокоразвитые страны и остальной мир. Логика глобализации требует недвусмысленного признания единства общечеловеческой перспективы. Если наш мир действительно становится взаимозависимым и взаимопроникаемым, то сепаратные стратегии прорыва в лучшее будущее создают опасности общей непредсказуемости» [7, с. 286].

Таким образом, очевидное единство судьбы человека и космоса, «единство общечеловеческой перспективы», необходимость нравственной сознательной организации человечества, о чем писали философы-космисты, существует в условиях нарастания противостояния государств, обострения борьбы за влияние, ресурсы, милитаризации космоса, превращения его в поле битвы.

Н.А. Бердяев писал: «Человек не может просто уйти из космоса, он может лишь изменить и преобразить его. Космос разделяет судьбу человека и потому человек разделяет судьбу космоса. И только человек, занявший место в космосе, уготовленное ему творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю» [8, с. 307].

Идеи космизма и органицизма не только сохраняют свою актуальность, но и получают развитие в концепциях системного подхода к мировому развитию, обеспечению устойчивого развития человеческой цивилизации. Причем значение выхода человека за пределы Земли и роль его в становлении цивилизации (в ее историческом, культурном, научном творчестве) не только возрастает, но становится всеобъемлющей.

Таким образом, опираясь на методологию космизма, подчеркивающего единство человека и космоса, представляется возможным сформулировать следующие аспекты философии космической деятельности, направления исследования ее гуманитарной составляющей. Проекты по гуманитарным аспектам космического образования могут включать следующие темы:

- Философия космизма, ее роль и место в философии космической деятельности. История астронавтики;
- Исследование космоса и космическая деятельность как глобальные проблемы современности;
- Космическая деятельность в системе международных отношений;
- Космическая политика;
- Экономические аспекты космической деятельности, бизнеса, коммерциализации;
- Мировой рынок космических товаров и услуг;
- Космическое право;
- Этические проблемы, связанные с конкуренцией, бизнесом, влиянием, ценностями в условиях освоения космического пространства.

Разделы по гуманитарным аспектам космической деятельности могут быть включены также в образовательные программы разных уровней:

- Глобализация и глобальные проблемы современности;
- Научные ресурсы мира и высокие технологии;
- Современные тенденции международной экономики;
- Маркетинг и его особенности в сфере высоких технологий (космических технологий).

Все эти проблемы общи и актуальны для многих государств мира.

Космос – наш общий дом, хотя человечество разделено в нем территориально на страны, регионы, нации и народы, конфессии, различные политические, экономические и иные структуры.

Соловьев писал: «Требуется нравственная, сознательная и добровольная организация человечества, во имя и в силу всеединого Добра, и она становится прямой целью и задачей мысли и жизни с тех пор, как в срединный момент истории это Добро открылось в своей безусловности и полноте...» [4, с. 629]. Хочется верить, что такое единство человечества на основе Добра возможно.

Список литературы

1. Циолковский К.Э. Космическая философия. Сборник. М.: ИДЛи, 2001. 496 с.

2. ESPI European Space Policy Institute Yearbook 2019. URL: <https://www.espi.or.at/wp-content/uploads/2020/05/ESPI-Yearbook-2019.pdf> (дата обращения 20.01.2024).
3. ESPI European Space Policy Institute Yearbook 2022. URL: <https://www.espi.or.at/wp-content/uploads/2023/08/ESPI-Yearbook-2022.pdf> (дата обращения 23.01.2024).
4. Соловьев В.С. Оправдание Добра СПб., М.: Азбука-Аттикус, 2022. 768 с.
5. ESPI European Space Policy Institute Yearbook, 2021. URL: <https://www.espi.or.at/wp-content/uploads/2022/07/ESPI-Yearbook-2021-Space-policies-issues-and-trends.pdf> (дата обращения 25.01.2024).
6. ESPI Short Report 1 – The war in Ukraine from a space cybersecurity perspective Published: October 2022. URL: <https://www.espi.or.at/wp-content/uploads/2022/10/ESPI-Report-84.pdf> (дата обращения 26.01.2024).
7. Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Издательство Московского университета, 1999. 286 с.
8. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.

УДК 101.1

Оксана Евгеньевна Макеева,
аспирант,
Сургутский государственный университет,
Москва, Россия
oxanagaz@yandex.ru,
AuthorID: 1015820, ORCID: 0000-0002-0176-1085

РУССКИЙ КОСМИЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕКА XXI ВЕКА

В статье ставится проблема развития человека в философских течениях космизма и в современном мире XXI веке, когда идея преобразования приобретает особый смысл. В свете современной мировой ситуации возникновения противоречий между странами, нациями, людьми, осмысления человека собственного «я», идеи русского космизма как никогда живы и актуальны. Словно хорошо забытое старое проблема приобретает новые оттенки в свете новых вооруженных конфликтов, подавления гуманистического начала во взаимоотношениях людей, надвигающейся экологической катастрофы. Когда современный человек мечется в решении разноплановых проблем добра и зла, созидания и разрушения, душевной

гармонии и нравственной пропасти, ищет ответы на вопросы о необходимости переосмысления своего существования, идеи русского космизма становятся как никогда актуальными и дают ответы на многие вопросы, в том числе касающиеся дальнейшего развития всего человечества.

Ключевые слова: русский космизм, человек, человечество, философия, развитие, предназначение, деятельность, суждение, сознание, Космос, будущее.

Oksana E. Makeeva,
postgraduate student,
Surgut State University,
Moscow, Russia,
oxanagaz@yandex.ru.

AuthorID: 1015820, ORCID: 0000-0002-0176-1085

RUSSIAN COSMISM AND HUMAN PERSPECTIVES OF THE XXI CENTURY

The article raises the problem of human development in the philosophical currents of cosmism and in the modern world of the XXI century, when the idea of transformation acquires a special meaning. In the light of the current global situation of contradictions between countries, nations, people, and the understanding of a person's own self, the ideas of Russian cosmism are more alive and relevant than ever. Like a well-forgotten old problem, it acquires new shades in the light of new armed conflicts, the suppression of the humanistic principle in human relations, and the impending environmental catastrophe. When a modern person rushes about solving diverse problems of good and evil, creation and destruction, spiritual harmony and moral abyss, looking for answers to questions about the need to rethink his existence, the ideas of Russian cosmism become more relevant than ever and provide answers to many questions, including those concerning the further development of all mankind.

Keywords: Russian cosmism, man, humanity, philosophy, development, purpose, activity, judgment, consciousness, Space, future.

Ответы на вопросы преобразования человека в XXI в. имеет смысл искать в философии русского космизма. Именно данное философское направление предлагает глубоко отрефлексированный вариант выхода человека из духовного и, конкретно, нравственного кризиса на путях гармонизации общества и формирования его непосредственной связи с Космо-

сом. Человеку, который оказался заложником собственных стремительно развивающихся научных технологий, космизм предлагает осознать, что он сам может явиться источником возможной катастрофы современной цивилизации и гибели планеты в целом, и яркие примеры этого мы видим сегодня в выпусках мировых новостей.

В процессе стремительных перемен в современном обществе возрастает философский интерес к предназначению человека, его реальной способности корректировать ход нравственного развития отдельного индивида и человеческой цивилизации в целом.

Обратимся к истокам. В учениях русских философов-космистов была выдвинута идея переосмысления сущности и места человека в мире. Русские космисты, начиная с Н.Ф. Федорова, исследовали взаимосвязь человека и Космоса, стремились к диалогу науки и веры, христианства и идей эволюции и предлагали свои сценарии восхождения человека к состоянию совершенства. Русский космизм как мировоззрение, которое сложилось под влиянием православных идеалов и ценностей и нашло выражение в философии, науке и искусстве, поднимал главную метафизическую проблему: отношение Бога и мира, творца и его создания, в рамках которой выявлялось соотношение между человеком и космосом.

До XX в. в парадигме исследований русских космистов доминировали вопросы духовного преображения человека во взаимосвязи религии и науки и в этом контексте духовные достоинства человеческой природы рассматривались как предпосылки для преображения человека. Сравнивая подходы к нравственным качествам человека с платформы канонов христианства и философии русского космизма, приходим к следующим очевидным положениям. Если христианство ценит человека как творение Божие, образ Божий, и в канонах христианства человеку как творению Божию отводится пассивная роль в преображении действительности и собственной жизни, то совершенно иной подход к человеку мы видим в космизме как философском учении. Космизм подчеркивает непосредственно активную роль человека в преображении действительности с опорой на собственный духовный потенциал и христианские ценности. В то время как христианство учило истинного христианина владеть своей плотью, обуздывать низменные влечения и ненасытные инстинкты, а все свои душевные дарования – ум, чувства, волю, самосознание, восприятие, воображение, память – задействовать с тем, чтобы стремиться к богоподобию, преуспевать в вере и страхе Божиим с целью развития своей духовности, то подход философии космизма заключается в концептуальном обосновании алгоритма человеческой деятельности в преображении мира и самого человека.

Так, по учению основоположника философии русского космизма – Федорова, используя достижения естествознания, изменив социальные отношения, можно добиться воскрешения человека не в потустороннем мире, а на этой земле. Для Федорова отдельный человек – это житель Земли, то есть далеко не совершенный индивид и, в то же время, природное, космическое существо, организованное уникальным образом. Смертный «сын человеческий» – основная родовая характеристика человека – землянина в федоровской теории, где старшее поколение вытесняется младшим, мир пронизывает борьба за выживание, существует «дух вражды», присущий человечеству, а контрастом «духу вражды» является идеал жизни человека [1, с. 13]. В поиске идеала общественной и личной жизни Федоров обращается к Евангелию, обосновывая при этом, что самому человеку нужно предпринимать усилия, ликвидируя все социальные и природные препятствия на этом пути. Смерть, считает мыслитель, – явление временное, которое имеет место из-за разделённости и невежества людей, и преобразование человека состоится при условии воскрешения ранее ушедших поколений. В своем учении основоположник философии русского космизма опирается на дух и содержание Библии.

В «духовной связи» существующего поколения с уже «вымершим живым миром на нашей планете» яркий представитель русского космизма Н.А. Умов видит основание для формирования высоконравственного человека. Наука поможет предотвратить «многие делаемые нами ошибки в понимании требований и потребностей нашей природы, она разъяснит нам весь эгоизм применения любви только в пределах представляющейся нам неподвижной современности, все бессердечие наше по отношению к будущности человечества» [2, с. 108].

Ученик Федорова, космист А.К. Горский предлагает возродить идею бессмертия не только в образовании, но и в науке. По мнению философа, человек XX века потерял внутреннюю связь с Вселенной, поскольку он находится в «плёну полунауки». И лишь подлинное образование может возродить органическое знание, которое объединяло бы искусство, религию и науку. Горский рассуждал и о том, что всемирный ум может легко сдаться в плен всемирному безумию, если темные страсти коллективного подсознания одержат верх и станут главенствующими. Только религиозные и нравственные ограничения планетарного интеллекта дадут возможность сознанию человека чувствовать собственные границы и делать правильный выбор. Сама мысль о возможности действенного управления космосом возникает в человеке и становится определяющей его поведение силой лишь по мере происходящего в нем психологического поворота – «обращения сердец сынов к отцам», как утверждал вслед за Федоровым Горский [2, с. 215].

Показательна и своеобразна с точки зрения понимания сути преобразования человека трактовка идеала в учении Н.А. Сетницкого. Подход к человеку касается деятельности индивидуума, которая является средой, призванной воплотить идеал в действительность. Только в этой среде имеют смысл суждения об идеале, о приближении к идеалу или отдалении от него, о взаимоотношении действительности и идеала. Сетницкий приходит к выводу о «бесконечном совершенствовании», самоцель которого в «конечном совершенстве». При этом ученый рассматривает две вариации идеала или две фундаментальные модели. Если мы обратимся к «конечному совершенству», то оно рассматривается ученым философом как метафора Рая на земле, то есть как тот самый, воплощенный, осуществлённый идеал, который мыслится как предельная цель стремлений всего человечества. И этот идеал полагается принципиально достижимым. Что же касается «бесконечного совершенствования» в трактовке Сетницкого, здесь мы видим метафору линии горизонта или путеводной звезды. Идеал, подобно линии горизонта, мыслится принципиально недостижимым, разрыв между идеалом и действительностью с самого начала рассматривается как непреодолимый, т.е. действие человека просто бессильно преодолеть этот разрыв. Идеал выступает, таким образом, не в качестве прицельной или конечной цели деятельности человечества, а в качестве её ориентира, текущего состояния [3, с. 290].

В XX в. при стремительном развитии научного и технологического прогресса перед философами-космистами встала задача исследовать, как возможно преодолеть человеческие ограничения и создать новые предпосылки для человечества и его гармоничной связи с Космосом.

А.Л. Чижевский, заложивший основы космической экологии в XX в., выражал уверенность, что жизнь создана воздействием «творческой динамики Космоса на инертный материал Земли». Великой заслугой ученого явилось научное обоснование учения, согласно которому представление о внешней среде и связи с живой природой в целом должно быть расширено за земные рамки: в понятие «среда» следует включить не только околоземное пространство как непосредственное окружение биосферы, но и весь Космос с его звездными мирами и безграничными просторами.

Особенность философии космизма А.Л. Чижевского заключалась не только в синтезе научных достижений с философским мировоззрением, но и в этической максиме, выраженной в принципе добродетельного отношения ко всем элементам Вселенной. Ученый отстаивал идеи воздействия электромагнитных сил на глобальные социальные изменения. В то же время важно осознавать, что земные катаклизмы порождают и обратную связь, состоящую в том, что психическая энергия людей имеет воздействие на космическую энергию, так как общество является частью приро-

ды. Мы должны представлять себе «человека, как и его агрегаты, сообщества и коллективы, как продукт природы, как часть её, подчинённые её общим законам», – предлагал рецепт гармонии Чижевский человечеству, которое находится под постоянным воздействием Космоса. Эти представления Чижевского о человеке актуальны и сегодня как необходимость переосмысления единства мира и Человека, являющегося неотъемлемой составной частью Космоса [4, с. 24].

Русские космисты ставят во главу угла аспект творческой активности человека как основы его духовного преображения и осмысления своих способностей. В философии П.А. Флоренского, демонстрирующей некое новое религиозное сознание, где философия космизма основывается на фундаменте религии, поэтому дух и материя в лице человека всегда могут найти примирение. Эти характерные особенности мышления философа проявляются в одном из значимых его утверждений, которое касается человеческого познания и истины. «В собственном смысле познаваема только личность, и только личностью», – писал Флоренский [5, с. 240]. По учению философа, познание является таинственным процессом, когда Бог входит в человека как в философствующий субъект, а человек входит в Бога как в объективную истину.

Всечеловеческое историческое познание единства человека и Космоса, которое нашло отражение в философии русского космизма, в XXI в. в современной интерпретации отличается все тем же неповторимым стилем мировой философской мысли. Мировоззренческая универсальность космизма, которая заложила традицию поиска предназначения человека в единстве таких сфер культуры, как наука, религия, мораль, искусство, наука, в наше время еще более отчетливо востребована для концентрации философской мысли на исследовании творческой активности человека, нацеленной на собственное преображение и преобразование мира.

