

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

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

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

**ПОИСК ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ
В ПРОСТРАНСТВЕ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Выпуск 4

Под редакцией О. Д. Маслобоевой

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2018**

ББК 87
П41

П41 Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры : сборник научных статей / под ред. О. Д. Маслобоевой. — СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2018. — 256 с.

ISBN 978-5-7310-4416-5

Сборник содержит материалы работы XI ежегодного теоретического семинара по проблемам истины с международным участием. В нем представлены статьи, раскрывающие специфику понимания истины в науке, религии, искусстве, политико-правовой и экономической сферах культуры. Профессиональная философия выступает при этом синергичным полем, объединяющим поиски истины во всех этих направлениях.

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

The collection contains papers of the XI annual theoretical seminar on problems of truth with international participation. It presents articles on the specifics of understanding the truth in science, religion, art, political, legal and economic spheres of culture. Professional philosophy is thus synergetic field that combines the search for truth in all of these areas.

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

ББК 87

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

ISBN 978-5-7310-4416-5

© СПбГЭУ, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Маслобоева О. Д.</i> Обращение к читателю: поиск истины и правда жизни объединяют.....	5
---	---

Соотношение истины и правды в мировоззренческом поле человека

<i>Бирич И. А.</i> Метафизическая природа слов «истина» и «правда».....	14
<i>Хохлова Л. В.</i> Антиномия истины и правды в контексте русской философии	19
<i>Михайлова Е. Е.</i> Истинность, правильность и правдивость в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса	29

Истина в рациональном и иррациональном измерении философии, религии и науки

<i>Билалов М. И.</i> Полилог познавательных культур в методологии философии истины	35
<i>Корнилов С. В.</i> Понятие истины в философии Всеединства Вл. Соловьева	40
<i>Сырцова Е. Н.</i> Онтология истины в философии Г. С. Сковороды	48
<i>Грегова Елена.</i> Истина и наука в рационалистической культуре XXI века	53
<i>Сазеева И. Б.</i> Лев Шестов и Люсьен Леви-Брюль о метафизике познания.....	63
<i>Исаков А. А.</i> Концепция истины в «Книге, глаголемой логика».....	72
<i>Ряполов С. В.</i> Истина, красота, добро в философских воззрениях архимандрита Феофана (Авсенева).....	83
<i>Трофимова Н. Ю.</i> Интуиция и красота как критерии истины в научном творчестве.....	91
<i>Кулис М.</i> Роль опыта в ориентации философии Нового времени на научную истину	97
<i>Возняк В. С., Заяц Т. М.</i> Проблема истины в контексте различения рассудка и разума	107
<i>Ерахтин А. В.</i> «Истины» религиозного сознания как фактор социальной стабильности.....	116
<i>Савич И. М.</i> Диалог как инструмент познания истины о происхождении жизни	125

<i>Лобастов Г. В.</i> К диалектике определений истины в бытии и мышлении	133
<i>Антюшев И. И.</i> Разум человека и проблема постижения истины.....	140
<i>Магомедов К. М.</i> О физиологической метрике истинности информации	147

**Проблема истины и правда жизни
в художественно-эстетической сфере**

<i>Тукаева Р. А.</i> Истина и правда в искусстве	153
<i>Лимонченко В. В.</i> Музыка как правда и «живая вода» памяти (по фильму Э. Сколе «Бал»)	162
<i>Коломиец Г. Г.</i> Вдохновение в искусстве как «узрение» истины	171
<i>Штырбул В. Ю.</i> Правда жизни в «искусстве ошибки»	176
<i>Куракина О. Д.</i> Истина против убеждения: к 200-летию со дня рождения И.С. Тургенева	184

Поиск истины и целостность культурного пространства

<i>Краснухина Е. К.</i> Национальная идея и идеология бренда: по ту сторону истинного и ложного.....	195
<i>Щуплов П. А.</i> Поиски истины: люциферианская антропология	204
<i>Яковлева Л. Е., Коломейцев А. Е.</i> Когнитивные составляющие эмоционального интеллекта: истина любви.....	213
<i>Мельник В. М.</i> «Историческая истина всегда находится посередине»: дискурс спора и междисциплинарность оценок во всемирной истории.....	220
<i>Новиков В. Т., Новикова О. В.</i> Феномен истины в социальной философии: дилемма знания и мнения	229
<i>Тимощук А. С.</i> Новые горизонты прагматической концепции истины	237
<i>Gánovský M.</i> Socrates as a moral pattern in finding the truth in the 21st Century..	246

Маслобоева Ольга Дмитриевна

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

**ОБРАЩЕНИЕ К ЧИТАТЕЛЮ:
ПОИСК ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ ОБЪЕДИНЯЮТ**

*«Самая серьезная потребность —
потребность познания истины».*

Г. Гегель

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

Н.Ф. Федоров

13–14 ноября 2018 г. на базе кафедры философии гуманитарного факультета СПбГЭУ и в содружестве с кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского Государственного Университета состоялся Одиннадцатый ежегодный теоретический семинар по проблемам истины. Перешагнув во второй десяток, семинар приобретает «второе дыхание» посредством введения концепта «правда жизни». Такая направленность эволюции дискурса нашего семинара обусловлена его изначальным замыслом. Когда в 2008 г. инициатор ежегодного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге», в ту бытность декан философского факультета СПбГУ, — светлой памяти проф. Солонин Юрий Никифорович предложил тему «Дней»: «Человек мыслящий, человек верующий, человек творящий», — сформировалась идея развития основной интенции отечественной философии в контексте учения о «целостном знании», которая может быть обозначена как «органическая концепция истины» [см. 1]. Первым шагом воплощения этой идеи стала тема семинара 2008 г. «Истина в диалоге философии, науки, религии и искусства». И только после десятилетнего опыта коллективного обсуждения проблемы истины в условиях ее социальной релятивизации и девальвации с целью выработки своего рода иммунитета «чувствительности к истине» как «сердцу морали» (см. статью в этом

сборнике *Греговой Елены* из Словакии «Истина и наука в рационалистической культуре XXI века») сложилась решимость покуситься на само ядро отечественной идентичности, т. е. включить в поле нашего дискурса концепт «правда жизни» [2].

Как представляется, в контексте когнитивистики еще только предстоит исследовать тот факт, почему в латинопроисходящих западно-европейских языках нет смысловой дифференциации понятий «истина» и «правда»:

- Истина — заблуждение, правда — ложь
- truth — fallacy, truth — lie (английский)
- Wahrheit — Irrtum, Wahrheit — Lüge (немецкий)
- la vérité — fausse, la vérité — fausse (французский)
- la verità — fuorviante, la verità — una bugia (итальянский)

Более того, и в культуре западных и южных славян, подвергшихся латинизации, также отсутствует (стёрто?) это различие:

- resnica — zmoto, resnica — laž (словенский)
- pravda — klam, pravda — lož (словацкий)
- Prawda — błąd, prawda — kłamstwo (польский)
- Pravda je omyl, pravda — lež (чешский)
- Истина — обмана, истина — лаж (сербский)

В то же время у восточных славян обозначенная дифференциация смыслов устойчива:

- Истина — заблуждение, правда — ложь
- Ісціна — зман, праўда — хлусня (белорусский)
- Істина — помилка, правда — брехня (украинский)

Вместе с тем, эта же дифференциация имеет место в болгарском и армянском языках:

- Истината е заблуда, вярно — невярно (болгарский)
- Իշխրոյնութիւնը — истина — заблуждение — մոլորութիւն է
- ճիշտ է, — правда — ложь — սխալ է (армянский)

Может быть, причина этих особенностей языковой идентификации народов связана с наличием или отсутствием православных корней и со степенью их укорененности? Это лишь эскиз обозначенной проблемы.

Но то, что уже рефлексировалось профессиональными философами как особенность русского мировоззрения и, соответственно, русской философии, — это «непереводимое слово “правда”, которое одновременно означает и “истину”, и “моральное и естественное

право” ... Русский дух ... всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой — станет основой подлинной, т. е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена» [3, с. 490]. Первый раздел данного сборника непосредственно посвящен рассмотрению смыслового соотношения понятий «истина» и «правда», при этом особенно углубленная рефлексия предпринята в статье д. филос. н., проф. Бирич И.А., которая, следует отметить, имеет базовое филологическое образование, существенно подкрепляющее ее метафизические изыскания. Как представляется, введение концепта «правда жизни» в дискурс нашего семинара будет способствовать развитию той направленности философской рефлексии, которая свойственна нашей отечественной ментальности, будучи выраженной русскими мыслителями XIX — нач. XX вв. в формуле единства Блага, Истины, Красоты, Справедливости и Святости, образующих систему основных идеалов, формирующих духовную культуру в ее элементарном составе.

Как и во вступительном слове предыдущих сборников, вновь необходимо подчеркнуть, что самоцель нашего семинара — дальнейшая *консолидация усилий в процессе формирования единого стержня поиска истины во всех основных элементах культуры*, обусловленных общечеловеческой структурой потребностей, которые востребуют своего адекватного отражения в интересах, мотивирующих деятельность социального субъекта.

Соответственно, в структуре сборника, прежде всего, выделяется дискурс по проблеме истины в тех областях, которые особенно сопряжены между собой в поиске истины: это философия, религия и наука. Сложность взаимоотношений философии и науки многоаспектна. Здесь хочется акцентировать тот момент, что наука по своей функциональной предзаданности, т. е. в силу породившей ее интеллектуальной потребности в открытии законов, нацелена на постижение истин относительно исследуемых объектов. Однако при этом ни одна конкретно научная дисциплина или область познания не предназначена рефлексировать природу и сущность самой истины, поскольку феномен истины актуализируется в процессе взаимодействия человека с миром как целостным объектом познания, т. е. ответ на вопрос: «Что есть истина в координатах научного познания?» — доступен только профессиональной философии. Но позитивистский тренд с его претензией на роль философии современной науки, вытесняющей классическую

метафизику, распространяется и на трактовку истины, которая эволюционирует посредством последовательной разработки принципов физикализма, верификации, фальсификации и конвенционализма в соответствии с этапами развития позитивизма, выливаясь в эпоху постпозитивизма в конструктивистскую трактовку истины. Особенно пристальное внимание логико-эпистемологическим проблемам истины в контексте позитивистской трактовки было уделено на нашем семинаре 2016 г. [См. 4, с. 34–57]. Отказ науки от претензии на своё монопольное право на истину, посредством чего она экстраполирует свою власть на иные сферы духовной культуры и провоцирует через научные технологии потребительскую психологию, благоприятен не только для спасения человека от биороботизации, но и для самой науки, что уже во многом было отрефлексовано классиками русской философии: «религиозное и метафизическое сознание, — пишет Н.А. Бердяев, — действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области» [5, с. 21].

В начале 2017 г. состоялось знаменательное, как представляется, для философской профессии событие, когда в первом номере журнала «Вопросы философии» были опубликованы материалы “круглого стола” «“Реалистический поворот” в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки?» [6], где академик Лекторский В.А. выразил критическое отношение к той «моде» на «философский антиреализм», которая господствовала в отечественной философии последние 20 лет [6, с. 7]. По сути дела речь идет о моде на постпозитивизм и постмодернизм. Будем надеяться, что вопросительная интонация в этом повороте сменится на жизнеутверждающую, становясь определяющим трендом современной отечественной философии, который незримо задается Институтом Философии РАН и журналом «Вопросы философии». Поэтому важно, что на страницах этого журнала пропечатано: «иногда... крайне полезно ... разглядеть сквозь все концептуальные нагромождения ... некоторый глубинный инвариант подлинной реальности и жизненного смысла» [6, с. 10].

Наиболее сложно в ходе наших семинаров налаживается диалог между научным и религиозным пониманием истины. Поэтому в разделе **«Истина в рациональном и иррациональном измерении философии, религии и науки»** статьи, рефлексирющие религиозное и научное

толкование истины, перемежаются, опосредствуясь философским подходом, призванным выстраивать мосты взаимопонимания, что в данном сборнике непосредственно реализуется в раскрытии таких критериев истины, как красота и самоочевидность интуитивного прозрения, по-своему значимых и в научном, и в религиозном мировоззрении. Вместе с тем, нарочитое соседство статей А.В. Ерахтина и И.М. Савича демонстрирует камень преткновения в налаживании столь необходимого диалога.

Проф. А.Е. Ерахтин отстаивает научный взгляд на мир, поэтому вроде бы вполне естественно, что о религии автор судит, образно говоря, из-за железного занавеса. Отсюда и необоснованные обвинения самого религиозного воззрения на мир в «безнравственном обмане», что, возможно, приложимо к тем священникам, которые по-фарисейски лицемерны, используя в своих целях социальный институт церкви и не имея при этом в душе веры в Бога. Но хитрость ситуации в том, что претензия ученых разоблачать религиозную картину мира подрывает профессиональный фундамент самой науки, не осознающей границы своей сферы компетенции: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» [Мф. 22, 21]. Поле деятельности науки — естественная реальность, религии — сверхъестественная. Сущность научной истины — рациональность, религиозной — иррациональность. Но при этом, как и все элементы культуры, наука и религия взаимодействуют: наука обогащает религию теоретичностью, на чем и строится теология, наиболее ярко демонстрируя этот момент в формально логических доказательствах бытия Бога, выработанных Фомой Аквинским; религия обогащает науку верой, ибо любая научная теория строится на «эврике», принимаемой ученым — автором научного открытия (однокоренное с «откровением») как самоочевидная истина; и задача ученого — сделать эту истину очевидной для братьев по разуму посредством рационального доказательства.

В свою очередь, доктор теологии PhD и одновременно доктор биологических наук — Савич И.М. отстаивает религиозный взгляд на мир посредством логических выкладок с использованием элементов научного знания, что подрывает компетентность развитого религиозного сознания, ибо, как прекрасно это понимает и сам автор, невозможно никакими логическими выкладками и научными аргументами кому бы то ни было внушить веру в Бога, которая дается по Благодати ищущей душе.

В результате обе статьи, имеющие в силу односторонности авторской установки идеологическую направленность, дышат наивностью аргументации: с одной стороны, разоблачения религии типа, что она нужна для того, чтобы внушить мысль «социальным низам... о непоколебимости посягательств на частную собственность состоятельных людей», и т. п. в статье проф. Ерахтина напоминают некие догмы советской эпохи, которая, как и любая другая, имела свои плюсы и минусы в плане достижений в разных областях культуры; с другой стороны, наивна сама форма диалога в статье Савича И.М., в котором участвуют простодушный студент и педантичный преподаватель, стремящийся с максимальной очевидностью развеять логичность обоснования наличия высшего Разума, творческой Мудростью которого возникает жизнь и обустроивается мироздание. Наивность, как и все в этом мире, характеризуется двойственностью: с одной стороны, она сильна искренностью, а с другой, оборачивается беспомощностью. Поэтому плодотворный поиск истинного пути дальнейшего развития культуры, как представляется, не в идеологическом противостоянии противоположных мировоззренческих позиций, а, напротив, в соответствии с проектом «Общего дела» Н.Ф. Федорова в объединении «ученых и неученых, верующих и неверующих» в деле спасения «сынов человеческих». Говоря современным языком, перспектива созидательного развития — в синергии всех элементов духовной культуры, чтобы преодолеть нарастающий разрыв между технологической силой и уровнем духовности социального субъекта. С большой долей уверенности можно утверждать, что разработка проблемы истины выступает фактором, объединяющим творчество во всех сферах культуры.

Очень медленно в работе нашего семинара набирал силу дискурс специалистов в художественно-эстетической сфере. Если на предыдущих семинарах были только отдельные доклады на сей счет, то в этом году состоялась наконец-то полноценная секция «Проблема истины в художественно-эстетической сфере», в работе которой красота как жизненное воплощение истины и правды рассматривалась в контексте музыкального, литературного, живописного творчества, включая и современные реалии глитч-арта.

Еще медленнее «раскошегаривается» дискурс в политико-правовой сфере, двойные стандарты которой сплошь и рядом демонстрируют не просто девальвацию, но прямое надругательство над истиной и правдой жизни. Пока специалисты в этой сфере радуют нас только

отдельными докладами. На семинаре в этом году состоялся интересный и глубокий доклад к. полит. н., науч. сотр. ИФ РАН — Утрина И.М. на тему «Идея государства правды в философско-политической концепции евразийства и ее значение для современности». Жаль, что статья по этой теме отсутствует в нашем сборнике. И хочется выразить надежду, что исследование истины в политико-правовой сфере развернется в полную силу вплоть до самостоятельной секции.

Этика, по классификации Аристотеля, это «практическая философия». Сфера морали и нравственности вездесуща, универсально пронизывая жизнедеятельность человека во всех ее проявлениях. Когда поиск истины сосредотачивается непосредственно на координатах «добро — зло», появляется возможность в синергии всех элементов культуры «поставить в центр внимания острейшие проблемы нашей земной реальности, связанные прежде всего с сохранением человеческой цивилизации» [6, с. 10]. И здесь особая надежда на молодежь, которая в этом году сорганизовалась в целую самостоятельную сессию по следующей программе диалога Санкт-Петербурга и Махачкалы в формате видеоконференции:

Щепановская Сияна Витальевна, аспирант СПбГИК

Мифотворчество мысли: *мифология* истины и *фактичность* правды

Багамедова Барият Алиевна, студент, Дагестанский государственный университет

Творческий подход к постижению истины

Баншиков Александр Витальевич, студент, СПбГИПСР

Субъектное отношение к истине как смысл жизни личности

Байчибаева Камилла Кудратовна, магистр, помощник классного руководителя НОУ Частная школа «Взмах»

Этика диалога как источник истины в споре

Глуховский Андрей Сергеевич, студент, СПбГУ

Развитие понятия истины в истории классической философии

Ибрагимова Аида Ибрагимовна, студент, ДГУ

Истина как проблема философии: классика или постмодернизм

Эмирова Залина Гаджибалаевна, магистрант, ДГУ

Проблема истины в философии М. Хайдеггера

Мусалаева Саида Шамиловна, магистрант, учитель, ЧОУ Гуманитарная гимназия им. М. Г. Гамзатова

Философские, историко-культурные, социальные истоки постмодернистской концепции истины

Денисов Андрей Алексеевич, студент, СПбГУ

Становление современного понимания истины в контексте немецкой классической философии

Азизов АзизХан Азизович, студент, ДГУ

Проблемы истины в религиозном сознании

Османов Гасан Маликович, аспирант, ДГУ

Актуальность поиска истины в познавательной культуре современности

Османова Муминат Ризвановна,

Принцип системности в теории истины

Лазенкова Екатерина Валерьевна, студент, СПбГУ

Истоки концепции «постправды» и её рациональное обоснование в политической философии Платона

Глазов Георгий Игоревич, студент СПбГУ

Любовь и смех — музыкальные оттенки истины

Неклюдов Никита Константинович, асп., СПбГУ

Поиски истинной музыки и культура индивидуальных миров.