Уже в XXI в., когда формируется качественно новое единство мира или новая «глобальная реальность», на исследования в области философии космизма влияет создание единого экономического и информационного пространства, ситуация доступности любых ресурсов для деятельности человека, перманентный научно-технический прогресс и глобальная взаимосвязь мировых процессов. Путь дальнейшего движения человечества, с одной стороны, пронизан закономерностями космопланетарного развития, а, с другой, вновь обращает человека к духовному и нравственному началу, неограниченным возможностям в преобразовании мира. Современный этап развития идей космизма с учетом процесса «глобализации» обращает внимание человека на реальные проблемы, распространяющиеся на все сферы его жизнедеятельности. Современная ситуация в свете выдвижения на первый план проблемы глобальных конфликтов

определяет человека в качестве разумной движущей силы Вселенной, миссия которой – действовать осмотрительно, чтобы оценивать результаты своей же порой разрушительной деятельности. В философии русского космизма фундаментально обосновывается усиливающаяся роль преобразовательной миссии человека и в этой связи необходимость осознания ответственности перед Вселенной.

Российский философ А.И. Субетто считает, что в конце XX в. наступил кризис стихийной истории, поэтому преодоление возникающих кризисов сегодня возможно только через социоприродную эволюцию, основой которой должны стать общественный интеллект и общество непрерывного образования. «Нравственность» и «интеллект» в концепции Субетто не просто соединяются, а дают основу для перехода от закона конкуренции и механизма отбора к закону кооперации и эволюционному механизму интеллекта как опережающей обратной связи в эволюции.

Русский космизм, по учению Субетто, прошел ряд стадий в движении к ноосферизму – развитию учения о ноосфере Вернадского в особую эпоху современного человечества. Субетто называет этот период Эпохой Великого Эволюционного перелома в период наступления первой фазы Глобальной экологической катастрофы, которая, по сути дела, обозначает экологический тупик рыночно-капиталистического пути развития и его пределы. Философ приходит к выводу о возникновении «императива выживаемости человечества в XXI веке, как императива перехода к ноосферному экологическому духовному социализму в виде управляемой социоприродной эволюции на базе общественного интеллекта и образовательного общества» [6, с. 10]. Ноосферный социализм, как считает Субетто, призван наделить человека ноосферными системами духовности и нравственности, что позволит человеку проявить свою ответственность за управление социоприродной эволюцией.

Важным представляется обретение человеком в ноосферизме нового качества. Человек в этом новом качестве способен проанализировать новую научную картину мира. С одной стороны, ноосферизм развивает представление В.И. Вернадского о ноосфере как о новом состоянии биосферы, где человеческий разум или общественный интеллект становится частью гомеостатичных механизмов планеты Земля и Биосферы. С другой стороны, человек встраивается в эту систему, чтобы не просто преобразовать мир в теории, а управлять ноосферной или социоприродной эволюцией. Причем, ноосферизм Субетто развенчивает определение ноосферы Вернадского как сферы разума, которое может повести человечество по ложному пути. Субетто такие трактовки называет вредными, неглубокими, которые уводят в «сторону от жестко стоящего перед человечеством, его разумом, его философией, наукой и культурой императива выживае-

мости в XXI веке, связанного с отказом от базовых ценностей строя капитало­кратии – капитализма» [7, с. 2]. Именно поэтому центром ноосферизма в теории Субетто обосновывается ноосферный социализм, который позволит человеку избежать пропасти, в которую он катится.

Содержание учения русского космизма за полтора века развития со времен Федорова целостно раскрывает объективные возможности человека в его созидательной и преобразующей мир миссии. Рассуждение о предназначении человека и поисках истины продолжается по сей день в контексте философии русского космизма, пополняясь новыми философскими подходами. На современном этапе человек, согласно философии космизма, обретает новое качество. И в этой новой глобальной миссии человек способен не только проанализировать современную научную картину мира, но и вывести человечество из пропасти первой фазы мировых войн и глобальной катастрофы, где рушатся человеческие ценности, и под угрозой находится уже сам мир.

Космизм как культурный код современности может дать человеку предпосылки для преображения и действия. Потому сегодня выявляется потребность в новых исследованиях в осмыслении возможностей человека для преобразования мира. Человек в преображении себя самого и мира в целом играет основополагающую роль, являясь источником непосредственных преобразований.

Следует вспомнить слова русского философа, намного опередившего свое время и заложившего основы духовной философии Серебряного века и символистской поэзии – В.С. Соловьева. Еще в 1889 году он утверждал: «Ближайшее будущее готовит нам такие испытания, каких не знала история» [8, с. 55]. И слова оказались пророческими. Философ связывал дальнейшее эволюционное развитие и восхождение человечества с неминуемыми катастрофами, страданиями и бедами, которые обычно сопровождают очередное качественное изменение в социальной истории. Основой учения Соловьева о Богочеловечестве выступил концепт «Преображение». Но процесс преображения предполагает необходимую связь с Высшей материей Космоса. Отдельные отблески божественного мира должны проникнуть и в нашу действительность, составив содержание жизнедеятельности человека.

Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. М: Мысль, 1982. 1020 с.
2. Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 366 с.
3. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Горский А.К., Сетницкий Н.А., Сочинения: сост. Е.Н. Берковской (Сетницкой), А.Г. Гачевой. М.: Раритет, 1997. С. 287–358.

4. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни. М.: Мысль, 1995. 769 с.
5. Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: Фолио, АСТ, 2001. 663 с.
7. Субетто А.И. Ноосферизм. Том 1: Введение в ноосферизм. СПб.: 2003. 538 с.
8. Субетто А.И. Русский космизм в логике становления Ноосферизма в XXI веке // Труды Санкт–Петербургского государственного университета культуры и искусств, 2014. [Электронный ресурс].Режим доступа: // <https://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-kosmizm-v-logike-stanovleniya-noosferizma-v-xxi-veke>. С. 1–24.
9. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. М.: Академический проспект, 2011. 230 с.

УДК 800.1

Евгения Олеговна Подоляк-Рунова,
старший преподаватель кафедры романо-германской
филологии и перевода, Санкт-Петербургский
государственный экономический университет,
г. Санкт-Петербург, Россия
eugeniapers@mail.ru
Author ID: 1164480

ОБ ЭКСПРЕССИИ КАК КОСМИЧЕСКОМ ФЕНОМЕНЕ: ПО МАТЕРИАЛАМ Х. ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

В работе сделана попытка раскрыть понятие экспрессии во всей её многогранности. Изначально воспринимаемая как лингвистическая категория, при более пристальном рассмотрении, понятие обнаруживает философский подтекст. Испанский философ интерпретирует «экспрессию» как космический феномен.

Ключевые слова: языковая и экспрессивная функции, теория языка, теория выражения, интонация, концепция выразительности, речевая ситуация, побуждающие силы, сопричастность к космическому целому.

Eugenia O. Podolyak-Runova,
Senior Lecturer at the Department of Romance and Germanic Philology
and Translation, St. Petersburg State University of Economics,
Saint-Petersburg, Russia
eugeniapers@mail.ru
Author ID: 1164480

ABOUT EXPRESSION AS A COSMIC PHENOMENON BASED ON MATERIALS BY ORTEGA-Y-GASSET

The work makes an attempt to reveal the concept of expression in all its versatility. Initially perceived as a linguistic category, upon closer examination, the concept reveals philosophical overtones. The Spanish philosopher interprets “expression” as a cosmic phenomenon.

Keywords: *linguistic and expressive functions, theory of language, theory of expression, intonation, concept of expressiveness, speech situation, driving forces, participation in the cosmic whole.*

„Was drinnen ist, ist was draußen“

Goethe

„Что внутри, то и снаружи“

Gёте

“Lo que hay dentro, eso hay fuera”

Goethe

В июле 2024 года отмечается 101-годовщина выхода в свет крупнейшего испаноязычного журнала науки, культуры и литературы «Revista de Occidente», издававшегося под руководством известного испанского философа, публициста и социолога Хосé Ортеги-и-Гассéта (1883-1955). Юбилей журнала – хороший повод осмыслить некоторые из его идей. Творчество философа хорошо известно в нашей стране широкому кругу читателей, благодаря великолепным переводам и статьям А.М. Гелескула [1]., В.Е. Багно́ [2]., В.А. Иовенко [3]. Размышления испанца о «ритмах» истории, о теории «нарративного разума», доктрине поколений подробно рассмотрены в работах А.М. Руткевича [4]. Идеи Х. Ортеги [5] актуальны и продолжают оставаться источником для научных исследований.

Проблематика языка интересует Ортегу-и-Гассета на протяжении всего его творческого пути и просматривается во многих темах, оказавшихся в центре его внимания. Например, в предисловии к изданию «Восстание масс», рассуждая об обществе и общественных отношениях, испанский философ отмечает, что язык – это одно из тех усилий, способное с наименьшей приближительностью выявить то, что творится у нас внутри. Находясь в вынужденной эмиграции в Аргентине, автор публикует “El hombre y la gente” («Человек и Люди») в 1939 году. В этой работе, напечатанной в виде отдельной статьи, а затем вышедшей в составе Собрания Сочинений, опубликованном в 1957 году, философ посвящает несколько

глав проблематике выражения. Ключевым аспектом в подходе к успешному обучению Ортега-и-Гассет считал ознакомление с повествованиями, которые возбуждают **чувства**, питающие пульс жизни и поддерживающие желание жить, усиливающие биологические начала.

Именно в журнале “Revista de Occidente” Ортега публикует статью «Вступление к теории экспрессии» (Prólogo a la teoría de expresión) [6], в которой автор анализирует теорию Карла Людвиг Бюлера, австрийского психолога и лингвиста. Этот выбор не случаен, так как в XX столетии изучение невербального языка человека происходило также и в рамках психологии. Испанский философ указывает на работы ученого, как на один из источников, подтолкнувших его к размышлениям о структуре языка. В своей работе Ортега упоминает две книги Бюлера «Теория экспрессии» („Ausdruckstheorie“) и «Теория языка» („Sprachtheorie“), увидевшие свет в 1933 и 1934 годах и главную заслугу ученого видит в попытке рассмотреть с единых общенаучных позиций и объединить разнообразные научные подходы.

Задачей данной статьи является намерение расширить границы понятия «экспрессия», не только как способности выражать эмоциональное состояние говорящего в результате актуализации экспрессивных средств языка, но и как способа невербального общения и как философского понятия; а также разобраться в утверждении испанского философа о том, что экспрессивная функция отличается от языковой функции. Поэтому объектом изучения в настоящей статье явились две работы Хосé Ортеги-и-Гассéта, одна из которых, «Об экспрессии как космическом феномене» (“Sobre la expresión fenómeno cósmico”) [16] ранее на русский язык не переводилась.

Категория «экспрессия» имеет длительную традицию изучения. Еще в древности риторикой был отмечен закон эмоциональности речи, тесно связанный с речевой экспрессией. Многие исследователи предпринимали попытки обосновать неоднозначность природы экспрессии и определить ее границы.

Предваряя разбор некоторых концепций, изложенных в статьях философа, мы уделим внимание проблеме перевода слова «expresión». Это важно для понимания оттенков значений и подбора точного определения названиям теорий, на которые мы ссылаемся в данной работе.

В русском языке термины «экспрессия» и «экспрессивность» трактуются разнообразно, порой объединяя их в одно совмещенное понятие. Словарь лингвистических терминов О.С. Ахмановой, например, объясняет «экспрессивность», как категорию, содержащую «экспрессию». Экспрессия же понимается как «выразительно-изобразительные качества речи» [8,

с.524], отличительной особенностью которых являются образность и эмоциональная окрашенность. В толковом словаре Ожегова «экспрессия» трактуется как «выражение чувств, переживаний, выразительность» [9, с. 890]. Таким образом, экспрессия понимается как усиление, интенсификация, увеличение выразительности, а экспрессивность – сама усиленная, увеличенная выразительность. Оба понятия соотносятся в большей степени с языковыми функциями.

Королевская испанская Академия (Real Academia Española) дает следующее объяснение: la palabra “expresión” es de origen latino “expressi” que significa “sacar afuera o exprimir”; el término “expresión” es palabra o locución, un gesto o movimiento corporal. Слово «экспрессия» имеет латинское происхождение; может означать жест или движение тела; “espressi” (lat.) переводится глаголами «вытаскивать», «выжимать». Согласно приведенным в словарной статье дефинициям, мы наблюдаем увеличение значений, вкладываемых в понятие экспрессии:

1) выражение; отражение; отображение; 2) выражение; оборот речи; 3) выразительность; экспрессия; 4) выражение; проявление; демонстрация; 5) expression – приветствие; (pl.) greetings; regards (Collins)

Приведем также значения глагола «выражать», предоставленные Collins Spanish Dictionary [10]: expresar (esp.) – 1) to voice – высказать, озвучить; 2) redactar (esp.) – to word; to phrase – сформулировать; 3) declarar (esp.) – to declare – провозгласить; 4) citar (esp.) – цитировать. Русско-испанский словарь /Diccionario Español-Ruso переводит глагол следующим образом [11]: expresar – выражать (словами, жестами); expresarse – объясняться, изъясняться.

Как видно из приведенных примеров, основной характеристикой “expresar” является способность внешне демонстрировать внутренние состояния разными способами. Экспрессия создает воздействующий посыл при обсуждении предмета или явления участниками речевого акта.

Экспрессивность же воздействует на слушателя с точки зрения впечатляющей силы высказывания, выразительности. Оригинальная модель выразительности как способности, отражающей мысли и чувства человека через «телесную топографию», была предложена кн. С. Волконским [12] в книге «Выразительное слово». Невербальное общение, жестикуляция и другие способы выражения экспрессии, проявляющиеся во внешнюю среду, привлекали внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей.

Экспрессивность, как многогранное явление, выражается разными способами: в грамматике через эмоциональную насыщенность предложе-

ния, в фонологии через интонацию, в психологии через эмоции, а движениями души занимается философия.

Об экспрессивной функции интонации много размышлял Михаил Бахтин. Выдающийся ученый определяет её как конститутивный признак высказывания. «Одним из средств выражения эмоционально оценивающего отношения говорящего к предмету своей речи является экспрессивная интонация, отчетливо звучащая в устном исполнении» [14, с. 470]. На значимость звуковых модуляций, выполняющих экспрессивную функцию, также обращал внимание австрийский ученый.

“*Teoría de la expresión*” Бюлера расширяет лингвистические границы понятий *экспрессивности* / *экспрессии*. Экспрессивность связана с проявлением субъективного начала в языке, сопровождающего познание объективной действительности и отражающего содержание индивидуального сознания. «Термин «*экспрессия*» в кругу теоретиков приобретает все более точное значение и (...) латинское слово *appellare* «обращаться» точнее соответствует второму понятию» [с. 9, 3]. Исходя из значения, вкладываемого ученым в понятие экспрессии, в данной работе мы переводим название книги К. Бюлера как «Теория экспрессии». Испанского философа привлекают исследования, объектом которых является язык, поэтому свою статью «Вступление к теории экспрессии» [13], он посвящает изучению аксиом, выдвинутых австрийцем, и ставит вопрос о проявлении внешних и внутренних характеристик рассматриваемых категорий.