Всегда ли поиск истины и правда жизни объединяют? Как представляется, основное условие вхождения в «Общее дело» — это, если перефразировать известное высказывание, любовь к поиску истины в себе, а не к себе в контексте поиска истины с претензией на гениальную оригинальность. Другими словами, препятствовать интеллектуально-духовному единению в соборном поиске истины может только эгоцентризм отдельных авторов, озабоченных собственным именем, а не процессом исследования. Ярким маркером такой ситуации выступает пренебрежение к философской классике, к внутренней логике истории философской мысли, к кумулятивному закону развития теоретического познания. Ценность в дискурсе семинара представляет любая *искренняя заинтересованность осмысления истины* в разных аспектах жизнедеятельности современного человека. У каждого есть свое мнение, но только то мнение, которое вписывается в многовековую культуру мышления, может претендовать на приближение к истине по мере обретения адекватно-объективного, общечеловеческого смысла. Объединение наших усилий в поисках истины в единстве ее рациональных и иррациональных компонентов, в единстве веры и разума, красоты и святости основано на сложившейся в ходе работы семинара доброжелательности, скрепленной любовью к истине. «Соборную гносеологию», основанную на любви, уже провозгласил

в первой половине XIX в. А.С. Хомяков: «Итак, общение любви не только полезно, но вполне необходимо, для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение Православное от всех остальных: от Латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от Протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности. То, что сказано о высшей истине, относится и к философии».

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Органическая концепция истины как основание культурной идентичности // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2014. №4. С.119–128.
2. Маслобоева О.Д. Правда как рема русской ментальности // Русский Логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции. СПб, 25–28 сентября 2017 г. В 2-х т. Т.1 СПб.: «Интерсоцис», Изд-во РХГА. 2017. С. 286–292.
3. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Изд-во «Республика», 1992. С. 471–500.
4. Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып.2 / под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016. 179 с. С. 34–57.
5. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 11–30.
6. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы “круглого стола” // Вопросы философии. 2017. №1. С. 5–38.

СООТНОШЕНИЕ ИСТИНЫ И ПРАВДЫ В МИРОВОЗРЕНЧЕСКОМ ПОЛЕ ЧЕЛОВЕКА

Бирич Инна Алексеевна

Московский городской педагогический университет
ebirich@yandex.ru

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРИРОДА СЛОВ «ИСТИНА» И «ПРАВДА»

Рожденный вместе с этносом язык первоначально всегда совпадает с основным мифом, кодируя в слове космогонические представления данного народа и трансформируясь потом в смысловую функцию слова. Чтобы ее определить, необходимо проделать восхождение к мифу, к корневой системе праязыка, пройти «посвящение» в него. Слова «истина» и «правда» имеют непосредственное отношение к славянскому мифу о происхождении и структуре мира.

Ключевые слова: трехмерность мира древнеславянского мифа; «верхний мир» Правь; «средний мир» Явь; боги Прави и Яви; правда и истина — порождение Прави.

Есть область культуры, выступающая ровесником существования народа, — это его язык. По этапам развития его морфологии, семантики словообразования мы прослеживаем историю сознания этого народа, особенности его самоидентификации и отношение к нарождающемуся слову как имеющему духовный смысл и оправдание.

Отталкиваясь от этого рассуждения, можно говорить о языковой картине мира, относящейся к той реальности, которую философы называют метафизической — сверхприродной. Так же, как Вселенная и структурная организация человека иерархично выстроены, в языке существует строгая иерархия соподчинения смыслов, отраженная в его морфологическом, грамматическом и синтаксическом строе, — и все это для ясного выражения мысли или, как мы сегодня говорим, обработанной информации. Структурное совпадение Вселенной, человека и языка позволяет нам говорить об универсальности языковой картины мира — пространстве коллективного сознания этноса, выражающего себя через индивидуальные процессы мышления, интуиции, порождения речи.

У каждой нации есть «аура», образованная языковой картиной мира, в которой собраны основные ценностные приоритеты данного народа, особенности его истории и даже географии. Никто из нас не может вырваться из-под влияния этой “ауры”. Даже наша культура чувств зависит от того языка, на котором мы думаем. В современной социологии эта “аура” называется «менталитетом нации», где нация понимается как «соборная личность». И тогда ее родной язык есть обобщенное выражение ее сознания, ее души.

В истории древнерусской культуры не сохранилось сколько-нибудь целостных космогонических текстов. Но, как это ни странно, космическое мировидение наших далеких предков легко реконструируется по данным археологии и этнографии, истории декоративно-прикладного искусства и фольклора, устного народного творчества, лингвистики и языкознания. Когда ученые и искусствоведы свели свои исследования в одну картину [1], раскрылась поразительная вещь. Древнерусское мирозерцание изначально тяготело к фундаментальным основам Бытия, не только оставив нам образцы возвышенной поэтической символики, но и космической мудрости, пронизательности.

В мифах всех народов можно проследить один универсальный код, раскрывающий структуру мира — его трехуровневость: есть мир «верхний», невидимый, где живут главные боги, есть мир «средний», видимый, где живут боги природы и люди, и есть мир «нижний», тоже невидимый, где живут стихии природы и куда уходят души умерших. То же деление мы видим и в мифах древних славян [2]: «верхний» мир ПРАВЬ, «средний» ЯВЬ и «нижний» НАВЬ. Данная трехмерность мира проявляла себя в строгой иерархии распределения энергии для поддержания жизни во многих разнообразных ее проявлениях.

У каждого пространства был свой языковой код, восходящий к именам главных богов. Невольно вспоминаешь начало Евангелия от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...». И это правильно для всех религий, и языческих в том числе. Вот только собственные имена богов у разных народов были разные.

Итак, трехмерность мира. ПРАВЬ — это мир законов, он существовал до того, как появилась ЯВЬ — видимый мир. Сначала были созданы ПРАВИла, утвердившиеся в ПРАВДЕ. Попробуем прочитать эти правила. Главным божеством и родоначальником древнерусских и древнеславянских богов был РОД, неиссякаемый источник, РОДник

жизни. Он олицетворял и хранил законы «верхнего неба», и потому у него было еще одно имя СВАРОГ (свиток неба). РОД породил все живое во Вселенной и саму Вселенную, которую наши предки называли «приРОДой». РОД — праРОДитель древнерусского этноса — на-РОДа. Вот почему именно с пространствами Прави русичи связали свое представление о РОдине.

Род не один господствовал в Прави. В «верхнем мире» у него были помощницы в создании видимого мира ЯВИ — две РОЖаницы, две РОДицы, хозяйки мировых вод жизни, две «сестры» — небесные ЛАДА и ЛЕЛЯ. В этих именах легко прочитываются «гармония» и «любовь». Слова с корнями «лад» и «леля», безусловно, связаны с положительными эмоциями.

При их непосредственном участии РОД создал мир видимый: «нижнее небо», где главенствовали братья Сварожичи — ПЕРУН (бог грозы, отворяющий «хляби небесные»), ДАЖДЬБОГ (бог солнца), и Землю. Слово «Бог» впервые было озвучено на нашем древнем языке при обозначении солнечного божества. ДАЖДЬБОГ — дающий благо: прежде всего, СВЕТ, а с ним и представление о времени («ХОРС» или «коло» — одно из имен солнечного бога), и жизненную энергию («ЯРИЛО»). Так что Бог по-древнерусски — это БЛАГО, а вовсе не «богатство», как толкуют наши этимологические словари. Русичи — это «даждьбожьи внуки» («Слово о полку Игореве»), потомки солнечных богов. Землю наши предки называли МОКОШЬ («мокша, моска»), что значило в фольклоре Мать-сыра-земля. Имя табуировано, но корень живой и сегодня переводится с санскрита как «спасение». Видимо, наши далекие предки не считали земной мир обездоленным, каким он стал считаться позднее.

Наши предки своих богов не боялись. Главным культом у древних русичей оставался культ РОДА (Творца Вселенной), ЛАДЫ (гармонии) и ЛЕЛИ (семьи) даже в поздние столетия, когда функции этих богов уже стали стираться из народной памяти. Исполнок веков наши предки оберегались от хаоса непознанных потусторонних сил не с помощью кровавых жертвоприношений и заклятий, а с помощью общего согласия и магии красоты, которые считались сущностными качествами Вселенной (Природы) — их общей Родины.