Размышляя о тройственной функции человеческого языка, Карл Бюлер использует термины: экспрессия, апелляция и репрезентация. Понятие «экспрессии» представлено с точки зрения функционального аспекта в системе языка. Ученый рассматривает экспрессию с точки зрения отправителя сообщения, как одну из трех языковых функций. В предложенном речевом акте аргументирующая / апеллятивная функция соотносится с получателем сообщения, а репрезентативная – с предметом обсуждения. В свою теорию, помимо рассмотрения формулы субъектно-объектных отношений, Бюлер включает еще один, четвертый элемент, под которым подразумевает некий чувственный раздражитель, инициирующий момент экспрессии. «Четвертая точка в середине символизирует чувственно воспринимаемый, обычно акустический, феномен, который, очевидно, должен состоять в каком-то – прямом или опосредованном – отношении с элементами, помещенными в вершинах. Произведение звука говорящим субъектом провоцируется с помощью предшествующего по времени чувственного раздражения, которое исходит от некоторого предмета в поле восприятия. Слуховое восприятие звукового феномена стимулирует слушающего обратить взор на этот самый предмет» [15, с. 31]. По мнению австрийского ученого, по-

буждающий к экспрессии фактор находится во внешнем поле говорящего. Анализируя речевой акт, помимо трех основных составляющих (субъекта, объекта и предмета обсуждения) Карл Бюлер указывает на важность чувственно-воспринимаемого феномена, а также на каузальную (причинно-следственную) связь событий, сопровождающих речь.

Можно сделать вывод, что побуждающим к экспрессии фактором, согласно теории австрийского ученого, является «чувственный раздражитель», находящийся во внешнем поле. Испанский философ называет этот фактор внутренним, разнообразно проявляющимся во внешнюю среду, благодаря проявлению некто сокровенного в человеке. Развивая эту тему в своих размышлениях и рассматривая произнесенное слово как звук, передающий идею во внешнее поле, Ортега пишет: “Parejamente, una palabra es un mero sonido, un fenómeno acústico; pero acontece que en él nos llega noticia y como presencia de una idea, otra entidad inespacial, y, por tanto, incapaz por sí misma de exterioridad” [13, с.35]. «Точно так же как слово – звук, акустический феномен, через который мы просто получаем сообщение, так и некое внепространственное понятие (otra entidad inespacial), неспособное к самостоятельному выражению, присутствует в идее». Прилагательное “inespacial” понимаем как «внепространственный», то есть находящийся вне упорядоченного человеком пространства.

Бахтин также отказывает языковым единицам (словам и предложениям) в экспрессивной/ активной стороне, утверждая, что они «нейтральны». «Предложение приобщается к экспрессии только в конкретном высказывании» [14, с. 470]. Осуществить действительную оценку, наполнить интонационно, эмоционально может сам говорящий в своем высказывании. Можем ли мы утверждать, что интонация, по мнению ученого, выполняет функцию переноса внутреннего состояния человека, придавая высказыванию те или иные смысловые оттенки.

Ортега-и-Гассэт отмечает разницу между *внутренними* характеристиками понятия выразительного слова и *внешними*, присущими выразительному жесту. По его мнению, внутренние свойства схожи, но внешние проявления абсолютно разные. “Pero este fondo común de la expresión y el lenguaje – exteriorizar intimidades – no permite que identifiquemos las dos clases de fenómenos. La función expresiva es muy distinta de la función lingüística. Aquel fondo común es causa de que en el vocabulario vulgar se suelen confundir ambas” [13, p. 36]. «Объединяющее начало языка слов и языка жестов, которое проявляется в способности внешне демонстрировать внутренние состояния, не позволяют нам отождествлять два этих понятия. Экспрессивная функция отличается от языковой функции. Причи-

ной того, что в повседневной речи эти два понятия обычно путают, является их изначальная похожесть».

Испанский ученый рассматривает жестикуляцию, сопровождающую процесс речевого общения, как экспрессивный, проявляющийся во внешней среде фактор. По мнению философа, произвольный или непроизвольный жест "el gesto viviente" является основным источником невербального общения. Ортега называет экспрессивной, выразительной такую коммуникацию, которая сопровождается интуитивной живой жестикуляцией, без помощи которой не может произойти спонтанная речевая ситуация. "Un sentido adicional o concomitante, inconsciente, indeliberado y espontáneo, [...] el gesto viviente transracional, sin cuyo auxilio no puede darse la intuición sintética del fenómeno lenguaje en su "íntegra realidad" [13, p. 129]. «Сопутствующее, бессознательное, спонтанное чувство присуще жесту, без помощи которого, не может в полной мере осуществиться речевой акт».

Жест и слово – вот два феномена, которые интересуют в первую очередь философа. Оба эти явления, реализующиеся во внешнем мире, демонстрируют внутреннее состояние человека, но если слово "logo"/"verbo" переносит идею во внешнее пространство, то движения, мимика, жесты его сопровождают, дополняя устную речь. В понятие экспрессии вкладываются внешние, невербальные проявления и степень их влияния на процесс общения. Одной из характеристик невербальных средств выражения является степень предрасположенности человека донести информацию в полном объеме. "Cierta contracción de los músculos faciales es un hecho corporal como otro cualquiera, pero en él vemos además la tristeza o la alegría de un hombre, dos realidades que por sí carecen de todo atributo que las permita ser exteriores" [13, p. 35]. «Сокращение лицевых мышц – это, как и любое другое, телесное проявление, но вот те человеческие эмоции, грусть или радость, которые мы видим на лице, не имеют признаков, отождествляющих их с внешними проявлениями. Это две разные реальности».

В предисловии к статье "Prólogo a la Teoría de Bühler" Ортега-и-Гассет отмечает, что в самых ранних исследованиях по физиогномике и мимике уже существуют основы истинной теории выражения. Заинтересовавшемуся проблемой читателю предлагает ознакомиться с основными положениями, сформулированными в статье, опубликованной в уже известном журнале *Revista de Occidente* в августе 1925 года под названием «Экспрессия как космический феномен» "**Sobre la expresión fenómeno cósmico**". Какими смыслами Ортега обогащает понятие «экспрессии» в философском контексте? Что имеет в виду, когда называет это явление космическим феноменом?

Философ размышляет о понятии «экспрессия» как о некой совокупности явлений, выходящих за рамки только лингвистических категорий, и объясняет, что он подразумевает под экспрессивной функцией. Постараемся представить вашему вниманию краткое резюме основных идей.

1. Автор начинает свои рассуждения с тезиса, что жизнь – это создающая сила, источник энергетических импульсов, толкающих к действию. “A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutiva e irremediabilmente una realidad oculta, inespacial, un arcano, un secreto” [16, p. 578]. «В отличие от всего существующего во Вселенной, жизнь представляет собой скрытую внепространственную реальность, тайну, секрет». “Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana – vida, alma, espíritu, – es inespacial” [16, с. 586]. «Все неведомое, прежде всего, сокровенное в человеке – жизнь, душа, дух – внепространственно, беспредельно». Эта внутренняя сокровенность в человеке имеет другую природу, не являясь производением упорядоченного пространства внешнего мира. Высказывания философа создают ощущение, что он менее всего склонен понимать «жизнь» как биологическое явление. “El mundo como expresión del alma” [16, p. 586]. Окружающий мир является выражением, творением души.

2. Затем, автор рассматривает причины появления «экспрессии» и утверждает, что для этого необходимы две вещи: одна – явная, видимая нами и вторая, скрытая, не сразу проявляющаяся через первую. “Para que haya expresión es menester que existan dos cosas: una patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquella” [16, p. 578]. То есть условием возникновения экспрессии являются две составляющие, возникающие одна из другой и не противоречащие друг другу: внешняя и внутренняя. В качестве примера, иллюстрирующего двойственную природу экспрессии, может послужить отношение между возникающей идеей и облекающим ее словом, между внутренним порывом и внешним проявлением. И затем, в процессе взаимодействия субъекта и объекта, внешне проявленное, произнесенное, услышанное, написанное, прочитанное слово вызывает у собеседника резонанс.

«Siempre, en la expresión, la cosa expresiva se sacrifica espontáneamente a la cosa expresada, la deja pasar a través de sí misma, de suerte que para ella “ser” consiste más bien en que otra cosa sea” [16, с. 578]. Всегда в процессе экспрессии выражающее позволяет вытеснить себя выражаемым, пропускает через себя и в этом видит свою задачу. Но причины, обстоятельства, которые порождают языковые экспрессии, утверждает Ортега, имеют глубинный, «доязыковой» характер.

3. Следующее утверждение Ортеги звучит так: Экспрессия – это перемещение «*una trasposición*». То есть каждое выражающее действие предполагает перенос. Автор считает, что любое проявление экспрессии является метафоричным по своей природе. «*Todo fenómeno expresivo implica, pues, una trasposición; es decir: una metáfora esencial*» [16, p. 579]. Слово «метафора» имеет др греческое происхождение и переводится обычно как перенос, переносное значение, но помимо переноса одного понятия на другое на основании сходства, может означать и «*metapherein*» meta (fuera o más allá) + pherein (trasladar) – переношу между одним и другим / от одного к другому, передаю, то есть сам механизм переноса, действие.

4. Проявление «*космического*», как присущего упорядоченному пространству, в человеке мы понимаем как перемещение побуждающих сил в физическое тело. Это еще одно значение, вкладываемое в понятие экспрессии испанским философом, другими словами “*expresión*” – это способность космоса проявляться через телесность. “*La carne es expresión, el símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífica. Es la expresión como fenómeno cósmico*” [16, p. 580]. Физическое тело человека – это символ, иероглиф, внешнее проявление скрытой реальности. Живительные силы – это проявление космического феномена в человеке, подчеркивает философ. Подобно тому, как невидимые потоки воздуха заставляют развиваться флаг или надуваться морской парус, неразрывно связаны побуждающие силы и человек. “*Las fuerzas, que no pueden hacerse presente si no mediante del cuerpo*” [16, p. 581]. Силы, которые проявляются не иначе как через физическое тело.

5. Жестикуляцию, выразительную способность человека, Хосе Ортега также называет экспрессивной. Проявление жестов, сопровождающих эмоции, внутреннее состояние человека, философ сравнивает с некими готовыми фразами, передающими эмоциональный настрой человека вовне. “*El hombre externo es el actor que representa al hombre interior*” [16, p. 579]. Внешнее проявление является тем действующим актором, который предъясняет внутренний мир человека. Именно в моменты крайнего возбуждения, в моменты восторженного состояния, с помощью жестов человек проявляет свою внутреннюю суть. Из этого следует, что процессу жестикуляции, по мнению ученого, свойственно проявлять перенос, метафору движения физического тела человека. «*El gesto se filtra en todos los movimientos, modulándolos, y se instala, [...], en la mirada.*» [16, p.589] «Жест проникает во все движения тела, направляет их, и, [...] задерживается во взгляде».

Хосе Ортега-и-Гассэт размышляет о двойственной природе человека, о его внешней и внутренней формах, о физическом теле и душе. И по

аналогии существования некой связи между «сокровенным» в человеке и его физическим воплощением, подобное отношение видит связь между внутренним состоянием и произвольным жестом её демонстрирующим. «Что внутри, то и снаружи». Речь идет не только о связи, но и о процессе взаимодействия.

Космический феномен экспрессии понимается философом как внешний способ выражения через понятие телесности. В предложенной концепции дается определение нечто внешнего / космического, обладающего синонимичными характеристиками, а внутреннего / сокровенного как проявление вселенского, скрытого, непознанного. «Сокровенное» в человеке, подчиняющееся законам Вселенной, использует внутренний механизм перемещения, порождает языковую экспрессию. Метафоризация также интерпретируется как ведущий принцип космического моделирования. В осуществлении механизма переноса испанский философ видит ключ к пониманию основ человеческого мышления: «Все огромное здание Вселенной, преисполненной жизни, покоится на крохотном и воздушном тельце метафоры» [18, с. 77].

Обобщая материалы данного исследования, мы можем сделать вывод о том, что «Теория высказывания», предложенная философом, не рассматривает язык как внешний объект, приобретенный человеком, но как феномен, порождаемый самим мышлением. Обстоятельства, которые порождают языковые экспрессии, считает философ, имеют «доязыковой» характер. Существование языка таким, какой он есть уже предопределено во *внутреннем* мире человека.

Рассмотрение экспрессии как лингвистической категории и как философского феномена в данном исследовании выявило широкий спектр значений, смыслов и трактовок, вкладываемых в понятие, определило его междисциплинарный статус. Феномен экспрессии имеет внешние и внутренние характеристики, проявляется в системе субъектно-объектных отношений как способ вербального общения при помощи языковых средств, интонации, выражения мыслей и чувств, невербального общения через архитектонику человеческого тела, как метод воздействия, как способ проявления космической реальности через физическое тело человека. «Как бы мы ни называли совокупность тех явлений, которые образуют сознание – дух или психика, – очевидно, что они существуют в единстве с нашим телом» [18, с. 75].

Появление «Revista de Occidente» пришлось на период активного взаимодействия литературы и журналистики. В начале XX века во многих публицистических изданиях, таких как «El Sol» и «El Espectador» печатались очерки, рассказы, стихи, но новый журнал придал этому направле-

нию особое звучание, предоставив вниманию читателей разнообразные аналитические статьи и эссе известных писателей. Талант и усилия испанского философа вывели журнал на более качественный уровень и сделали его ведущим периодическим изданием в информационном пространстве испаноязычного мира. Журнал «Revista de Occidente», космическое пространство Ортеги, «el cosmos de Ortega», как называют издание современные журналисты, повлиял на становление и развитие публицистики в странах Латинской Америки.

Список литературы

1. Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо / предисловие А. Гелескула / М.: Грант, 2000. 285 с.
2. Багно В.Е. Мысли о культуре и культура мысли Хосе Ортеги-и-Гассета // Теория литературы. 1991. № 2. С. 82-128.
3. Иовенко В.А. Перевод и его противоречия в статье Хосе Ортеги-и-Гассета «Нищета и блеск перевода» // Филологические науки в МГИМО. 2017. №11. С. 87-91.
4. Руткевич А.М. Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета / История философии. 2016. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-istorii-h-ortegi-i-gasseta>
5. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Сост., предисловие и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. 700 с.
6. Ortega-y-Gasset J. Prólogo a “Teoría de la expresión” / Obras Completas, Madrid, Ediciones Castilla. 1966.
7. Бюлер К. Теория языка / вступ. ст. Т.В. Булыгиной и А.А. Леонтьева. 2-е издание. М., Прогресс, 2000. XXIII, 501 с. + электронный ресурс: <https://studfile.net/preview/1101545/>
8. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. 4-е изд. М.: Ком-книга, 2007. 576 с.
9. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Изд-во Иностранных и Национальных словарей, 1963. 900 с.
10. Colin Smith Collins Diccionario español-inglés/ inglés-español/ Tercera ed., HarperCollinsPublishers, 1994. 908 p.
11. Narúmov В. Diccionario Español-Ruso / Moscú, Russki yazik, 1988. 821 с.
12. Волконский С. Выразительное слово. СПб. 1913. 230 с.
13. Ortega-y-Gasset J. Prólogo a “Teoría de la expresión” //Obras Completas, Madrid, Ediciones Castilla, 1966.
14. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., Художественная литература, 1986. 537 с.
15. Бюлер К. Теория языка, 2-е издание. М., 2000.
+ электронный ресурс: <https://studfile.net/preview/1101545/>

16. Ortega-y-Gasset J. //Sobre la expresión fenómeno cósmico. Obras Completas. T.2., Madrid, Ediciones Castilla, 1966.
17. Трошина Н.Н. Карл Бюлер // Европейские лингвисты XX века: Сб. обзоров / М., ИНИОН РАН, 2001. С. 1330141.
18. Теория Метафоры / общ. ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Прогресс, 1990. 512 с.