В древней Руси была разработана утонченнейшая система оберегов, перешедшая впоследствии в наши эстетические предпочтения, художественный вкус, нравственную чуткость. Наши предки украша-

ли свою утварь, одежду, не оставляя пустым ни один сантиметр плоскости, космической символикой (солярные знаки, символы засеянной пашни, проросшего семени, крины, райские цветы), превратившейся для нас в дивное узорочье. Потому и дивное, что до сих пор оно настраивает наш глаз с помощью законов гармонии на то, чтобы увидеть и почувствовать в древнем орнаменте красоту вечной Прародины, которую наши предки называли ИРИЕМ (раем). Недаром народные праздники, посвященные богам «верхнего» мира, звались на Руси «радоницы» или «радонеж», то есть РАДОСТЬ. Тогда же возникло и понятие «счастье»: быть частью общего целого — высшая радость и благо.

Так на Руси сформировалось космическое ощущение жизни: **она появляется там, где есть гармония и любовь! Это и есть правда.** В этой Правде, в совместной поддержке устоев жизни как на Небе, так и на Земле, участвуют все элементы мира. Правда — это и Благо, и Красота, и Согласие, и Семья, и возделывание Земли, и забота о природе. Только такая Правда давала ПРАВО ПРАВИТЬ, уПРАВлять. Да так, чтобы всем было понятно, что ПРАВИТЕЛЬ ведает ПРАВДУ, то есть СПРАВЕДЛИВ, и ведет к счастью свой народ. Вот почему в русской истории чувство справедливости в массах часто срабатывало как призыв к духовной мобилизации.

Вот они — первые архетипы — **абсолютные ценности** нашего древнего мирозерцания! Они в первозданном виде сохранились до нашего времени в языке и донесли до нас нравственную энергию этого мирозерцания.

К сожалению, смысловая функция языка со временем в народном употреблении утрачивается, так как забываются древние значения корней и префиксов — первичных вибраций Вселенной, уловленных этносом. Когда она восстанавливается, мы всегда выходим на духовное осмысление явления и одновременно на образную полноту языковой выразительности, переживаем вдохновение.

И совершается оно с помощью метафоры. «Метафора» в переводе с древнегреческого означает «перенос» значения слова по сходству или по аналогии. Конечно, все это присутствует в метафоре. Но это не просто перенос значения, а «перенос отсюда вперед, или вверх», согласно морфологии самого слова, состоящего из двух корней. И куда же это «вперед, или вверх»? — *За пределы* наличного знания, поднятие масштаба восприятия явления с уровня частного на уровень

всеобщности. Это уже философский, а не только филологический ключ любого герменевтического исследования. Где присутствует метафора, там всегда происходит укрупнение или смысловая переоценка значения.

Архетип выразил себя в структуре и морфологии русского языка и основал **метафору** — единицу сознания, вместившую в себя «вертикаль» и «горизонталь» культуры, вечность и историчность ее смыслов. Вот почему метафора в русской культуре стала универсальным механизмом творческой интуиции.

Чем более усложняется жизнь социума, состоящего из свободных и несвободных граждан, чем богаче проявляет себя человек в разнообразных видах деятельности, тем насущнее его потребность в целостной картине мира, не только объясняющей это многообразие, но и придающей смысл его деятельности в контексте Мироздания, Всеобщего Бытия. Данная потребность вызвала к жизни особый идеал, названный людьми **истиной**. Если посмотреть на это слово с точки зрения его праславянской этимологии, то мы имеем дело с его значением, восходящим к энергии Прави: это «**исток** тайны жизни». Истина — это абсолютный критерий познания человеком целостности, связности и осмысленности мира. Истина связана с человеческой интуицией, это духовное чувство, сопровождающее созидательную и нравственную деятельность человека.

Обостренное восприятие разрыва между идеалом и действительностью и стремление к их сближению в своей деятельности ведут человека к поиску истины, или к поиску смысла жизни. В нашем контексте нравственная целостность личности, ее чуткость к правде и истине рассматриваются в качестве обязательного фундамента ее духовного развития и понимаются как творческая позиция человека по преодолению противоречий действительности в своей позитивно направленной деятельности.

Литература

1. Бирич И.А. Современный русский язык — хранитель древнего мирозерцания (главные архетипы русского сознания) // Текст и контекст: материалы международной научной конференции «X Виноградовские чтения». Т. V. Философские аспекты изучения русского языка. М.: МГПУ, 2008. С. 14–19.

2. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 380 с.

Хохлова Людмила Васильевна

Нижнетагильский государственный
социально-педагогический институт (филиал) РГППУ
lvhohlova@mail.ru

АНТИНОМИЯ ИСТИНЫ И ПРАВДЫ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматриваются вопросы «цельного знания» в русской философии Серебряного века. Предлагается к рассмотрению концепция истины в философии всеединства, согласно которой истина открыта человеку через добро и красоту. Обосновывается ограниченность позитивного знания, которое несёт лишь «правду». Утверждается, что истина в науке остаётся «недосказанной» и воспринимается интуитивно.

Ключевые слова: позитивизм, отвлечённые начала, всеединство, цельное знание, мистическое знание, София, истина, поэтическая правда.

Техноцентризм XXI века формирует тенденцию бесконечного роста количества и качества технологий, отождествляя их с прогрессом. Наука устремилась к поиску технологий. Дифференциация науки привела к приоритету технических наук. Современная картина мира декларируется как основанная на философской антропологии, но в потоке новых технологий сам человек технологичен. Ему диктуют стиль поведения, престижные сферы деятельности, технологии, меняющие его внешность, здоровье, даже пол — всё становится подвластным новым технологиям. Общество находится в точке бифуркации, формируемой рисками непризнания общечеловеческих нравственных ценностей. Но именно состояние бифуркации в обществе конца XIX — начала XX вв. предопределило стремление русских философов выйти за рамки научной истины, провозглашённой позитивизмом и исследовать трансцендентальные и нравственные основания истины.

Цель данной работы — современное прочтение фрагментов русской философии в контексте заявленной проблемы: антиномии истины и правды. Мы часто поверхностно воспринимаем русскую философию, отдавая предпочтение более систематизированной западной или даже более древней восточной, и это странно. Русская философия, как и русская литература, дополняя друг друга, объясняют нам наше

историческое и национальное своеобразие, позволяют почувствовать то, что принято называть «русской душой», дают возможность адаптировать это своеобразие в актуальной культуре.

Русская философия Серебряного века, с одной стороны, отражает увлечение идеалами научного познания, продиктованное временем, а, с другой, приходит к собственному миропониманию, к идеям всеединства и цельного знания. Цельное знание обосновано в философии всеединства В.С. Соловьёва, раскрывающей традиции духовности как «конкретный идеализм и деятельное христианство», что могло составить мощную альтернативу идеологическому прессингу в нашей культуре XX в. Н.А. Бердяев в этой связи пишет: «Казалось, были все основания к тому, чтобы Вл. Соловьёва признать нашим национальным философом, около него создать национальную философскую традицию» [1, с. 25].

Творчество Соловьёва начинается с утверждения очевидных недостатков истин позитивизма. Позитивизм абсолютизирует научный метод и, по сути, стремясь к эмпирической истине, непримирим к инакомыслию. Истина ускользает. Её заменяет правда, под которую приспособляется наука. Правда позитивизма превращает его в идеологическую парадигму социализма, фетишизирует и технологизирует науку будущего. Правда метафизики выливается в религиозный фанатизм, а, следовательно, в нигилизм и отрицание религии и нравственного знания. «Наука, как её понимает позитивизм, отказываясь от вопросов *почему* и *зачем* и *что есть*, оставляющая для себя только неинтересный вопрос *что бывает или является*, тем самым признаёт свою теоретическую несостоятельность и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой» [2, с.167–168].

Наиболее продуктивной идеей русской философии была идея всеединства. Философское начало предопределяет познание. Человек обречён на отражение индивидуального и общего. «Только крайняя принципиальная для ума сила высших метафизических вопросов может объяснить такое явление» [3, с. 25], — пишет Соловьёв, имея в виду возвращение от позитивизма к метафизике. Социальное, будь то политика или технология, не снимает актуальности решения вопроса о едином, как примирении индивидуального и родового. Этот вопрос находит отражение в религии, философии, массовой культуре. Бессмысленно клеймить массового человека за его бездуховность, безы-

дейность и творческую глухоту. Зафиксированный в начале прошлого века феномен массового человека лишь отражает динамику бытия духовного. Духовность не терпит технологичности. Она требует внутреннего импульса, иррационального всплеска души, жаждущей обрести смысл блага. Технологии в духовности дают результат: человек — марионетка, человек — потребитель, человек, меняющий смыслы и идеалы как перчатки. Отчуждённый человек, не реализующий себя творчески, не обретающий гармонию, жаждущий обрести благо за пределами реальности. Дать шанс массовому человеку стать личностью — смысл общества, претендующего на социальную справедливость. Гармония позитивного и гуманитарного знания, науки и морали, знания и веры, технологического и гуманитарного творчества, традиций и инноваций — вот шанс образования. В этом смысле всегда поучительно обратиться к философии. Философия всеединства исходит из духовного основания бытия. Его составляет единство Истины, Добра и Красоты, открытое ещё древними греками.