УДК 101

**Максим Александрович Раков,
Андрей Романович Юрков,**
Магистранты Санкт-Петербургского государственного
лесотехнического университета им. С.М. Кирова,
Санкт-Петербург, Россия
alena.rakova2017@yandex.ru
andreyka1502@inbox.ru

РУССКИЙ КОСМИЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Статья посвящена особенностям русского космизма и перспективам человечества, пониманию космизма в русской философии, а также основным отличиям русского космизма от других философских систем. Рассмотрены идеи Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского А.В. Сухова-Кобылина, В.И. Вернадского. Рассмотрены причины возникновения и обострения проблем между обществом и природой.

Ключевые слова: русский космизм, философские системы, космический масштаб, ученые космисты, покорение космоса, перспективы человека, идеи космизма.

**Maxim A. Rakov,
Andrey R. Yurkov,**
Master's students,
S.M. Kirov St. Petersburg State Forestry University,
Saint-Petersburg, Russia
alena.rakova2017@yandex.ru
andreyka1502@inbox.ru

RUSSIAN COSMISM AND PROSPECTS OF HUMANITY

The article is devoted to the peculiarities of Russian cosmism and the prospects of humanity, understanding of cosmism in Russian philosophy, as well as the main differences between Russian cosmism and other philosophical systems. The ideas of N.F. Fedorov, N.A. Umov, K.E. Tsiolkovsky, A.V. Sukhovo-Kobylin, V.I. Vernadsky are considered. The reasons for the emergence and aggravation of problems between society and nature are considered.

Keywords: *Russian cosmism, philosophical systems, cosmic scale, cosmist scientists, space exploration, human prospects, ideas of cosmism.*

Различные философские идеи, сформулированные в прошлые столетия, на сегодняшний день в силу технологического прогресса стали осуществимы на практике. Вследствие чего такое философское направление, как космизм, получило вторую жизнь.

Космизм представляет собой философское мировоззрение, в центре которого лежат идеи о покорении космоса человеком, базирующиеся на представлении о необходимости развития человечества. Русские космисты придерживались идеи о том, что человечество, возникшее и развивавшееся на Земле, через определенный период времени будет вынуждено покорять новые планеты и космических системы. Это связано с тем, что эволюционный процесс идет вперед, а человеку, который должен следовать этому развитию, становится тесно в рамках одной планеты.

Отличительной чертой русского космизма являлась идея об отказе от восприятия человека и Земли как центра мироздания. Появление такого понятия, как антропокосмизм, то есть неразрывной связи человека с Вселенной, давало полное понятие идеи, которой следовали ученые-космисты [1]. Суть заключалась в том, что связь человека с космосом наделяет их общим разумом. К.Э. Циолковский говорил об этом следующее: «Мы делаем шаг вперед, ища первую причину вселенной» [2]. Эта причина – разум. «Космос управляется разумом».

Другой важной чертой была идея о связи природы с космосом. Целостность знаний достигается только в том случае, если человек познает идеи всех слоев бытия. Человек неотрывен от природы, ведь жизнь существует только в биосфере, и в отрыве от нее не происходит никаких процессов. В.И. Вернадский говорил: «Человек как всякое живое природное (или естественное) тело неразрывно связан с определенной геологической оболочкой нашей планеты биосферой, резко отличной от других ее оболочек» [3, с. 22]. Поэтому восприятие человеком своего единства с природой

есть цель коэволюции, которая в дальнейшем должна приводить к появлению ноосферы.

Появление проблем, связанных с человеком и природой, по задумке космистов, преодолевается посредством создания новой цивилизации, в которую вплетена природа, вследствие чего искусственно созданное оказывает меньшее влияние на человека, в результате чего зарождается мировая гармония, позволяющая человечеству стать единым целым с космосом. Данная идея должна стать спасением для человечества.

Русские космисты рассматривали многие проблемы, возникающие в ходе взаимодействия человека с природой, среди них затрагивались такие, как, истощение ресурсов, санитарные проблемы, биологическое бессмертие. Также немаловажен для космистов вопрос о перспективах развития общества за пределами собственной планеты, то есть освоение человеком космоса. Космисты считали, что для решения этих проблем и покорения космоса необходимо сплочение народов, вплоть до создания геокосмической цивилизации.

Среди представителей философии космизма есть большое количество мыслителей идеалистических взглядов, и основоположник русского космизма Н.Ф. Федоров – не исключение. Он был глубоко верующим христианином: в связи с этим основной его идеей, которую он отстаивал всю свою жизнь, было воскрешение предков, причем в его представлении это воскрешение должно было произойти посредством научных открытий, но при помощи Бога. Федоров в ходе своей преподавательской работы в различных училищах транслировал свою идею в массы, из-за чего у него было много последователей.

Одним из крупных представителей космизма был К.Э. Циолковский. Его идеи о покорении космоса и заселении космического пространства были и остаются актуальны до сих пор. Циолковский считал, что технический прогресс достигнет такого уровня, что позволит людям расселиться по всей Вселенной.

Другой представитель философии космизма А.В. Сухово-Кобылин по своим взглядам был гегельянцем и в соответствии с диалектической триадой делил историю развития человечества на три этапа: первый этап – теллургическое (земное) человечество, заключенное в пределах земного пространства; вторым этапом было солярное человечество, обитающее в рамках солнечной системы; третьим этапом стало сидерическое (звездное) человечество, расселившееся в необъятном космическом пространстве [4]. Сухово-Кобылин считал, что все этапы развития общества есть лишь моменты пути к все большему расселению человечества в космосе.

Стоит упомянуть, что не все космисты следовали основным традициям и идеям русского космизма. Одним из таких был Н.А. Умов. По его

мнению, космос не был частью человека, так как космос – это всего лишь «физика», соответственно, нет никаких гарантий, что в покорении космоса и освоении новых планет человечество ждет успех. Умов считал, что человек никогда не сможет стать частью космоса в глобальном масштабе. Космос существует отдельно от человека, следовательно, человеку нужно заботиться о своем благосостоянии на Земле.

Технический прогресс, влияющий на нашу жизнь, привел к росту интереса к покорению космоса, что закономерно привело к актуализации идей космистов и активному их обсуждению. Сегодняшняя жизнь полностью соответствует «космическим» параметрам по темпу и уровню развития.

Согласно идеям космистов, человек будущего придет к просвещению и созданию коммун, вследствие чего в мире должны прекратиться войны, а весь научно-теоретический потенциал будет направлен на задачу осуществления путешествий по различным галактикам и системам, а также на творческий труд и созидание мирного социума и увеличение достатка людей.

Согласно идеям космистов, достижение человеком бессмертия предполагается не только возможным, но и необходимым (для этого будут использоваться все современные достижения науки, такие как: переливание плазмы крови, кибернизация человека, деление стволовых клеток, загрузка человеческого сознания в виртуальное пространство). Это естественным образом приведет к перенаселению планеты, поэтому еще одной задачей человечества станет расселение в космосе. Главная идея – сделать космос своим домом. Как результат, человек сможет спокойно передвигаться от одной к планете к другой [5].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что человеку необходимо осознать, что эволюция зависит не только от земных условий, это результат сплетения космических и земных факторов. Эволюция планеты и космоса двигаются в одном направлении за счет общего взаимодействия, и как только человек сможет это осознать, произойдет переход на новый, более высокий, этап развития человечества.

Список литературы

1. Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
2. Циолковский К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами: (переиздание работ 1903 и 1911 гг. с некоторыми изменениями и дополнениями). Калуга: 1-я Гостип. ГСНХ, 1926. 128 с.
3. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 20–196.

4. Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. М.: СЕТ, 1995. 124 с.

5. Ровинский Р.Е. Развивающаяся Вселенная. Дополненное издание. М., 2007. 192 с.

УДК 1:281.93

Филипп Константинович Соколов,
Студент Санкт-Петербургского университета
МИЭП при МПА ЕврАзЭС
phil5okolov@yandex.ru

СЦЕНАРИЙ ИМЕНИ: ДОРОГА В ВЕЧНОСТЬ

Статья посвящена анализу имени в практике проведения психологического тренинга, связанного с формированием имиджа. Делается попытка описания роли имени в осмыслении своего родового предназначения, своего «следа в вечности». Ономастика является своеобразной герменевтической практикой, которая пытается придать жизни отдельного человека космическое предназначение через поименование. Прослеживаются тенденции наделяния именем в России, анализируются имена с точки зрения носителя в зависимости от целей коммуникации. Демонстрируется монограмма как знак имени в музыке.

Ключевые слова: имя, ономастика, программа рода, вписывание в Вечность, имидж, звуковая монограмма, родовое предназначение.

Philip K. Sokolov,
Student of the St. Petersburg University
of MIEP at the IPA EurAsEC
phil5okolov@yandex.ru

THE SCRIPT OF THE NAME: THE WAY TO ETERNITY

The article is devoted to the analysis of name in the practice of psychological training related to image formation. An attempt is made to describe the role of the name in the comprehension of one's ancestral destiny, one's "trace in eternity". Onomastics is a kind of hermeneutic practice that attempts to give the life of an individual a cosmic purpose through "naming".

Trends of naming in Russia are traced, and names are analysed from the point of view of the bearer depending on the purposes of communication. The monogram as a sign of name in music is demonstrated.

Keywords: *name, onomanistics, family program, fitting into Eternity, image, sound monogram, the genetic purpose.*

Имя есть осмысленно выраженная и символически ставшая определенным ликом энергия сущности.

А.Ф. Лосев

Имя человека, по наблюдениям многих психологов, играет важную роль в жизни человека. Э. Берн считает, что имя – это часть жизненного сценария личности, который во многом создается родителями ребенка и осуществляется со знаком «плюс» или «минус» самим человеком совместно с другими индивидами. Имя, которое дают ребенку родители, тоже зачастую имеет какую-нибудь «легенду». Часто называют в честь отца или деда, девочек – в честь бабушки, святой, в русской православной семье часто смотрят в православный календарь и наделяют именем в честь ангела-хранителя. То, как называют человека друзья и знакомые, также является знаками того состояния (Родителя (Р), Взрослого (В) или Ребенка (Реб.)), которые чаще актуализируются в имени: Иван Васильевич (Р), Иван (В), Ванюша (Реб.) [1, с. 6–8]. Так, Александр может связывать свое имя с царем Александром или, наоборот, считать себя простым и заурядным «Саней». Анна-Мария полагает, что она особенная и более связана с западноевропейской, нежели с русской культурой.

Родители, называя ребенка в честь предков, ожидают, что он будет в какой-то степени продолжателем их дела. Существуют верования, что предки в каком-то колене могут «воскреснуть» в своих правнуках и правнучках. Так, в повести Владимира Железникова «Чучело» девочка Лена оказывается очень похожа на свою бабушку с сильным характером и необычной судьбой. Внешнее сходство отмечается как дедом девочки, так и одноклассниками. Трепетное отношение к людям, силу характера, способность бескорыстно любить и понимать людей, как кажется ее деду, Ленка как-бы унаследовала от его тетушки, которая бесплатно учила бедных. Сила духа наряду с внешним сходством каким-то образом вновь проявляются в потомках.

Поморский художник и писатель Степан Писахов записал сказки, где прототипом сказочника выступает его дед и одновременно реальный

сказочник, Малина. Исследователь его творчества И.В. Шугайло-Соколова отмечает: «Есть у Писахова и главный герой, прототип сказочника – работающий мужик, живущий в поморской деревне Уйме, в 18 км от города – Сава Малина. Сказочником был и дед писателя Леонтий, только он сказки не записывал, а сочинял на ходу, его брали в качестве сказочника на промысел и давали двойной пай. Сказки помогали скрашивать долгие северные ночи и приносили в жизнь свет, краски и надежду на чудо» [2, с. 216]. Таким образом, прообразом литературного героя является отчасти реальный сказочник, который плывал по морям. Но сказки не записывал, а рассказывал, а его внук выполняет роль нарратора и летописца своего рода.

Зачастую имена рода повторяются, что говорит о том, что род наследуется в сознании людей неким предназначением. Бессознательное стремление увековечить себя в своих делах, осуществляемых детьми и внуками, обуславливает создание династий у многих народов. Ростовский философ М.К. Петров писал о принципах социального типа кодирования (лично-именного и социально-именного), которые осуществлялись у разных народов в разной степени по унаследованию имени отцов или по наследованию традиций деятельности [3, с. 145–155]. Продолжение себя в профессии предков требует у представителя определенного типа деятельности конкретных качеств. Даже на уровне анекдотов, вида устного народного творчества, мы видим, что хороший специалист не может появиться в первом поколении: скрипач в первом поколении музыкантов – не очень хороший скрипач, сын полковника может стать генералом, если только у генерала нет своего сына и т.д.

Исследователь Л. Сальмон говорит о существовании науки антропоники, которая изучает «имя, как языковой феномен, связанный с человеком» [4, с. 5]. Сальмон рассматривает ономастику как «систему, для которой характерна повышенная “нестабильность”» [4, с. 7]. Несмотря на большой процент неопределенности, связанный со своеволием человека, имя – это знак, который как бы соединяет человека с космосом, с вечностью, связывая его невидимыми нитями с его предками и их делом в прошлом, значимыми людьми и ценностями и прокладываящие пути к своим потомкам в будущем [4].

В литературе писатели часто дают своим героям «говорящие» имена, фамилии, прозвища, придавая героям «видовые» качества, обозначая их пороки и добродетели, отражая их сущность. На тренингах по созданию имиджа человеку, неуверенному в себе, дают «мощное», «сильное» имя, а грубого и самоуверенного называют какой-нибудь кличкой или дают смешное имя, типа «Шурик», «братик», «голубчик» (как часто обращались к слуге). Это дает возможность человеку проиг-

рать его дефицитарное состояние, сменить паттерны поведения с людьми, развить его слабые качества.

Практика осмысления своего имени и легенды, с ними связанные, позволяют в тренинге формирования имиджа поднять самооценку путем мысленного соединения себя с предками, героями, богами, значимыми для рода персонажами. Зачастую сам молодежь не знает историю происхождения своего имени, раскрытие этой тайны требует подключения родственников. То, как человек себя называет своим именем, как он к нему относится, говорит во многом о соответствии имени его качествам, самооценке. Иногда более подходящим участник тренинга считает другое имя или свое прозвище. Практика работы с именем раскрывает скрытые черты, ранее порой не осознаваемые им самим. Актуальность работы с именем связана с необходимостью создания и адекватного визуального образа для других, связанного с желаемым видом деятельности. Здесь на помощь может приходиться фотография и собственные рисунки. В тренинге можно проиграть сюжеты с другим именем с иной легендой, что помогает раскрепостить человека и открыть в нем новые таланты. Так, этот метод широко использовали лингвисты в практиках интенсивного обучения иностранным языкам.

В русской культуре существует не только собственное имя, но и отчество – имя отца, которое применяют, как правило, только в отношении взрослого человека. Порой, если черты отца более очевидны, отчество превращается в имя, особенно для людей в зрелом и пожилом возрасте – Петрович, Саныч, Мефодиевич, Дмитрич и т.п. У исландцев нет фамилий. Чеха, поляка, болгарина, серба не называют по отчеству [5]. Прослеживается закономерность, что чем более демократичное и близкое общение, тем короче становится имя. Сербские фамилии чаще напоминают русские отчества. У некоторых народов Океании нет ни фамилий, ни отчеств. А европейцы и американцы называют чаще друг друга по имени без отчества. Правда, при этом финны получают второе и даже третье имя при крещении. Трехсловные имена китайцев имеют мало общего с нашей системой имен, включающей индивидуальное имя (в узком смысле), отчество, фамилию. Как видим, кодирование программ рода имеет разные традиции у разных народов, тем не менее они все связаны с программой рода и вечности. Одна из практик в тренинге – разыграть роль своего предка в определенной ситуации с собой как потомком.