Соловьёв ощущает мир как всеединство, и это мироощущение для него не менее важно, чем миропонимание. Даже выстраивая онтологические основания всеединства, философ поэтизирует своё восприятие мира. Логос, космический разум находится в сговоре с мировой душой, с природой. Он направлен на борьбу с первородным хаосом и проявляется в многообразном творческом порыве, преобразующем природу и созидающем человека. Человек обладает самосознанием и может творить, тем самым завершая мировой процесс достижением единства творца и творения. Цель его творчества и есть обретение понимания единства истины, добра и красоты. Истина абсолютна и трансцендентальна, она не доступна ни одной сфере человеческого познания. Приблизиться к ней можно через синтез науки, религии и искусства, т. е. путём цельного знания. И истоки этого пути в том, что Абсолют, который творит, есть мировой художник, творец и постигнуть смысл его творчества можно только иррационально, интуитивно. Отсюда интерес Соловьёва к поэтическому творчеству как к интуитивному отражению мира. Его собственная поэзия, критические работы, посвящённые поэтическому творчеству, являются составляющей его мировоззрения и философии. Отношение Соловьёва к поэзии выстраивается на понимании истины как объективно существующих красоты и добра, данных человеку в мистическом мировосприятии. Для Соловьёва судьбоносен вопрос, поставленный ещё Гёте

«о поэзии и правде». «Правда» века, сузившего мир человека до реальности открытого ему материального мира, в том, что с точки зрения описательного искусства и эмпирической науки, самые существенные понятия: Истина, Добро и Красота — становятся необъяснимыми.

В работе «Философские начала цельного знания», отдавая должное западному позитивизму, Соловьёв подчёркивает значимость цельного знания. Теоретическая незавершённость эмпирического и рационального в позитивном знании представляется ему в отчуждении знания от субъекта. Он выделяет мистическое знание. Соловьёв объясняет, что мистическое для него есть основа творческого начала в человеке. Через мистическое знание человек получает «откровение ... высшего божественного мира». Соловьёв даёт чёткое понимание истины, открытой для мистического знания. Основой его является признание в качестве истинно-сущего сверхкосмического и сверхчеловеческого начала, не в виде отвлечённого принципа, а со всей полнотой его живой действительности. И тогда «истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или исключительности — такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты» [2, с.191]. Булгаков считает, что Соловьёв «пережил минуту» единения с миром, познал её в своём мистическом опыте, и мистические переживания представляли собой «наиболее интимный, и как раз, поэтому наиболее существенный, основной» момент духовной жизни Соловьёва, который «знал, о чём говорит, философствуя о Душе мира: была она для него не только рациональной идеей, но и осязаемой правдой» [4, с. 71]. Согласимся с тем, что основным в мистическом опыте Соловьёва является экзистенциальное переживание. Соловьёву чужды с самого начала «отвлечённые идеи» классической метафизики. Его рациональные построения — это не прорыв к Абсолюту, а изложение того, что он знает об Абсолюте.

Вслед за Соловьёвым русская философия представляет трансцендентальную природу истины как способ самореализации человека. Сам человек причастен к истине через свою экзистенциальную общённость к ней. Его переживание мира является неотъемлемой составляющей процесса познания.

Кажется, сциентизм новейшего времени, признавая бесконечность истины «вширь», настойчиво отрицает её многомерность и тем самым

направляет сознание к идее единой истины о мире. Но природа этой истины в корне другая. В современной науке исследуются социальные и рациональные истоки творчества, но исключаются его трансцендентальные и экзистенциальные предпосылки. Шестов пишет: «Лейбниц был совершенно прав: мы живём в лучшем из возможных миров. Я предложил бы даже опустить ограничивающее слово «возможных»... [5, с. 123]. Но именно в последней оговорке Шестова видится принципиальное различие между этими философами. «Возможных» — означает, данных нам миров, для рационалиста Лейбница, данных нашему разуму. Убрав это ограничение, Шестов раздвигает рамки рационального мира, допуская трансцендентное в мире и экзистенциально порождаемое в знании о мире.

Социальная предопределённость творчества сегодня представляется очевидной. Шестов размышляет над этим, используя понятие «социальное напряжение», которое содержит экзистенциальный смысл. Оно, по мнению философа, создавало условия для творчества. Причём, что касается новых смыслов, порождаемых творческими актами, то они были прямо противоположными социальным ожиданиям. Создаётся впечатление, что идеи придумывались только для того, чтобы давать право уродовать людей (средние века, католичество). Против физического здоровья, против любви. «Оно (католичество) добивалось от людей крайнего напряжения всего их существа». Идея бедности порождала алчность, идея греховности любви — необузданные страсти, идея смирения деспотизм. Это было не случайностью, а «...результатом вековой работы ряда поколений, почти сознательно стремившихся придать жизни возможно более тревожный и опасный характер» [5, с. 156—157].

«Астрология и алхимия отжили своё время и умерли естественной смертью, но оставили после себя потомство: химию, изобретающую красящие вещества, и астрономию, накопляющую формулы. Так всегда бывает: у гениальных отцов рождаются дети идиоты. В особенности, когда матери бывают очень добродетельные, а на этот раз мы имеем необыкновенно добродетельных матерей: общественную пользу и мораль» [Там же, с. 137]. В то же время никогда не было столько поэтов, как в век изобретения телеграфа и телефона. Творчество приобретает реальность через творящую личность. Личность же творит, экзистенциально переживая мир, в том числе и социальную реальность. Чем более свободно общество и личность его отражающая, тем

менее предсказуем акт творчества личности, хотя общество всегда сохранит право оценки и применения его результатов.

Возвращаясь к идеям Соловьёва, отметим, что для него поэзия — это необходимый язык творчества, формирующий правду, приближающую к истине. Поэзия позволяет запечатлеть акт мистического восприятия мира, интуицию художника. Больше того, истинный поэт может и должен донести эту правду, являясь творцом духовности. С этой позиции Соловьёв неоднократно обращается к критическому анализу русской поэзии.

Соловьёв восхищается талантом Пушкина: «Я не помню времени, когда бы культ его поэзии был мне чуждым» [6, с. 274], — пишет он. Но интуиция Пушкина-поэта не может преодолеть ограниченность Пушкина-человека. Причина трагедии Пушкина в том, что он вовлечён в борьбу мелочных страстей, нравственный стереотип светского человека для Пушкина непреодолим и подавляет интуицию поэта-пророка. Не будучи мудрецом с точки зрения умозрительных истин, поэт в высокой степени обладал «здравым пониманием нравственных истин, смыслом правды». Особенностью его мировоззрения было раздвоение этой правды в поэзии и в жизни.

Оценивая личность и творчество Лермонтова под этим углом зрения, Соловьёв не может соединить его поэзию с тем, что он называет мистическим знанием. Лермонтов сосредоточен на себе, на своём «Я». С одной стороны, это «одинокость и пустыннось напряжённой и в себе сосредоточенной личной силы, не находящей себе достаточного удовлетворяющего её применения» [6, с. 387]. Но с другой, «способность переступить в чувстве и созерцании через границы обычного порядка явлений и схватывать запредельную сторону жизни и жизненных отношений» [6, с. 387]. Вот почему он причастен к предназначению поэта-философа, несущего истину. Его жизненный путь — это, по мнению Соловьёва, неудавшаяся попытка побороть демона в себе. В результате «как высока была степень прирождённой гениальности Лермонтова, так же низка была его степень нравственного усовершенствования. Лермонтов ушёл с бременем неисполненного долга — развить тот задаток, великолепный и божественный, который он получил даром» [6, с. 397].

Неоднократно Соловьёв повторяет, что поэзия служит истине и добру своею красотой. В красоте её смысл и польза. Истинная красота пушкинской поэзии внутренне нераздельна с добром и прав-

дой. И эта красота достигается не рациональной деятельностью ума, а вдохновением. Это иррациональная, по выражению Соловьёва, мистическая деятельность души. «В мире поэзии душа человеческая не является как начало деятельного самоопределения, — здесь она определяется к действию тем, что *в ней лучше её* и что открывается сознанию лишь в самой действительности, только чрез самый опыт поэтических явлений как чего-то данного свыше, а не задуманного или придуманного умом» [6, с. 329].

Соловьёву близка поэзия Тютчева и Фета. Пушкина природа отвлекала от области надсознательного. Пушкина тянуло от природы к общественной жизни. У Лермонтова природное выступало как демоническое, реализованное в «Я». Раскрытие поэтического смысла природной жизни Пушкин, по словам Соловьёва, «как бы предоставил своему глубокомысленному современнику — Тютчеву, а лирическую живопись её явлений — одному из главных птенцов своего «лебединого» гнезда — Фету» [6, с. 326].

Особый восторг Соловьёва вызывает поэзия Тютчева. Его восхищает способность воспроизведения поэтом физических явлений как «состояний и действий живой души». Тютчев, по словам Соловьёва, живую красоту природы не только чувствовал, но верил в неё как в истину. Соловьёв считает, что красота недоступна умозрительному знанию. Наука права, но она разлагает природу на части и не может зафиксировать гармонию единого мира. Наука равнодушна к одухотворённой природе, она отрицает её душу. Поэзия всегда наделяет живым отношением к природе. Соловьёву особенно близко в поэзии Тютчева то, что он был «убеждён в объективной истине поэтического воззрения на природу».

Тютчев мастерски решает излюбленную проблему русской философии — проблему двух начал: света и тьмы, Бытия и Ничто, хаоса и космоса. Сущность мировой души у Соловьёва — это отрицательная беспредельность, источник всякого безумия и безобразия. Но космос подчиняет стихию хаоса, вводит разумные законы, давая жизни смысл и красоту. Наличие хаоса в космосе — источник иррационального, мятежного, но это и источник преобразующей силы. Жизнь и красота в природе — это борьба света и тьмы. И торжество мировой гармонии не в уничтожении тьмы, а в её обуздании. В изображении явлений природы, где чувствуется её тёмная основа Тютчев, по мнению Соловьёва, не имел себе равных: «Не остывшая от зною,/ Ночь июльская

блистала,/ И над тусклою землёю/ Небо, полное грозою,/ От зарниц всё трепетало./ Словно тяжкие ресницы,/ Разверзались порою,/ И сквозь беглые зарницы/ Чьи-то грозные зеницы/ Загорались над землёю» [6, с. 476].

Стихи самого Соловьёва органично дополняют идею Всеединства мира, единство природы, Бога, духа человеческого, которое пронизывает и вовлекает человека. Человек не просто обращён к Богу, он пронизан божественным предназначением, он — творец, «смысл человека есть он сам» [7, с. 5]. Источник истины живёт в «глубине создання мирового»: «Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,/ Но светит он во тьме, где грань добра и зла./ Не властью внешнею, а правдою самою/ Князь века осуждён и все его дела» [7, с. 394].

Философ же считает, что дело поэзии, как и вообще искусства, — не в том, чтобы украшать действительность, а в том, «чтобы воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ даёт определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра» [6, с. 472]. Истина рождается там, где есть «живая правда», она учит жить достойно и является высшей силой: «Если желанья бегут, словно тени,/ Если обеты — пустые слова, — / Стоит ли жить в этой тьме заблуждений,/ Стоит ли жить, если правда мертва?» [7, с. 392]

Е.Н. Трубецкой истину однозначно соотносит с характеристикой всеобщности. Есть факт, но важен смысл. Смысл содержит общезначимость, но он наполнен фактами. В условиях резкого увеличения информации понимание антиномии общезначимого и имманентного является основанием для процесса обучения и познания. «Сознать в собственном смысле — значит не гадать об истине или смысле воспринимаемого, а *обладать* им», — пишет Трубецкой. «Смысл-истина — неотделим от сознания. Это смысл, ему имманентный, который в качестве такового, не может быть утверждаем отдельно от сознания» [8, с. 17]. И в то же время «...во всяком искании нашего сознания истина — смысл, который мы ищем, предполагается как содержание сознания, притом — как содержание общезначимое» [Там же]. Общезначимость не предполагает социальную востребованность и последующее целеполагание познания. Скорее, это способность проникнуть в глубинный смысл истины, делающий её общезначимой. «Всякое искание истины-смысла предполагает её как синтез, уже завершённый раньше всякого нашего суждения. Словом, абсолютный

синтез наших представлений необходимо предполагается нами не только как логическое, но и как *реально предшествующее* всякого акта нашего сознания» [Там же, с. 29–30].

Итак, феномен творчества Серебряного века был конкретным воплощением реальности цельного знания. На фоне бурного развития позитивных знаний обращение русских философов к поэзии как к языку освоения мира позволяло ощущать перспективу познания, выходящего за рамки социальной реальности. Правда — это то в мире, что доступно человеку, вернее то, что он понял и пытается сказать. Причём это не всегда то, что открыла наука или диктует идеология. Истина ускользает и притягивает. Особенность всеединства — это человек, творящий живую правду в своём стремлении к истине. Поэзия — это возможность понять себя, сказать правду о себе, «сбросить маску». Основной функцией настоящей поэзии является пророчество. Но особое место занимает пророчество, направленное на восхождение к всеединству. Оно проявляется в творчестве поэта как мудрость человека, идущего к истине, творящего правду через свою интуицию единства знания, красоты и нравственности. Пророчество иррационально и не вызывает доверия в век позитивной науки. Но оно потрясает своей глубиной и причастностью к истине. Ценность знания отражена как ценность цельного знания, воплощена в нравственной (религиозной, интуитивной) его составляющей. Без неё истина ускользает. Для русской философии актуально говорить о любви, благе, добре, справедливости, божьей каре. Вне этих категорий истина превращается в «отвлечённое начало».

Готовность обосновать актуальность рассмотрения цельного знания для современного человека, на наш взгляд, есть показатель свободы мышления. Причастность к философскому мышлению позволяет понять смысл современной, по сути, парадоксальной ситуации. Современное общество позиционирует себя как прогрессирующее, технократическое, информационное, преодолевшее ограниченность тоталитарных идеологий, формирующее элиты разного рода. Почему же оно так беспомощно в разграничении добра и зла? Это общество обречено задаться вопросами о нравственной ценности истины, о творчестве добра и преодолении зла. Эти вопросы сегодня не решаются вне науки, но не решаются и наукой.

Объектом образования является массовое сознание. Массовый человек постоянно указывает на автономность своего бытия

и независимость своего мнения. «Каждый человек искренне убеждён, что он — это “он”, что его мысли, чувства и желания на самом деле принадлежат “ему”. Но хотя среди нас встречаются и подлинные личности, в большинстве случаев такое убеждение является иллюзией...» [9, с. 159]. Продолжая мысли Х. Ортеги-и-Гассета, можно умозаключить, что мир массового человека формирует Интернет-реальность. Возможности технологий создают иллюзию бесконечных возможностей в постижении истины. Ценность знания измеряется практической применимостью. Но критерий практической применимости вполне допускает вместо научной точности информационную эклектику. Гуманитарные ценности, в том числе нравственные, также приобретают разный смысл в зависимости от практики экзистенциального переживания. Востребованность идей русской философии в их альтернативности и глубине.

Истина в русской философии рассматривается как синтез реальности, отражаемой человеком и доступной для обладания. Она определяет его место в обществе, его деятельность. Истина может быть ограничена правдой науки или религии, но неизбежно связывает их, пропуская через ценностную, прежде всего, нравственную составляющую. Взаимопроникновение видов знания и его приоритеты формируются обществом и эпохой, но смыслы порождаются и присваиваются человеком и определяют степень его приобщённости к истине.

Обращение к известным текстам всегда полезно. Смысловая продуктивность философских текстов привлекает современную философию. Но, возможно, что стремиться важно не к рождению нового смысла, а к обнаружению смысла смутно звучащего, в силу его очевидности для автора и утраты нами этой очевидности. Так как именно в этом смысле содержится экзистенция истины известной, но социально не реализованной.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. Философская истина и интеллигентская правда / Вехи из глубины. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 11–30.
2. Соловьёв, В. С. Философские начала цельного знания / Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1998. С.139–288.
3. Соловьёв, В. С. Кризис западной философии / Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1998. Т.2. С. 3–138.

4. Красицкий, Я. Бог, человек, зло. Исследование философии Владимира Соловьёва. М.: «Прогресс — Традиция», 2009. 447 с.
5. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. Л., 1991. 216 с.
6. Соловьёв, В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
7. Соловьёв, В. С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Прогресс, 1994. 528 с.
8. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: АКТ, 2011. 396 с.
9. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2003. 509 с.

Михайлова Елена Евгеньевна

Тверской государственный технический университет
mihaylova_helen@mail.ru

**ИСТИННОСТЬ, ПРАВИЛЬНОСТЬ И ПРАВДИВОСТЬ
В ТЕОРИИ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ Ю. ХАБЕРМАСА**

Выявлена значимость концепта Ю. Хабермаса «истинность/правильность/правдивость», реализуемого в его теории коммуникативного действия. Притязания на истинность в рассуждениях немецкого теоретика означают согласованность позиции акторов с объективным социальным порядком. Притязания на правильность подразумевают эффективную координацию коммуникативных потоков. Притязания на правдивость демонстрируют отсутствие расхождений в словах и поведении участников коммуникации.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истинность, правильность, правдивость, Ю. Хабермас, коммуникативное действие, солидарность, справедливость.

Проблема достоверности, правильности, правдивости справедливо центрируется вокруг поиска истины во всем многообразии ее проявлений. Психологи предпочитают связывать достоверность результатов с профессиональной культурой исследователя, со способностью ответственно реализовывать круг своих компетенций [2]. Для социологов приоритетным является поиск доказательных средств в условиях неопределенности, вызванной сильным переплетением информационных потоков в современном обществе массмедиа [1]. Филологи считают эффективным сопоставлять концепт «правда/истина»

в различных сферах языковой картины мира [7]. Культурологи фокусируют внимание на потенциале диалогических отношений в поисках подлинной этнокультурной и индивидуальной идентичности [8].