В России особенно популярны имена таких «эпических» героев как Сан Саныч, Иван Иванович, Петр Петрович и т.д. Особенно модны они были в СССР, когда ценился простой рабочий человек. Обычное имя, как и обычная внешность, и популярная профессия делали человека частью системы, отводя от него лишнее внимание. Обычный человек был героем кинематографа и жизни, он часто ассоциировался со всеми уважаемым рабочим классом и имел ряд привилегий. Носители программы этого типажа, как правило, имели популярные, распространенные имена.

После революционных переворотов в России появился целый ряд имен, «рожденных революцией»: Октябрина, Владлен, Поэма, Абстракция, Томас, Мора (последние два в честь утописта Томаса Мора), Идея, Искра, Волга, Евразия, Трибуна, Трактор. Особо революционными были Вилен (Владимир Ильич Ленин) и Пятьвчет (пяtilетку в четыре года), Ким (коммунистический интернационал молодежи).

Новый этап в жизни русских личных имен начался с декрета Совнаркома от 23 января 1918 г., провозгласившего полное и окончательное отделение церкви от государства и школы. В пореволюционное время таинство крещения стало терять свою популярность. Была принята светская гражданская процедура – регистрация, в рамках которой разрешалось давать любые имена. С 1924 г. появились новые календари «святцы», которые рекомендовали новые имена новорожденным строителям нового общества. Викторина и Викторин, Олимпиада, Гертруда, Октябрина. Модными стали просто интересные, по-иному звучащие имена, типа: Береза, Дуб, Гранит, Рубин, Калий, Вольфрам, Гелий, Гималай, Онега, Медиана, Дрезина, Порозов, Танкист, Идея, Искра, Товарищ, Декабрист, Атеист, Тракторина, Ноябрьрина, Сталина. Некоторые имена были рождены сокращением целых фраз. Так появились Арвиль – армия В.И. Ленина; Артака – Артиллерийская академия; Вектор – Великий коммунизм торжествует; Велиор – Великая Октябрьская революция; Велира – великий рабочий; Веор – Великая Октябрьская революция; Видлен – великие идеи Ленина; Вилан – В.И. Ленин и Академия наук; Виленор – Владимир Ильич Ленин – отец революции; Вилор(а) – В.И. Ленин – организатор революции и т.д. Как нам кажется, подразумевалось, что через наследование имени вождя «осуществлялась» всемирная революция, дети и внуки Ленина символически должны были продолжать его дело.

В последующем, по наблюдению исследователя О.В. Врублевской, имена претерпевают изменения под давлением моды, подобно моде на литературные слова и выражения [6, с. 88]. Так, процесс поименования оказывается опосредованным экстралингвистическими факторами: глобализацией, утверждением политической корректности, особенностями городской или деревенской культуры и т.д. При появлении моды на виртуальные знакомства и коммуникацию актуальными стали создания «дублирующих» страничек в социальных сетях, где герой может скрываться под ликом вымышленного имени, скрывая одни свои черты и актуализируя какую-то другую часть своей натуры. Исследователи ставят вопрос об истинности той или иной стороны «имени», реальности психического, представленного в интернете под несколькими именами и ликами [7, с. 164].

Отожествление себя с множеством сущностей обнаруживается не только в современности. Так, композиторы зачастую видели в звуках своего имени «знаки вечности». И.С. Бах свое имя связывал с музыкаль-

ным символом, напоминающим «фигуру креста». Феномен имени собственного в музыке имеет множество терминов: монограмма, анаграмма, эмблема, энигма, криптограмма, литерафония (Ю. Холопов) и литтерофония (М. Воинова) [8, с. 15]. Наиболее употребительным термином для зашифровки имени в музыковедении является монограмма. Монограмма в буквальном значении – это изображение, нарисованное одной линией (греч. monos – один, gramma – буква, запись). Монограмму часто называют «номинативно-символической» криптофонией, указывая при этом на то, что корни ее лежат в древней традиции запрета на произнесение вслух каких-либо имен и понятий, замену их знаками и системой символики. Интересно, что «музыкальный автограф» тоже «записывается» латинскими буквами (мертвого, сакрального языка, который часто используют в мессах). Например, так зашифровывается фамилия Бах – BACH, SHCHED – Щедрин, La-do-f – Лядов, инициалы D-S-C-H значат Дмитрий Шостакович, A(D)SCH – Альфред Шнитке, AB – Альбан Берг, EsG – Софья Губайдуллина, E-D-(Es) – Эдисон Денисов, как комплекс избранных «литер» A-D S-C-H-B-E-G – Арнольд Шенберг, FA EsCHBE (Франц Шуберт), BE EsCHA – Роберт Шуман, FE DEsH BA – Феликс Мендельсон-Бартольди, HAEEs B – Иоганнес Брамс, CHAD GE – Рихард Вагнер, CHAD Es – Рихард Штраус, A BCE – Антон Брукнер, GEs AHE – Густав Малер, A HDE – Пауль Хиндемит, CA F – Карл Орф, HA EsE – Ханс Эйслер, AHE EsC – Карлхайнц Штокхаузен и т.д. [8].

Каждый композитор в отдельном произведении по-своему использует эти «имена», выстраивая собственный музыкальный «космос», вписывая себя под именем в звуках во вселенную неземных смыслов, пытаясь как-то остаться в вечности и оставить свой «автограф» потомкам. В тренинге работы с собственным имиджем можно сочинить свой звуковой образ-имя и попытаться рассказать собственную историю другим.

Итак, тезисы рассуждения о поименовании человека раскрывают перед участниками и тренером множество возможностей поработать со своим именем вместе с семьей и участниками процесса. Некоторые элементы теории, взятые из истории имен и искусствоведения, могут сделать этот процесс интересным и глубоким, раскрыть перед участниками новый потенциал самопроявления и наметить пути развития и укрепления желаемых качеств. Материалы статьи могут быть использованы составителем тренинга в качестве основы для практических упражнений.

Список литературы

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы: пер. с англ. Эрик Берн; общ. ред. М.С. Мацковского; послесл. Л.Г. Ионина, М.С. Мацковского. СПб.: Лениздат, 1992. 399 с.

2. Шугайло-Соколова И.В. Поэтика сказок Степана Писахова в формировании языковой личности студента вуза // Язык, культура, менталитет: проблемы изучения в иностранной аудитории. Сб. материалов XX Международной научно-практической конференции. Под редакцией Т.Г. Шарри. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2022. С. 215–218.
3. Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 328 с.
4. Сальмон Л. Личное имя в русском языке: Семиотика, прагматика перевода. М.: Индрик, 2002. 158 с.
5. Ковалев Б.В. Имя в прозе: очерки по номинологии: монография. СПб.: Нестор-История, 2023. 228 с.
6. Врублевская О.В. Модные имена и названия: подходы к исследованию // Ученые записки Орловского государственного университета. № 5 (68), 2015. Модные имена и названия: подходы к исследованию // Ученые записки Орловского государственного университета. № 5 (68). 2015. С. 88–91.
7. Шугайло И.В. «Кто Я?»: Обманка визуального образа, или Какую истину о себе мы узнаем, общаясь в Интернете // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2013. № 21. С. 148–165.
8. Скепнер О. Ономафония как феномен имени собственного в музыке второй половины XX – начала XXI века. Казань: Казанская государственная консерватория им. Н.Г. Жиганова, 2022. С. 14–18.

УДК 101.706

Роза Абдулхаевна Тукаева,
канд. филос. наук, доцент
кафедра «Философии и социальных дисциплин»,
Санкт-Петербургский государственный лесотехнический
университет имени С.М. Кирова
Санкт-Петербург, Россия
tukaeva.rza@rambler.ru
ORCID: 0009-0004-1712-1973

КОСМИЧЕСКАЯ ЖИВОПИСЬ КАК ПОДРАЖАНИЕ БОЖЕСТВЕННОМУ

В статье рассматривается тема воплощения идей русского космизма в творчестве представителей раннесоветского объединения молодых художников «Амаравелла»: Петра Петровича Фатеева, Александра Павловича Баранова (Сардана) и других. Автор анализирует жизнь и творческие искания членов «Амаравеллы», подробно останавливается на

разборе художественного почерка каждого художника, а также делает выводы касательно их влияния на развитие живописного искусства.

Ключевые слова: *русский космизм, творчество, интуиция, живопись, талант, художник, задачи искусства, художественное произведение, образ, подсознание, сновидения, тайны мироздания, вечность, подражание, божественное, Амаравелла.*

Roza A. Tukayeva,

Candidate of Philosophy, associate professor
Department of Philosophy and Social Disciplines,
S.M. Kirov St. Petersburg State Forest Engineering University.
St. Petersburg, Russia
tukaeva.rza@rambler.ru
ORCID: 0009-0004-1712-1973

COSMIC PAINTING AS AN IMITATION OF THE DIVINE

The article deals with the theme of embodiment of the ideas of Russian cosmism in the work of representatives of the early Soviet association of young artists «Amaravella»: Peter Petrovich Fateyev, Alexander Pavlovich Baranov (Sardan), and others. The author analyzes the life and creative quests of the members of «Amaravella», dwells on the analysis of the artistic handwriting of each artist, as well as draws conclusions regarding their influence on the development of pictorial art.

Keywords: *Russian cosmism, creativity, intuition, painting, talent, artist, tasks of art, artistic work, image, subconscious, dreams, mysteries of the universe, eternity, imitation, divine, Amaravella.*

В данной статье детально рассматривается творчество группы советских художников-космистов – участников художественного объединения «Амаравелла», созданного в 1920-х гг. Члены этого сообщества объединили в своем творчестве идеи русского космизма, оригинальные творческие приемы и невероятный полет фантазии.

Объектом исследования станет творчество художественного объединения «Амаравелла». Цель написания данной статьи – подробное изучение творчества выдающихся членов «Амаравеллы» и выявление роли этого яркого художественного объединения в российской культуре.

Для достижения цели поставлены определенные задачи: выявить значимые вехи в истории художественного объединения; изучить творче-

ский путь художников, входивших в состав «Амаравеллы» (А.П. Сардана и П.П. Фатеева); выявить значимость их творчества для отечественной культуры.

Актуальность темы данного исследования объясняется необходимостью восстановления забытых страниц истории и культуры нашей страны, одной из которых и является история художественного объединения «Амаравелла».

Основная часть

Интуиция играет огромную роль в творческом процессе. Она позволяет художнику тонко чувствовать, что и как необходимо изобразить. Именно на нее полагается художник, выбирая сюжеты и цвета для своих полотен. Именно она ведет человека по его творческому пути. И конечно же, интуиция определяющее влияет на работы художника, равно как и на саму его жизнь.

Члены творческой группы «Амаравелла» были художниками интуитивистами. С помощью интуиции они пытались познать космос, частью которого они себя чувствовали. Они пытались передать это могущественное ощущение единения всего сущего, стремились постичь окружающую реальность с помощью фантазии и воображения через свое творчество. Космос был для них великой и таинственной загадкой, манившей их и заставлявшей беспрестанно думать и мечтать, фантазировать и творить.

О космосе и его значении в жизни человека много размышлял еще Платон. Прежде всего следует отметить, что он оценивал свои утверждения касательно космоса как вероятностные, так как они связаны не с теоретическим познанием, а с ощущениями. Он утверждал, что космос – это только подобие вечности и подражание божественному. Платон создал концепцию, согласно которой космос является живым существом, имеющим разум [1, с. 595]. В своем трактате «Тимей» он описывает космос, используя эстетические методы. Например, составляющие элементы космоса, построены по образу геометрических тел, они пропорциональны и, более того, звучат как музыкальные лады. Платон называет космос изваянием [1, с. 595].

Члены творческого объединения «Амаравелла», как и Платон, стремились постичь космос. Впервые советские художники громко заявили о себе в марте 1927 г. на Международной выставке, проходившей в Нью-Йорке. Живопись представителей художественной среды СССР вызвала необычайный интерес и одобрение публики. Этими художниками, продемонстрировавшими миру свои работы на выставке в Америке, были члены творческого объединения «Амаравелла», чья живопись так разительно отличалась от соцреализма.

«Амаравелла» была основана в начале 1920-х гг. и просуществовала совсем недолго – до полного распада в 1930 г. после ряда трагических событий. В ее состав входили Борис Алексеевич Смирнов-Русецкий, Вера Николаевна Пшесецкая, Александр Павлович Баранов, Сергей Иванович Шиголев и Виктор Тихонович Черноволенко. Главой «Амаравеллы» был Петр Петрович Фатеев.

Название для художественного объединения выбрали не сразу. В 1924 г. Вера Николаевна предложила название «Квадрига», но уже в 1926 г. Баранов переименовал «Квадригу» в ставшую широко известной «Амаравеллу» [2, с. 26].

Члены группы находились под большим влиянием философии Н.К. Рериха и Платона, они увлекались астрономической наукой, а ученые только начинали свой путь в век великих открытий. В эту эпоху естественно было мечтать, размышлять о звездах и космосе, верить в возможность контакта с инопланетными цивилизациями [3].

Именно идея о возможности встречи с представителями других миров, философия контакта Н.К. Рериха дала толчок к новому витку развития в творчестве «Амаравеллы»: группа художников стала все больше думать о возможной встрече с внеземными силами и отражать эти идеи в своем творчестве.

Большое впечатление на членов «Амаравеллы» произвела встреча с художником и философом Н.К. Рерихом. Они восхищались его творчеством и взглядами на мир, а после личного знакомства смогли по-новому взглянуть на духовные задачи искусства.

В 1927 г., на уже упомянутой выше Международной выставке в Нью-Йорке художники представили широкой публике свой манифест. В нем они сами установили цель своего творчества: «раскрытие различных аспектов космоса – в человеческих обликах, в пейзаже и в отображении абстрактных образов внутреннего мира» [4]. В том же манифесте художники утверждали, что их творчество по преимуществу интуитивно. Это был триумф «Амаравеллы».

К сожалению, творческий путь группы как единого целого был короток и закончился печально. В 1929 г. «Амаравелла» выставлялась в последний раз. Петр Фатеев не принял в ней участие, свои работы выставили Сардан, Смирнов-Русецкий и Черноволенко.

Уже в 1930-м была арестована Вера Пшесецкая, а из ее художественного наследия сохранились лишь пять работ. В это же время допрашивали Александра Баранова, после чего его подвергли недолгому заключению в тюрьме. Виктор Черноволенко стал заниматься производственной деятельностью и умер в глубокой старости, а Сергей Шиголев ушел в сферу научно-популярного кино. В 1942 г. он был репрессирован и погиб.

Борис Смирнов-Русецкий был арестован в 1941 г. и пробыл в неволе 13 лет. Очень скромно и замкнуто до самой своей смерти в 1971 г. жил глава «Амаравеллы» Петр Фатеев [3].

Для понимания глубинной идеи творчества «Амаравеллы» стоит подробнее остановиться на личностях и художественных исканиях ее участников.

Для начала хотелось бы поговорить об А.П. Баранове, известном под псевдонимом Сардан. В юности Баранов был восхищен и увлечен живописью основоположника абстракционизма В.В. Кандинского. Молодому художнику импонировали живописные принципы Кандинского: отказ от предметности и отведение цвету решающей роли в картине, а также «музыкальность» его произведений. Ведь музыкальное искусство было так же близко Баранову, как и живопись, и в своем творчестве он стремился объединить два вида искусства, дополняя одно другим, чтобы создавать нечто совершенно новое и неотразимое.