Представители социальной философии справедливо солидаризируются в том, что на сегодняшний день сильный кумулятивный эффект имеет теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса, которая позволяет дискурсивно накапливать все новые знания, ведущие к новому результату. Как известно, Хабермас выделяет несколько видов социального действия: инструментальное, коммуникативное и стратегическое, где первое сориентировано на внешний объект и оказывает на него определенное воздействие; два других вида — коммуникативное и стратегическое — порождаются субъект-субъектными отношениями.

Теории коммуникативного действия Хабермаса тематизируется вокруг понятий «коммуникативная интеракция», «консенсус» и «притязание на значимость». Коммуникативная интеракция, по Хабермасу, — это такое взаимодействие, в котором участники согласуют и координируют планы своих действий. Искомым результатом коммуникативной интеракции видится консенсус. Согласие видится Хабермасу как интересубъективное притязание на значимость, выраженное в дискурсивной форме. Коммуникативное действие входит в интеракцию, сориентировано на согласие акторов и выражает суть признания субъектом своих притязаний на значимость; стратегическое действие — координирует коммуникативные потоки. Коммуникативное действие в целом направлено на поиск смыслов, разрешение проблем, а стратегическое действие сориентировано на корректировку или изменение социальной системы. Коммуникативное действие в таком контексте, видится Хабермасу сориентированным на истинность и правдивость; стратегическое — на правильность [см. подробнее 4].

Притязания на значимость, в рассуждениях Хабермаса, — это довольно сложный континуум, выражающий стремление к консенсусу и проявляющийся по-разному, в зависимости от того, к чему апеллирует говорящий. Триада «истинность/правильность/правдивость» является целью коммуникации. Коммуникация, в свою очередь, выглядит двояко: с одной стороны, участники субъект-субъектных отношений реализуют свои притязания на истинность и правильность, с другой, — притязания на правдивость. Если участник разговора ссылается на объективно существующий социальный порядок

(легитимные институты, научные парадигмы, традиции, стандарты, ценности), то он стремится к достижению «истинности». Если в качестве аргумента приводится ссылка на действующий закон как регулятор взаимоотношений в данной социальной группе, тогда притязания на значимость приобретают форму «правильности». Если группа или отдельный актер доверяет своим субъективным переживаниям и делится ими с остальными коммуникантами, то он отстаивает «правдивость» своих суждений. Притязания на истинность и правильность в замыслах Хабермаса эксплицируются дискурсивным образом, а притязания на правдивость — сквозь призму поведения самого человека, доказывающего, что у него нет диссонанса между мыслями и делом [6, с. 91].

Именно в возможности выразить своими речевыми действиями притязание на значимость видится главное отличие коммуникативного действия от стратегического. Стратегическое действие координирует коммуникативные потоки не посредством диалога, а путем принудительного воздействия (в негативном плане — через санкции, в позитивном — через вознаграждение). Цель стратегического действия — властно воздействовать на другого, цель коммуникативного действия — убедить оппонента. Хабермас рассуждает так: в стратегическом действии один актер воздействует на другого, угрожает применением санкций или рисует перспективы вознаграждения, и все это для того, чтобы *принудить* его к продолжению общения; в коммуникативном действии он делает то же самое, чтобы *предложить* другому рациональные мотивы присоединиться к нему в силу скрепляющего иллюкутивного эффекта [6, с. 92]. Иллюкутивный — означает высказывание, означающее нечто конкретное, например, постановку цели, информирование, оценивание, приказ, просьбу и, что особо важно, озвучивание *обязательств* сторон. В результате консенсуса складываются «легитимно упорядоченные» межличностные отношения [6, с. 96].

Притязания на «истинность» Хабермас ставит в особую зависимость от «разумности». На его взгляд, сегодня слово «разумный» используется полярно: с одной стороны, его значение настолько выхолащивается, что теряет свою силу для обозначения действительности интересубъективных притязаний на справедливость, с другой стороны, ему придается исключительное значение, что делает его тождественным моральной точке зрения. Тезис Хабермаса звучит так: «мы

не вправе ожидать от разумных граждан какого бы то ни было “перекрывающего консенсуса” [термин Дж. Ролза — *авт.*] до тех пор, пока они не в состоянии усвоить некую “моральную точку зрения”, которая не зависит от перспектив различных картин мира, принимаемых каждым из граждан по отдельности, и предлежит этим перспективам» [5, с. 160–161].

Как сторонник возможности достижения политической солидарности, вслед за Ролзом, Хабермас выделяет три вида разногласий, неизбежно проявляющихся в контексте притязания на консенсус: первое затрагивает сферу политических интересов, второе — иерархию и разумное взвешивание политических ценностей, третье — превосходство политических ценностей перед неполитическими [5, с. 181]. Термин «политическое» Хабермас употребляет, разумеется, и в прямом (связанное с властным воздействием), и в переносном значении (для противопоставления публичного с автономным и повседневным).

Последнему сорту разногласий, связанному с признанием превосходства политических ценностей над неполитическими, Хабермас уделяет особое внимание. Иллюстративным примером такого рода конфликтов может служить спор об абортах. Католики, настаивающие на повсеместном запрещении абортот, обосновывают это своими религиозными убеждениями, согласно которым, ценным является нанесение вреда чьей-либо жизни, а ценность жизни дороже любой политической ценности, именем которой «прикрываются» сторонники либерально-умеренного урегулирования этого вопроса.

Ряд исследователей в своих стремлениях преодолеть такого рода конфликты переводят их из плоскости политического в плоскость практического разума, требующего «взвешенного выбора между политическими ценностями», переноса этико-экзистенциальных воззрений на язык политической справедливости (Дж. Ролз), или ратуют за идеальный обмен ролями, за процедуру строгого следования правилу аргументирования индивидуальной картины мира (Т.М. Скэнлон) и др. [5, с. 166, 183]. Хабермас стоит на позиции должествования, поэтому не видит ни в одной из теорий альтернативы кантовской поступательной стратегии. Для Хабермаса очевидно, что кантианская концепция претендует на нейтральность по отношению к различным картинам мира в этическом смысле. Однако он далек от признания философской нейтральности, считая, что понятие практического разума нельзя лишить его морального ядра, что свобода заключается

в способности связывать индивидуальную волю какими-либо максимумами [5, с. 193]. Хабермас согласен, что автономия есть самоограничение индивидуальной воли максимумами, которые каждый усваивает исходя из собственного усмотрения. И очерчивает свою позицию словами: «Никто не может быть свободным ценой свободы другого» [5, с.195–196].

Исследователи теории коммуникативного действия Хабермаса, в частности, его концепта «истинность/правильность/правдивость», солидаризируются в том, что он позволяет охватить широкий диапазон современных ориентиров коммуникации, среди которых: включение другого; стратегия баланса; искусство компромисса; политика договоренности; примирение разнородного [4, с. 8]. Новизна подхода Хабермаса заключается не только в обосновании коммуникативного действия, основанного на рефлексии и дискурсивности, но и в смене приоритетов самих оснований коммуникации. Как показывают реалии современности, былая цель социальных взаимосвязей — достичь солидарности — утрачивает свой практический потенциал. Сегодня фокусируется внимание на стремлении достичь справедливости, т. е. согласия, пусть недолгого, «здесь-и-теперь», но события, удовлетворяющего притязаний всех участников совместного дела, например, производственного процесса, исследовательского проекта, бизнес-плана и т. д. Былое стремление к солидарности имело целью достижение общих (национальных, корпоративных) интересов, нередко в ущерб индивидуальным представлениям. Стремление к справедливости, взятой в качестве основания коммуникации, меняет ее векторность (уравниваются интересы всех участников, независимо от их социального «веса»), а также ракурс (справедливо сопрягаются результаты совместных усилий) [4, с. 13].

Коммуникация в регистре разумности, доказательности и диалога — это, прежде всего, признание «на равных» другого/чужого/иного. Результатом такой коммуникации может и должна стать правда как истина и правда как справедливость.

Разговариваем с другим, следовательно, признаем его как себя, рефреном звучит мысль Хабермаса. Для современного глобализирующегося социокультурного пространства с его сильными миграционными потоками такая установка на интересубъективные отношения актуальна, она высвечивает проблематику «встречи» различных по своей природе культурных и социальных систем.