Идея синтеза музыкального и живописного принадлежит А.Н. Скрябину, впервые использовавшему в исполнении музыки цвет. Идеи Скрябина также очень увлекают молодого Сардана, основной его целью становится желание избавить живопись от статичности, гармонично сблизить ее с музыкой и визуализировать звук. В манифесте к одной из своих выставок Сардан так и напишет: «Автор этих картин в своем живописном творчестве задавался целью передать звуки в красках» [2, с. 4].

Также в «Амаравеллу» входили В.Н. Пшесецкая (она стала участницей художественной группы в 1924 г.) и С.И. Шиголев (вступил в «Амаравеллу» в 1926 г.) [2, с. 26].

Пшесецкую, широко известную под псевдонимом Руна, называют «духовной матерью» «Амаравеллы». Она очень многое знала о мировоззрении Н.К. Рериха, ее познания в сфере оккультизма и эзотерики поражали воображение. Сама Пшесецкая до знакомства с членами группы серьезно живописью не занималась, и лишь после встречи с художниками, вдохновившись их талантами, она начала практиковаться в этом искусстве [2, с. 67].

Шиголев по образованию был биологом и серьезно интересовался морской фауной. Мир морских глубин и мир космоса чем-то очень схожи: оба они неизведанны и притягательны для человеческого ума. Картина Шиголева «Работа в космосе» будто бы находится на границе мира моря и мира космоса, одновременно она напоминает о далеких космических просторах и о глубинных морских чудовищах.

Также Шиголев серьезно занимался проблемой формы в изображении космоса. Интуитивно он определил, что образование форм в космиче-

ском пространстве будет происходить по особым законам. Эти идеи читаются во многих работах художника.

Еще одна примечательная работа данного автора – «Машины в космосе». Написана она была в 1928 г. На ней ярко отражена идея синтеза механики и органики. Художника волнует тема создания принципиально нового, нечто такого, подобия чему еще не было. Безусловно, этой идеей были заражены все члены «Амаравеллы»: всем им хотелось создать свое видение, а не адаптировать и преобразить нечто уже существующее. И именно космизм дал им огромное поле для экспериментов в этом направлении [3].

В состав группы художников входил и Б.А. Смирнов-Русецкий. Его видение космоса несколько отличалось от работ его сподвижников. Он изображал космос живым и одухотворенным, таинственным и глубоким. В этом ему помогало использование линейной и сферической перспектив. Возможно, такое видение связано с более глубоким, чем у остальных членов «Амаравеллы» увлечением современными научными открытиями в сфере космологии [2, с. 27].

Очень интересна его картина «Беспредельность». Художник будто бы уводит зрителя все дальше и дальше в мир бесконечного космоса, но эта таинственная бездна видится не страшной и темной, а одухотворенной и обнадеживающей [3].

В своем творчестве еще один участник «Амаравеллы» В. Черноволенко был увлечен идеей «космической иерархии». Он считал принцип «расширения сознания», высказанный Рерихом, основополагающим для своего творчества.

Под его чуткой рукой на полотнах рождалось многослойное глубокое пространство. Художник очень тщательно работал над линейной перспективой и тенями, делая изображения объемными, добавляя глубины пейзажам [5].

Одним из самых известных участников творческого объединения «Амаравелла» был П.П. Фатеев. Много о жизни художника мы знаем из воспоминаний Полины Аленберг. С 1966 г. она была помощницей Фатеева и дружила с его семьей. Художника она описывала как человека приятного в общении, благоразумного, живущего тихой небогатой жизнью. Также отмечала его неприятие советской власти. На потолке комнаты, в которой жил Фатеев, было нарисовано звездное небо: на фоне черной краски – множество звезд и галактик. А в самой квартире художника все свободное пространство было завешано и заставлено картинами.

Фатеев был необыкновенным по силе фантазии и мысли художником. Его творчество сплошь фантазийно и в большей своей части направлено на изображение не просто окружающей действительности, а будто

бы сновидений о далеких мирах. Однако его картины отличает не только сюжет. Линии, их изгибы, формы, изображаемые на холстах, подбор цветов и их сочетания делают манеру письма Фатеева крайне оригинальной и неповторимой [6, с. 61].

Фатеев в значительной мере влиял на эстетическую составляющую творчества членов «Амаравеллы». Сам он находился под впечатлением от новейших веяний литературы и искусства начала XX в. Понимание мира он сформировал благодаря философскому идеализму Востока и Европы [2, с. 26]. А богатейшая фантазия Фатеева будто досталась ему в наследство от детских времен, когда казалось, что до космоса и звезд можно дотянуться рукой и что возможно путешествовать на дальние планеты [6, с. 25].

Как и Сардан, Фатеев находился под большим впечатлением от творчества Кандинского. Художник страстно хотел подражать ему, однако натура не позволяла слепо следовать за кумиром, поэтому Фатеев искал и находил свои собственные пути в художественном творчестве [6, с. 81].

В своей живописи Фатеев часто использовал насыщенно-темные краски. Его любимыми цветами стали коричневый и черный, часто они соседствовали с оттенками голубого, зеленого, синего. Возможно, выбор таких цветов определялся тем, что большинство картин художник писал в мастерской ночью [2, с. 26].

Еще одной отличительной чертой работ Фатеева является почти стопроцентное отсутствие теней, поэтому зрителю, смотрящему на картину, неочевидно, откуда падает свет. В некоторых работах, например в «Магическом портрете А.П. Сардана», этот прием используется для того, чтобы подчеркнуть идею работы, избавить ее от лишнего. Художник как бы «упрощает» картину, но обращает внимание зрителя на краски, используемые в работе, на их контраст и колорит. На картине «Люди джунглей» автор также не использует тени, но здесь этот прием оправдан тем, что сюжет картины – плод сновидения [2, с. 27].

Вообще, большое значение художник придавал сновидениям. Он считал, что когда человек спит, логика не подавляет его подсознание, и тогда у него появляется возможность достать из глубины мозга сокрытые знания, чувства и переживания. Еще одной картиной, написанной по мотивам сна, является полотно «Во время оно». Данная работа создана по эскизу, который художник сделал сразу после увиденного сновидения. На картине изображен доисторический ящер, находящийся на поверхности темно-красного моря. Вдалеке виднеется клонящееся к закату солнце, напоминающее желток яичницы. Образ ящера должен внушать страх и ужас, но изгиб шеи, поворот головы и невероятно печальный взгляд делает его грустным и беззащитным, одиноким и брошенным [6, с. 32].

Отсутствие теней и световых рефлексов на картине «Талый снег» создает ощущение, что естественного освещения на изображаемом пейзаже просто нет. Деревья на этой картине кажутся плоскими, и только круги вокруг стволов намекают на то, что на самом деле они имеют объем [2, с. 27].

Похожим образом автор обращается с тенями во многих картинах цикла «Так говорил Заратустра». Этот цикл работ необычайно самобытен по образности и живописной форме. Полина Алленберг вспоминала об этих картинах так: «Это был мир невиданных живых существ какой-то неведомой планеты или неведомой Вселенной» [2, с. 26].

Последние работы данного цикла («С цепью на руке», «Парящий на фоне солнца», «Сквозь огонь») поражают своими образами: небо – плоское, лишенное глубины, герой – тяжеловесный и потерявший что-то важное и сущностно-определяющее. И лишь в работах «Распрямляющийся» и «Опускающий руки в воду» зритель вновь обретает бывшего героя: живого, гибкого, полного динамики и стремлений. Самая примечательная картина данного цикла – «Благословляющий». Образ героя как бы благословляет людей своими жестами и навсегда покидает их.

У Фатеева есть ряд примечательных натюрмортов. Например, работы «Угасающая лампа» и «Лампа со щипцами» являют собой пример богатейших с точки зрения колорита картин. Художник писал эти картины при искусственном освещении, однако он очень тонко сумел передать игру теней [2, с. 27].

Очень важным в становлении художника явился цикл работ «Мой супрематизм». Фатеев пытался обрести собственное видение чистых форм, переосмыслить искусство К. Малевича и И.В. Клуна [6, с. 67]. В их работах Фатеев видел не только геометрию и аналитику, но и почти неуловимую духовность, что и привлекло его к творчеству этих художников [6, с. 81]. В этом цикле работ Фатеев использовал формальные приемы супрематизма, но наполнил их духовным содержанием, создав таким образом новый и неповторимый стиль [6, с. 83].

Еще один цикл, принадлежащий перу Фатеева, – цикл работ «Космос». Он рожден фантазией художника, чем объясняется выбор цветов и сюжетов для данных художественных произведений [2, с. 27]. Пейзажи кажутся плоскими из-за уже привычного отсутствия теней. Художник не стесняется изображать свои фантазии, ничуть не цензурируя их здравым смыслом: на картинах мы видим совершенно невозможные пейзажи дальних планет, разнообразные звезды и галактики и даже представителей инопланетных цивилизаций [2, с. 28].

Фатеева часто ставят в один ряд с таким мечтателем, как К.Э. Циолковским. Оба деятеля свято верили в безграничное познание,

оба были широко и вольно мыслящими «безумцами» для своего времени, оба не боялись громко и смело говорить о своем видении мира [6, с. 269]. Работы Фатеева покоряют фантастичностью и колористической насыщенностью. Особенное внимание стоит уделить его космическим картинам, на которых развивалась тема космоса [7, с. 160].

Заключение.

Художники «Амаравеллы» стремились к совершенству в своем деле: искали новые пути и техники. Они хотели создать научно-исследовательский институт, чья деятельность была бы направлена на изучение цветов, звуков и пространства [2, с. 27]. Объединившись в творческую группу, художники нашли друг в друге друзей и соратников, поддержку и вдохновение. Вместе они сумели изобразить на своих картинах не просто удивительных чудищ и фантазмагорические пейзажи, а целый мир русского космизма.

Творческое объединение «Амаравелла» сумело существенно повлиять на развитие советского искусства. До сих пор у творческой группы остается очень много поклонников среди ценителей живописи. В эпоху соцреализма работы художников стали смелым высказыванием на тему отношений людей и космоса. С помощью интуитивного творчества участники «Амаравеллы» познавали мир и смело фантазировали о нем. К сожалению, период их творчества пришелся на тяжелое время в истории страны, из-за чего объединение просуществовало недолго.

Список литературы

1. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. М., 1994. 654 с.
2. Грибова З.П., Галутва Г. В. Художники «Амаравеллы». Судьбы и творчество. М.: МБА, 2009. 205 с.
3. Линник Ю. «Амаравелла» [Электронный ресурс] // URL: <https://nowimir.ru/DATA/060044.htm> (дата обращения 13.11.2023).
4. Группа художников-космистов «Амаравелла» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.templeofthepeople.ru/biblioteka/amaravella/> (дата обращения 12.11.2023).
5. Преображение. Художник Виктор Черноволенко [Электронный ресурс] // URL: <https://nowimir.ru/DATA/060010.htm> (дата обращения 13.11.2023).
6. Поспелов Д.А. Амаравелла: мистическая живопись Петра Фатеева. М.: Фантом Пресс, 2007. 288 с.
7. Тукаева Р.А. Космос и философия творчества П. Фатеева. Сборник: Космизм и органицизм: эволюция и актуальность. Сборник материалов IX Международной научной конференции. Под редакцией Д.В. Барановского, О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. Санкт-Петербург, 2021. С. 153–160.

УДК 141

Андрей Александрович Черных,
 Ассистент Кафедры общественных наук,
 Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
 Санкт-Петербург, Россия
 deusdrus@yandex.ru
 Author ID: 1187580, ORCID: 0009-0003-9083-231X

МАРКСИСТСКАЯ КОСМОЛОГИЯ Э.В. ИЛЬЕНКОВА. БОРЬБА МЫСЛЯЩЕЙ МАТЕРИИ ЗА ЖИЗНЬ ВСЕЛЕННОЙ

Рассматривается ранняя работа Э.В. Ильенкова «Космология духа», в которой прослеживаются космистские мотивы. В связи с этим обозреваются исследования русского космизма и творчества Ильенкова. Отмечается большое значение темы мышления в философском наследии Ильенкова. Анализируется космология Ильенкова с точки зрения ее мировоззренческого значения. В то же время отмечается, что идеи «Космологии духа» утратили естественнонаучную актуальность.

Ключевые слова: мышление, материя, монизм, энтропия, тепловая смерть Вселенной.

Andrey A. Chernykh,
 Assistant Lecturer
 Department of Social Sciences,
 St. Petersburg State University of Economics,
 St Petersburg, Russia
 deusdrus@yandex.ru
 Author ID: 1187580, ORCID: 0009-0003-9083-231X

THE MARXIST COSMOLOGY OF E.V. ILYENKOV. THE STRUGGLE OF THINKING FORM OF MATTER FOR THE LIFE OF THE UNIVERSE

The early work of E.V. Ilyenkov "Cosmology of the Spirit", which has cosmistic motives, is reviewed. Also, studies of Russian cosmism and Ilyenkov's works are regarded. As well noted the great importance of the theme of thinking in the philosophical heritage of Ilyenkov. The cosmology of Ilyenkov is considered through the prism of its importance as a philosophical worldview. At the same time it is noted that the ideas of the "Cosmology of the Spirit" have lost their natural-scientific relevance.

Keywords: thinking, matter, monism, entropy, heat death of the universe.

Термин «космизм» объединяет различные философские учения, многие из которых нередко тяготеют к мистике и религии (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Д.Л. Андреев). Однако стоит отметить, что на фоне этого одной из ключевых характеристик философии космизма является стремление к построению картины будущего, в котором существование человечества обретает смысл для всей Вселенной. Привычные политико-географические границы или пределы планеты и даже солнечной системы теряют в философии космизма свое значение и тем самым стираются.

Одним из представителей космистской философии, имеющего явный антирелигиозный характер, можно назвать советского философа-марксиста Э.В. Ильенкова, автора «Космологии духа».

Следует иметь в виду, что космизм может пониматься и как философская школа, восходящая к идеям Н.Ф. Федорова, и как общеполитическое стремление к познанию бытия и человека. Очевидно, что философская мысль Ильенкова не связана с Федоровым, но также несомненна связь «Космологии духа» с проблемой соотношения бытия и человека. Чтобы лучше раскрыть эту проблематику, обратимся к современным исследованиям.

О.Д. Маслобоева рассматривает космизм как философское направление, которое сформировалось в русской философии XIX в. и позднее развивалось в рамках «религиозного ренессанса» в XX в., однако в имплицитном виде космизм может быть обнаружен не только в русской религиозной традиции, но и в светской философии [1, с. 59].

В другом месте О.Д. Маслобоева пишет, что космизм «непосредственным образом разрабатывает альтернативу апокалипсиса как проблематику современной философии» [1, с. 33]. Здесь в первую очередь речь идет об иммортологии Н.Ф. Федорова, то есть о воскрешении «отцов» и, соответственно, буквальном бессмертии всех индивидов. Но успешная борьба человечества с природной стихией – тоже альтернатива апокалипсису, если понимать его как некую силу, которая угрожает человеческой цивилизации разрушением. Тем не менее если человечество сознательно придет к мысли о необходимости искусственно вызванного «апокалипсиса», то это тоже следует считать «альтернативой». Такую альтернативу предложил Ильенков.

Стоит отметить, что космизм далеко не всегда совпадает с мистической и религиозной мыслью. В подтверждение этого тезиса Е.М. Дмитриевский приводит цитату из работы Ф.И. Гиренкока: «“...в русском космизме выделяются три течения: естественнонаучное, религиозно-философское и поэтически-художественное”» [2, с. 242].

Космисты полагают, что бытие сознания во Вселенной необходимо [2, с. 242]. В зависимости от направления, они приходят к такому

взгляду посредством естественной науки, религии или же творчества. Но с очевидностью можно сказать – Ильенков не вписывается в указанные подходы.

Е.М Дмитриевский констатирует, что выводы Ильенкова об атрибутивной природе сознания по отношению к Вселенной восходят к философским основаниям [2, с. 242]. К пониманию сознания (мышления) как атрибута Вселенной (субстанции) Ильенков приходит в результате марксистской интерпретации учения Спинозы о природе.

Прослеживая сходства между воззрениями Ильенкова и естественнонаучного космизма, Е.М Дмитриевский все-таки разграничивает их идеи [2, с. 246]:

1) Ильенков считает смерть необходимой, а космисты мечтают о ее преодолении.

2) Ильенков ставит акцент на чистом мышлении, а космисты говорят в первую очередь о материальной стороне психики.

В.В. Лимонченко и В.С. Возняк в статье о космологии Ильенкова констатируют, что «внутренняя созвучность “Космологии духа” традициям русского космизма не только как естественнонаучной школы, но и как религиозно-философского учения отмечалась многими исследователями» [3, с. 15].

К примеру, красноречиво звучат слова В. Софронова, согласно которому космология Ильенкова «содержит два абсолютно “федоровских” аспекта: усилия разумных существ будут направлены на *время*, и они предполагают *моральный подвиг*» [4, с. 226].

Философия Э.В. Ильенкова

Взгляды Ильенкова на роль и место человечества во Вселенной тесно связаны с проблемой мышления, которая разрабатывается в более поздних трудах философа. В работе «Диалектическая логика» Ильенков пишет: «Мышление мы понимаем как идеальный компонент реальной деятельности» [5, с. 223]. По Ильенкову, одним из возможных определений мышления является наука о мышлении, Логика. Причем научное мышление, то есть такое мышление, которое строится правильно (логически), будет создавать в сознании (в мышлении) такую «духовную репродукцию» существующего предмета, которая помогает человеку воссоздавать его на практике [5, с. 223–224].

Такое понимание мышления следует из системы материалистического монизма, согласно которому *мышление и материя тождественны как моменты одного нечто*, которое есть мыслящая форма материи.

Прослеживая историю развития науки о мышлении, Ильенков противопоставляет дуализм Декарта и монизм Спинозы. Если Декарт считал, что существует две субстанции, то Спиноза сводил все к одному началу.

В философии Спинозы Ильенков видел глубокую истину, которая и в XX в. не потеряла своего значения.

Говоря о проблеме соединения мышления и протяженности в человеке, которую ставили Декарт и Мальбранш в связи с допущением существования двух различных субстанций, Ильенков подчеркивает неправильность самой постановки этой проблемы. Ильенков видел заслугу Спинозы в том, что он обратил внимание на противоречивость дуализма, которая неразрешима без божественного вмешательства. отождествление бога и природы (мышления и протяженности), которое совершил Спиноза, не только разрешило противоречие в онтологии и теории познания, но также сделало возможным постановку многих других философских и научных вопросов, которые ранее казались бессмысленными.

Формулируя принцип материалистического монизма, Ильенков пишет: «Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования – тело и мышление, – а всего-навсего *один-единственный* предмет, а именно *мыслящее* тело живого, реального человека..., лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения» [5, с. 237].

Ильенков смотрел на проблему мышления не только через призму онтологии (космологии) и теории познания (диалектики), но и с точки зрения педагогики. В статье «Школа должна учить мыслить!» философ трактует мышление как способность, которую возможно и желательно развивать в человеке уже в раннем возрасте. Однако о необходимости (атрибутивности) развития мышления в человеке речи не идет.

Вероятно, не стоит говорить о том, что Ильенков пересмотрел свои взгляды на сущность мышления. Разница в трактовках понятия мышление заключается в том, под каким углом философ проводил анализ. Мышление как способность диалектически мыслить есть лишь частное проявление мышления как атрибута материи.

Иными словами, чтобы человечество реализовало свою сущность в качестве атрибута бытия, следует внимательно относиться к педагогической стороне вопроса о мышлении.

Рассуждая о необходимости синтезировать догматизм и скептицизм, Ильенков пишет: «Такова диалектика ума, способного отражать диалектику действительности. Логика мышления, согласная с логикой вещей» [6, с. 400]. Другими словами, в мышлении (логике) отражается действительность. Человек, не развивший в себе должным образом способность мыслить, не может познавать истину. Однако человек, будучи мыслящей формой материи, мыслит если и не в актуальности, то, во всяком случае, в потенции. Отсюда следует, что познание истины (мира) атрибутивно человеку.

Космология Э.В. Ильенкова

В своей статье «Космология духа» Ильенков выдвигает ряд гипотез, согласно которым мыслящий дух (человечество) необходим для поддержания жизни Вселенной.

В кратком изложении эти гипотезы можно выразить следующим образом:

1) Существует верхняя граница совершенства материи, выше которой развитие невозможно. Это мыслящая материя, мыслящий дух;

2) Есть также низшая граница развития материи, но наука ее еще не открыла;

3) Все существующие формы материи конечны, даже человечество;

4) Энтропия энергии необходимо приводит к «тепловой смерти» Вселенной, но столь же необходимо, что мыслящая материя в будущем противостоит этому и тем самым пожертвует собой, создав раскаленную туманность, которая станет колыбелью нового мира;

5) Это возможно в результате разрушения бесконечно малой единицы материи, о которой идет речь во втором тезисе.

Примечательно, что, согласно Ильенкову, наука разовьется в достаточной степени к тому моменту, когда общество станет бесклассовым. То есть возможность достижения высокого уровня развития при любом ином строе общества принципиально отрицается.

Мышление же понимается как атрибут, а не модус материи, то есть как необходимое качество и условие существования материи, а не случайная форма этого существования. Причем Ильенков не приходит к дуализму. Напротив, он обосновывает монистический принцип, согласно которому мышление есть наиболее развитая форма материи, которая диалектически связана с материей как таковой, то есть понятой как субстанция. Соглашаясь со Спинозой, Ильенков утверждает, что мышление есть атрибут субстанции.

Эта онтология имеет непосредственное отношение к космологической тематике, ведь мышление представлено человечеством, а субстанция по своей форме совпадает с Вселенной.

По Ильенкову, постоянство Вселенной состоит в вечном непостоянстве, то есть в *круговороте материи*. Высший продукт материи переходит в низшие формы, чтобы из них снова возникли высшие. Мыслящие существа умирают и становятся неорганической материей, которая снова порождает мыслящие формы. Причем речь не только об индивидах, но и об обществе в целом, о человечестве и человеческой культуре. Ильенков торжественно-трагически прогнозировал кончину нашей цивилизации и даже планеты Земля, но отмечал, что «прежде чем это произойдет, протек-

кут миллионы лет, народятся и сойдут в могилу сотни тысяч поколений» [7, с. 421].

Ильенков пишет, что эта тема всегда волновала человечество, а потому нередко встречается в религиозных формах мировоззрения: и в язычестве, и в монотеизме.

Пытаясь рационально обосновать закономерность гибели человечества, то есть необходимость самопожертвования мыслящей материи, Ильенков задается вопросом: «Возможно ли тут что-нибудь, кроме поэтической фантазии?» [7, с. 422]. Следует сказать, что в середине XX в. космология Ильенкова еще была научной, однако в первой четверти XXI в. она стала скорее поэтической фантазией. Но даже если и проводить параллель с другими фантастическими сюжетами, то нельзя ставить их в один ряд с «Космологией духа», ведь концепция Ильенкова согласовывалась с наукой своего времени. Этого нельзя сказать ни о мировом пожаре Гераклита, который происходит циклически, чтобы переродить космос; ни о Рагнарёке, в конце которого огненный великан Сурт сожжет все девять миров; ни об Откровении Иоанна, в котором описывается конец света. Сходство между названными эсхатологическими сюжетами и концепцией Ильенкова наблюдается разве что формальное. И дело не только в ненаучности этих сюжетов. Следует сказать также о роли человечества, мыслящей материи. Если для Ильенкова человек представляется причиной уничтожения и перерождения Вселенной, то старые мифологии отводили человеку роль пассивного наблюдателя. Роль мыслящих существ в круговороте мировой материи принципиально отличает космологию Ильенкова от всех прочих.

По Ильенкову, без закономерности участия мышления в этом круговороте потребовалось бы ввести концепт бога, чтобы объяснить необходимое перерождение Вселенной. Но подобный *deus ex machina*, по Ильенкову, есть «чертовщина и мистика» [7, с. 429].

Противопоставляя свою космологическую концепцию мистике и телеологизму, Ильенков пишет: «И эта – объективно выведенная – “цель” бесконечно грандиознее и величественнее, чем все те жалкие фантазии, которые выдумали религии и связанные с ними философские системы» [7, с. 434]. Другими словами, человек – это мыслящая форма материи, которая с необходимостью дает жизнь Вселенной, которая ранее дала жизнь ему. Именно то существо, которое иногда может чувствовать себя песчинкой по сравнению с безмерной Вселенной, само оказывается «перводвигателем».

И если существует движение и жизнь, значит, мыслящая форма материи ранее уже совершила подвиг самопожертвования, обессмертив себя этим. Ведь нет ничего, что было бы более великим, чем приведение мира в

движение. То, что обычно приписывается всемогущему богу, Ильенков приписал людям и им подобным существам. Говоря о значимости человека и об осознании им своей собственной «миссии», Ильенков пишет: «Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий» [7, с. 436].

В идее о возрождении Вселенной заключается несколько трагически-возвышенный пафос иммортологии. Если сущность человека понимать как то, что он складывает в продукты своего труда, то в соответствии с космологией Ильенкова «смерть мыслящего духа становится тем самым его бессмертием» [7, с. 435].

В.В. Лимонченко и В.С. Возняк утверждают, что Ильенков «преодолевает» натуралистическое понимание материи. Это положение выводится из того, что Ильенков во второй половине работы «отдает предпочтение термину “мыслящий дух”» [3, с. 11]. На этом основании исследователи явно противопоставляют Ильенкова и «официальный диамат», представляя дело так, будто акцент раннего Ильенкова на категории духа не органичен для диамата.

Более того, авторы утверждают, что «для мысли Ильенкова естественна и органична философема всеединства» [3, с. 14]. То есть авторы подводят мысль Ильенкова не только под космистский дискурс, но также и под тему философии всеединства. Однако это явное упрощение.

Для Ильенкова были значительны темы мышления и логики, а в этих рамках рассматривались проблемы соотношения единичного и всеобщего, причем как в логическом, так и в социальном аспекте. И здесь нет оснований для сведения категории всеобщего к категории всеединства. Концепция всеединства имеет мифолого-религиозный оттенок, в то время как всеобщее у Ильенкова представляется одной из категорий марксистской теории познания, то есть имеет светский характер. Ставя знак равенства (или даже примерно равенства), авторы обращают внимание на формальное сходство слов всеединство и всеобщее, но при этом игнорируют содержание понятий.

Далее В.В. Лимонченко и В.С. Возняк высказывают отрицательное отношение к интерпретации Б. Гройса: «...нет необходимости... вычитывать языческое содержание и видеть в “Космологии духа” возрождение ацтекской религии Кетцалькоатля, который “поджигает себя, стремясь обратить вспять энтропийный процесс”» [3, с. 20]. Подобный взгляд исследователи сравнивают с аналогиями между «Космологией духа», Откровением Иоанна и концепцией огня-логоса Гераклита. Основания для проведения подобных параллелей, как в случае с соотношением всеединства и всеобщего, исключительно формальные.

Другая, более значительная, проблема «Космологии духа» заключается в развитии естественных наук. Статья Ильенкова была написана в 1956 г., с тех пор многое изменилось. В. Софронов отмечает, что диалектико-материалистическая космология Ильенкова согласовывалась с физикой середины XX в., но в 2024 г. его статья уже не может считаться актуальной в качестве работы, претендующей на онтологическую истину. Так, В. Софронов пишет: «Но заглянув – уже в начале XXI века – в научную литературу, мы обнаруживаем там факты, угрожающие стройности концепции Ильенкова» [4, с. 221].

Ссылаясь на учебник по термодинамике³, В. Софронов утверждает следующее: «...то, что второй закон термодинамики неприменим ко Вселенной в целом, – уже неоспоримый факт, вошедший в учебники термодинамики» [4, с. 221]. Ильенков исходил из того факта, что тепловая энергия во Вселенной со временем необратимо рассеивается. Отсюда логично следовало, что однажды Вселенная замерзнет, то есть ее настигнет «тепловая смерть». Но этот закон не может быть применен ни в масштабах галактики, ни тем более в масштабах целой Вселенной. Для соблюдения этого закона необходима статичность, которая недостижима из-за наличия гравитационных сил.

Иными словами, если Ильенков и прав относительно того, что человечество однажды принесет себя в жертву, чтобы воскресить Вселенную, то следует признать, что он ошибся в поиске причины этого подвига.

Более того, на сегодняшний день существует множество равноправных теорий об устройстве Вселенной. Если и вести поиск концепции, которая лучше других подходила бы под космологию Ильенкова, то не ясно, на каком основании следует считать одну в большей мере истинной, чем другие.

Но В. Софронов признает за Ильенковым ту заслугу, что в рамках его философии проблема цели существования человечества оказывается разрешенной. С одной стороны, телеологизм отрицается в марксизме, но с другой, человеческая жизнь не признается бессмысленной. Говоря о проблеме телеологии, В. Софронов пишет, что «Ильенков по-гегелевски “снимает” этот вопрос» [4, с. 225]. Иными словами, Ильенков не приходит к нигилизму. Напротив, советский философ по-светски обосновывает ошибочность нигилизма, понятого как обесценивание человеческого существования. Таким образом, нет ни вульгарно понятой цели, ни бессмысленности. Есть «самодвижение», необходимость саморазвития. Эта необходимость предполагает причинно-следственные связи, которые делают возможной экстраполяцию дальнейших этапов развития. Другими словами, челове-

³ Базаров И. Термодинамика: Учебник. СПб.: Лань, 2010. С. 82–84

ство не подталкивается извне к какой-либо цели, а следует своей собственной природе, согласуясь при этом с внешней реальностью. Этому принципу следовал и Ильенков, конструируя свою космологию.

По В. Софронову, человечество в космологии Ильенкова должно помешать «тепловой смерти» Вселенной и тем самым спасти время (если не будет движения, то не будет и меры времени). Чтобы спасти время, человечество должно совершить моральный подвиг, то есть пожертвовать собой ради будущего Вселенной. Причем именно мышление, высшая форма движения материи, способно на такой подвиг.

Проводя свою «ревизию» русского космизма, В. Софронов относит Ильенкова к числу космистов. Несмотря на существенные расхождения, В. Софронов отмечает то общее, что прослеживается между Ильенковым и Федоровым. К примеру, в следующих словах В. Софронов подчеркивает одновременно и существенное различие, и принципиальное сходство: «Ильенков говорит о спасении времени, о воскрешении Вселенной как таковой (как целого), а не о возвращении из бездны разумных индивидов. И тем не менее *он говорит именно о воскрешении – этот воскресительный пафос мысли ни с чем нельзя спутать...*» (курсив мой. – А.Ч.) [4, с. 230].

В подтверждение этой мысли В. Софронов приводит цитату из работы М. Лифшица, которая, кажется, более чем к месту: «“Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного, воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние”» [4, с. 230].

В другом месте В. Софронов задается вопросом о том, какие положения из «Космологии духа» могут сохранить смысл, несмотря на изменения в естественнонаучных теориях.

Однозначный ответ дать трудно. Впрочем, скорее всего это и не нужно. «Космология духа» представляет собой попытку ответить на один из вечных вопросов о смысле человеческого существования. Философские искания Ильенкова протекали в русле марксизма, а потому согласовывались с достижениями естественных наук. Но с развитием наук многие прежние выводы закономерно утратили свою актуальность. К примеру, сегодня нам не стоит беспокоиться из-за будущей угрозы «тепловой смерти». Но в то же время нам стоит быть готовыми к моральному подвигу ради сохранения жизни и – что важнее на данном историческом этапе – приведения условий человеческой жизни к подлинно человеческому состоянию. В готовности мыслящих существ на подвиг самопожертвования Ильенков видел проявление того, что существование мышления необходимо во Вселенной.

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации. М.: ИНФРА, 2020. 390 с.
2. Дмитриевский Е.М. Онтология сознания Э.В. Ильенкова и русский космизм // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2020. № 3 (53). С. 241–247.
3. Лимонченко В.В., Возняк В.С. 2021. «Космология духа» Эвальда Ильенкова как свидетельство освободительной работы разума // Философский полилог. 2021. № 1. С. 11–24.
4. Софронов В. Положение мертвых. Ревизионистская история русского космизма. М.: V-A-C press, 2022. 384 с.
5. Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 222–449.
6. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить! // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 3. Канон+, 2020. С. 377–418.
7. Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 415–437.

УДК 77.01:1

Ирина В. Шугайло,
канд. филос. наук, доцент, магистрант программы
«Дискурс и вариативность английского языка»
Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия
vshugajlo@yandex.ru
Author ID: 547426, ORCID 0009-0007-6613-6153

ФОТОГРАФИЯ: ПРОЕКЦИИ КОСМОСА В ГЕШТАЛЬТЕ СТАВШЕГО ИЗОБРАЖЕНИЯ

Фотография неразрывно связана как с этапом развития общества, называемым «цивилизацией», отмеченном как кризисом духовности и стиранием индивидуального, так и с новой эпохой антропологического поворота, который рассматривает человека как живой микрокосм. Граница между внешним и внутренним, символически связанная с экраном или зеркалом камеры фотоаппарата, размывается, превращая объект изображения в нарциссический объект. Регресс в первичную стихию

рождает мысль о новом витке понимания человека как живого организма, живущего в гармонии с Космосом.

Ключевые слова: *фотография, кинематограф, виртуальная реальность, Вечность, микрокосм, стихия воды, нарциссизм.*

Irina V. Shugaylo,
 PhD, Associate Professor, Magister of the program
 "Discourse and variability of the English language"
 St. Petersburg State University,
 St. Petersburg, Russia
 vshugajlo@yandex.ru
 Author ID: 547726, ORCID: 0009-0007-6613-6153

PHOTOGRAPHY: PROJECTIONS OF THE COSMOS IN THE STILL IMAGE GESTALT

Photography is inextricably linked both with the stage of social development, the so called "civilization", marked by a crisis of spirituality and the erasure of the individual, and with a new era of anthropological turn, which considers man as a microcosm. The boundary between the external and the internal areas, symbolically connected with the screen or mirror of the camera draw parallel with a narcissistic object. Regression into the primary fusion with space (narcissism) gives the birth of the new circle of understanding a man as a organism living in harmony with Cosmos.

Keywords: *photography, cinematography, virtual reality, Eternity, microcosm, element of water, narcissism.*

Новая виртуальная реальность, режим экрана делает прозрачной границу между тайным и явным, между личным и общественным, между потаенным (внутренним) и очевидным. Фотография давно пришла к разрушению подобных границ, сделав случайное, а не типичное и закономерное в человеке и мире, наиболее интересным. Именно фотография заставила быстрее течь время, оживив ее в кинематографе, и одновременно остановила мгновение, придав ему самостоятельную ценность. Человек через фотографию случайное в своей жизни сделал особенно значимым и красивым. Фотопортрет как один из первых жанров предполагал длительную выдержку, в результате чего черты лиц становились крайне серьезными и значительными. В фотографиях папарацци фрагменты запечатленного ценны как мелькание информации. Таким образом, меняется точ-

ка зрения на время и себя в вечности со времени появления фотографии. Исходя из такого переосмысления, можно свидетельствовать о новом антропологическом повороте, где микрокосм есть проекция макрокосма с его неуловимым временем.

Фотографию можно рассматривать как остановленный гештальт мира, где все элементы изображенного обладают практически одинаковой значимостью. Диалектика изменения между сущим (типичным) и другим (случайным, которое постоянно вторгается в нашу жизнь и взаимодействует с нами) приводит к появлению новой парадигмы человека, где он есть микрокосм, капля, где отражается весь космос. Постоянный быстрый бег, при котором остановка вызывает падение, парадоксально приводит к подобию медитации, когда в беге ты разглядываешь себя в мире, а сверхбольшая скорость практически превращается в остановку. Фланер становится практически невидимым из-за бесконечной смены точек зрения, а картинка им видимого мира напоминает сменяющиеся витражи в игрушке-калейдоскопе.

Аналогичный процесс свертывания содержания пережитых и увиденных за день образов в знаки сновидения происходит и во сне. После сна информация кодируется и сохраняется в долговременной памяти. Кино, по заключению В.А. Мазина, во многом подобно сновидению, и потому сон можно сравнить с экраном нашего психического аппарата, где ночью по своим законам живут частичные образы дневных впечатлений [5]. Сон также становится в наше время предметом изучения психики человека и животных.

Ролан Барт, считая фотографию семиотической практикой, в своей «Camera Lucida», очень неоднозначной книге о фотографии, размышляет о том, насколько фотоизображение предков остается близким изображению, которое остается в памяти потомков о своем умершем родственнике. Карта памяти потомков порой невыразительные для остальных людей черты делает более значимыми, чем очевидные, рисуя практически портрет с типичным сценарием индивидуального восприятия [1]. Так что образ глазами Другого – совсем не тот, который мы видим изнутри.

Фотограф Борис Михайлов, представитель советского андеграунда, выхватывает из действительности «маргинальное», снимает «невидимые» темы советской жизни. Через несколько десятилетий это интерпретируется как именно характерное и типичное для того времени. Такое переосмысление показывает, что историческая ценность фотографии со временем все возрастает, так как бессознательно выхваченное становится более значимым, чем то, о чем вербально сообщает эпоха сама о себе.

В волшебных сказках мертвая и живая вода становятся катализаторами процессов умирания-воскрешения человека. Благодаря воде (или со-

ку) человек как бы преобразовывается во времени: стареет или молодеет. Труды некоторых ученых показывают, что в «эпоху Водолея» вода есть своеобразное зеркало человеческого сознания. Путешествие по воде может быть рассмотрено как символический процесс инициации и путь к обретению себя-другого. Некоторые ритуалы погребения осуществляются путем предания тела потоку воды. Омывание также входит в ритуал погребения у многих народов. Капля, дождь, вода становятся одной из любимых метафор фотографии и особой ее темой. Возможно, это связано с тем, что в дождливый день создается в кадре иллюзия гармонии явленного-отраженного, того удвоения света и тьмы, которое и легло в основу появления фотографии как светописа.

Черно-белая фотография символически ознаменовала новый метафизически значимый вид искусства, в котором при проявке черное переходит в белое. Проявление пленки в водном растворе сделало стихию воды для этого вида искусства особенно значимой. Вода преображала изображенное. Она добавляла изображенному новые краски, подчеркивала (во многом через удвоение и интенсивность цвета) линии и тени. Французский философ Гастон Башляр выделил архетипы Харона и Офелии, связанные со стихией воды, и такие ее свойства, как турбулентность, что означает пересечение различных времен, нелинейность течения времени в определенной точке [1].

Георгий Гачев использует этот образ в анализе поэтики национальных культур как характеристику различных мест-пространств, связанных с водной стихией – рек, озер, болот, морей, океанов и т.д. Будучи стихией текучей и ускользящей, на фотографии она может быть запечатленной как линии, точки, плоскости с определенными бликами и ритмом. Более того, при разных режимах выдержки диафрагма по-новому раскрашивает эту стихию, проявляя все новые ее качества.

Образы спокойной или стоячей воды в фотографии часто связаны с мотивами отражения, удвоения, двойника. Стоячая вода напоминает зеркало, раскрывающее «себя другого», образ потерянного себя. Образ всезнающего зеркала часто встречается в русских народных сказках. Оно же способно предсказывать будущее и находить то, что находится в далеких и потаенных местах. Овеществленной метафорой подобного зеркала является кинокамера и фотокамера. Фотоаппарат дарит нам наш «вечно застывший» образ, наподобие частицы души Ка в мифологии древних египтян, которая остается даже после смерти тела. Кинокамера наподобие вечно текущей реки позволяет нам проследить за огромным числом событий и что еще важнее – человеческих душ.

Как важный знак архаических верований можно интерпретировать панический страх аборигенов перед фотографией. Поскольку ничто не со-

здается из ничего, они считали, что фотография забирает одну из частей души. Тем самым мы видим, как задействованы самые древние пласты психики по отношению к кажущемуся простым актом фотографирования как удвоения.

Фотография приобретает ведущее значение в эпоху «нарциссизма», поскольку незапечатленное событие как бы теряет свой статус состоявшегося, видимого. Термин «нарциссическая личность», ранее чаще появляющаяся в лексиконе культурологов, сейчас зачастую присутствует в лексиконе психологов и медиафилософов. Быть нарциссом считается даже похвальным [7]. Между тем как изначально в науке «нарциссизм» считался пограничным расстройством личности, обладающей нестабильной самооценкой: чрезвычайно завышенной и крайне заниженной одновременно, зависимой от мнения окружающих. Понятие «нарциссизма», введенное З. Фрейдом в 1910 г., им же подразделяется на первичный нарциссизм (нормальная стадия детского развития) и вторичный, что есть скорее перверсия, «изъятие либидо из объектных нагрузок и обращение его вновь на “Я”» [4, с. 246–248]. Вторичный нарциссизм характеризуется состоянием крайней регрессии субъекта, невозможностью отделения из первичной стихии. Первичный нарциссизм связан с особым ощущением времени: индивидуальное время переживается как время вечности. На этой стадии для ребенка характерна магическая вера во всемогущество мысли. Нарциссизм всегда непременно означает «недифференцированное состояние», предшествующее расщеплению на субъект и внешний мир [4, с. 247]. Такое состояние очень точно отражает фотография, где порой нет «фигуры» и «фона», и лишь композиция подсказывает фокус внимания.

В других видах искусства, в частности литературе, часто присутствуют «визуальные изображения», которые подобны образам, связанным с личностью нарциссического субъекта, склонного присваивать «речь других». Так, идиома – это картинка, которая переносит нас в контекст другой культуры, одновременно переключая в другой художественный хронотоп. Идиома с именем еще больше «присваивает» материал другой культуры, приглашая к субъект-субъектному диалогу. «Имя, пожалуй, это самое важное, что остается в памяти человека при изучении той или иной культуры. Велика роль личности в истории народа, неслучайно, имя появляется в идиомах, как хранителях истории. Опора на образ становится все более популярным в современном образовании в связи с иконическим поворотом» [8, с. 34]. Граница между двумя пространствами размывается, а волнующаяся гладь не позволяет точно определить, где Нарцисс, а где его отражение. В этом же процессе стирается грань между «живым» (отражаемым) и «неживым» (отражен-

ным). «Живое–неживое» было основной оппозицией теории органицизма у Гете. В изучении явлений природы он считал необходимым исследовать живые организмы в становлении и развитии. Гете писал: «Если мы будем рассматривать все формы, особенно органические, то найдем, что нигде нет ничего устойчивого, ничего покоящегося, законченного; что все, напротив, скорее зыблется в постоянном движении... Все образовавшееся сейчас же снова преобразуется, и мы сами, если хотим достигнуть сколько-нибудь живого созерцания природы, должны, следуя ее примеру, сохранять такую же подвижность и пластичность» [3, с. 70]. Исходя из противоположного – все неживое, механическое подчиняется принципу стабильности. Фотография отчасти реализует и органическое, и механическое в своей поэтике. Нарциссизм как явление – проникновение «живого» в «неживое», невозможность их разделить.

«Темы мистического преобразования, “отражения”, теней, визуализация ирреального (через размытое, стертое, приглушенное, фактурно-выделенное и т. д.) в художественной фотографии, возможно, фиксируют тот архетип “Тени”, который затруднен для обнаружения нашим осознанием. Если через освоенные, зафиксированные движения человек актуализирует некий паттерн, форму, то при процессе перехода от одного паттерна к другому становление другого может быть “остановлено” только в фотосъемке» [9, с. 192]. Архетип Тени – это совокупность тех черт и движений, которые самому человеку кажутся незначимыми, они же часто отвергаются как нежелательные, а те фотоизображения, на которых зафиксирован этот архетип, оцениваются как «неудачные».

В теории «культуры–цивилизации» у О. Шпенглера различные этапы развития общества также последовательно следуют один за другим: культура как живой становящийся организм сменяется «окаменением», превращаясь в цивилизацию. «Время старости культуры Шпенглер именвал цивилизацией. Он считал, что жизнь на этом этапе превращается в функционирование, лишённое креативного начала, – пишет Р.Ю. Рахматуллин, – Место художника-творца в это время занимает “технар”, который только количественно увеличивает то, что было сотворено духом культуры» [6, с. 64]. В современных реалиях России преимущество, отдающееся «технарям», подчеркивает наше нахождение на этом историческом периоде развития.

Так, в различных своих проявлениях фотография отражает свою природу: будучи рождена цивилизацией, она отражает становление человека и неотделимость его от космоса. Новая тенденция внимания к человеку как микрокосму говорит о начале нового понимания антропоцентризма в культуре. Человек – дитя и неотъемлемая часть космоса, и продукт цивилизации, включающий в себя знания в виде «гештальта культу-

ры» (знание и подчинение законам социального), но продолжающий развиваться как живой организм, что внушает оптимизм по поводу дальнейшего его развития в согласии с законами самосохранения вида.

Список литературы

1. Барт Р. Camera Lucida: комментарий к фотографии. М.: Ad Marginem, 2011. 267 с.
2. Башляр Г. Вода и грезы: опыт о воображении материи. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998. 268 с.
3. Гете И.В. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. 520 с.
4. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. 623 с.
5. Мазин В.А. Сновидения кино и психоанализа. СПб.: Скифия-принт, 2007. 249 с.
6. Рахматуллин Р.Ю. Понятия «культура» и «цивилизация» в философии истории Освальда Шпенглера // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2015. С. 63–65.
7. Руднев В. Апология нарциссизма: исследования по семиотике. М.: Аграф, 2007. 272 с.
8. Шугайло И.В. Заимствования и идиомы в английском языке как процесс интертекстуальных тенденций // Филологический аспект: международный научно-практический журнал. 2023. № 9 (101). С. 33–37.
9. Шугайло И.В. Пространство и время в фотографии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2011. Т. 2. № 2. С. 190–197.

Научное издание

**ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
ЭКОНОМИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Сборник статей

Под редакцией О. Д. Маслобоевой, А. А. Черных

Верстка Л.А. Солдатовой

Подписано в печать 22.10.2024. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 16,00. Тираж 500 экз. Заказ 968.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург,
наб. канала Грибоедова, д. 30-32, лит. А.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