Список литературы

1. Гефеле О.Ф., Балакшина Е.В. Феномен социальной адаптации в условиях ситуации неопределенности // Психолого-социальная работа в современном обществе: проблемы и решения: Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. / Комитет по социальной политике Санкт-Петербурга, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, Научно-практический консорциум в области психолого-социального образования. 2018. С. 331–333.
2. Леньков С.Л., Рубцова Н.Е. Формирование компетенций профессионального выбора // Инициативы XXI века. 2014. № 4. С. 109–111.
3. Марков Б.М. В поисках другого // Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. С. 5–44.
4. Михайлова Е.Е., Бурухин С.С. Эффективность социального действия в воззрениях Ю. Хабермаса // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 165–175.
5. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / пер. с нем. Ю.С. Медведева / под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 417 с.
6. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. С.В. Шачин; отв. ред. Б.В. Марков. СПб.: Наука, 2006. 377 с.
7. Шатилова Л.М., Борисова В.В. Сопоставительный анализ концепта «правда/истина» в русской и французской языковой картине мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 11–2 (77). С. 175–178.
8. Шibaева М.М. Понимание инонациональной культуры как фактора диалогических отношений // Культура культуры. 2017. № 2 (14). С. 12.

ИСТИНА В РАЦИОНАЛЬНОМ И ИРРАЦИОНАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ И НАУКИ

Билалов Мустафа Исаевич

Дагестанский государственный университет
mibil@mail.ru

ПОЛИЛОГ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ КУЛЬТУР В МЕТОДОЛОГИИ ФИЛОСОФИИ ИСТИНЫ

Рассматривая понятие истины в эмпирическом поле всего совокупного познания, полилог познавательных культур позволяет на основе типов, родов и видов познавательной культуры исследовать основные вопросы проблемы истины: ее объективность и субъективность, рациональность и иррациональность, когнитивный и аксиологический аспекты, связь истины и знания и др. При этом осуществляется более эффективное, чем это делалось в историческом итоге в сенсуализме, эмпиризме, рационализме, теоретизме и иных концепциях истины, фиксирование ментальных, психологических, этнических, религиозных, половозрастных и т. п. детерминант, способов и этапов формирования истины.

К л ю ч е в ы е с л о в а: познавательная культура, истина, полилог, методология, философия истины.

Являясь общей специфической частью многих типов, форм и видов культуры, познавательная культура субъекта аккумулирует традиции, нормы, идеалы как обыденного, так и научного познания и, не сводясь к когнитивным аспектам познания, включает в себя также отображения социальных факторов бытия этого субъекта. Познавательная культура включает блоки однотипных элементов, составляющих культуру мышления, методологическую культуру, традиции познания, стили мышления и т. п. Составляющими познавательной культуры предстают идеалы и нормы, методы и формы, принципы и критерии, принятые в науке и образующие познавательные и научные традиции. Философские составляющие данного среза культуры зафиксированы в эклектике, софистике, метафизике, диалектике, отчасти в синергетике и в современных постмодернистских идеях.

Религиозное и этническое в познавательной культуре также касается способов и приемов, уровней и ступеней, целей и идеалов творческой активности человека: они фиксируют определенный вариант их набора, исторически складывающийся в религиозных и этнических традициях духовного производства.

Концепт «познавательная культура» позволяет максимально учесть значительную культурную обусловленность современного познания, пронизанность всех его элементов — субъекта и объекта, средств и предмета, методов и норм, эталонов и идеалов, теоретических выводов и конечных практических результатов — культурными особенностями. На содержание и сущность современной познавательной культуры влияет то, что ныне духовная жизнь общества и познавательная деятельность человека протекают не просто в информационном обществе, а в обществе знания, субъектом которого предстает не прежний (классический) абстрактный гносеологический субъект, а живой многогранный человек. Это обстоятельство усиливает связи между культурой и познанием, значительно повышая роль познавательной культуры в духовной жизни человечества. В философском погружении в пространство познавательной культуры возможен учет ставших методологически значимыми изменений сути знания в связи с особенностями конкретных культур, возрастанием роли научной мысли с параллельным натиском позитивизма на классическую философию (метафизику).

В силу многообразия типов, родов и видов своего эмпирического проявления, концепт «познавательная культура» позволяет всесторонне рассмотреть в качестве объекта изучения такое емкое образование, как «совокупное познание», т. е. исторически конкретный итог всего когнитивного творчества социального субъекта, подойти к познанию как исторически формирующемуся многомерному феномену, целокупному единству разнообразных уровней, ступеней, видов и форм познавательной деятельности человека. Это познание полилинейно, многослойно, многоуровнево, интегрирует в себе всевозможные конкретные, в том числе архаические, нерациональные, иррациональные и т. п. формы, несущие более или менее значимый познавательный потенциал. Совокупное познание выходит за пределы своей основы — сознания, не сводится к объективированному и социализированному знанию, включая в себя и другие уровни субъектной организации познания — парадигмальный, личностный и т. п., аккумулирующие в нем все богатство чувственной и духовно-интеллектуальной деятель-

ности человека. Такому познанию свойственна поливекторность — спонтанность, хаотичность составляющих его мыслительных и иных духовных актов, тем не менее, оно целостно, несмотря на предельную разведенность своих исторических, логических и содержательных границ, поскольку ему присущи не только установленные гносеологией закономерности, но при всей эклектичности оно обнаруживает и иные общие тенденции и особенности [См. 1; 2; 3].

Если понятие истины предстает как абстрактное обобщение всех разнообразных открывающихся таким познанием истин, то ясно: десяток известных концепций истины, исторически сложившихся в основном в результате анализа научного познания, не в состоянии охватить и адекватно выразить все нюансы совокупного познания для формирования единой философской концепции истины и знания. Мы выдвигаем идею об эффективности полилога разнообразных познавательных культур в осмыслении совокупного познания и обосновываем ее состоятельность на примере преимущественно постмодернистского исторического типа познавательной культуры, интегрирующего многие роды и виды.

Подключение всего многообразия познавательных культур в историческом и логическом развитии человеческого постижения истины оправдано также насыщением ими когнитивных и аксиологических составляющих науки и познания в целом, что вполне в русле современного философского осмысления истины, включающего в себя этнические и религиозные характеристики познающего субъекта [4; 5, с.71—72; 6, с.116—121]. Есть также основания полагать, что конкретизация глобализационного этапа взаимодействия культур до полилога познавательных культур даст более точный результат анализа влияния взаимодействия культур на понимание не только знания, но и другого ключевого понятия теории познания — истины.

В предлагаемой методологии осмысления проблемы истины, мы также акцентируем внимание на философском постижении субъективной стороны познания, пользуясь преимущественно понятием познавательной культуры, к которому мы подошли, также отталкиваясь от многолетнего осмысления совокупного познания. Нам представляется, что таким образом получаемые подходы к истине, различаются, в конце концов, не только фиксацией субъективного своеобразия, но и более основательным учетом специфики предмета и объекта изучения, что также становится актуальным в современном познании.

Значимые метаморфозы происходят с позиций постмодернистской познавательной культуры и с субъектом познания. В концепции языкового субъекта, утверждающей, что становление субъекта происходит в языковой среде, которая и есть сама действительность, становление субъективности трактуется как противостояние и противопоставление текстам собственной дискурсивной системы. Трансформация в контексте постмодернизма объекта познания, которому отказано в онтологической реальности посредством сведения его к совокупности элементов языка, неких норм и соглашений, коренным образом изменила философские представления о субъекте познания, вплоть до заявления о его «смерти», что в методологическом плане указывает на неприметное место автора в социокультурном пространстве гипертекста и смену одной конкретно-исторической модели субъекта на другую. Субъективность, изначально предложенная и понятая для характеристики ограниченности человеческого познания, ныне для саморазвивающихся систем предстает как их человекоразмерность, которая направлена на удовлетворение интересов и потребностей людей. Тогда субъективное вкупе с объективным — неотъемлемая часть адекватности, и этот тезис вполне вписывается в постнеклассические закономерности научного познания и постструктуралистские идеи о познавательном процессе. По большому счету метаморфозы в субъект-объектных отношениях — это признание гносеологией не только устоявшихся и доминировавших закономерностей и тенденцией в науке и здравом смысле, но и идей реабилитированных ныне философских и мировоззренческих школ и учений, не сумевших ранее заявить о себе в условиях доминировавших познавательных культур.

Заслуга постнеклассики и постмодернизма — в неявном обращении к методологии полилога познавательных культур, которая эффективна и в решении вопроса о рациональном и иррациональном в постижении истины. Она зафиксировала элементы, этапы, процедуры, средства и т. п. в познавательной деятельности субъекта, группируемые по степени преобладания рационального или иррационального в них. Если научные, философские, модернистские, западноевропейская и т. п. познавательные культуры известны как акцентирующие внимание познания на рациональном, то ненаучные, религиозные, архаические, предмодернистские, восточная и т. п. типы и формы познавательной культуры характеризуются преобладанием нерационального и иррационального. Это позволяет более эффективно, нежели в сен-

суализме, эмпиризме, рационализме, теоретизме и т. п., фиксировать ментальные, психологические, этнические, религиозные, половозрастные и т. п. детерминанты интуиции, переживания, аффектов, предпонимания, предрассудков, эмоций, инсайта, эмпатии, идеологических ценностей, пропаганды и т. п. как способов и этапов формирования истины.

Предлагая в философском осмыслении понятия истины диалог и полилог познавательных культур, мы понимаем, что сегодня реальный диалог — это скорее соперничество, открытое или скрытое навязывание ценностей Запада и Востока друг другу, их столкновение, конфликт и движение к точке бифуркации. Вопреки утверждениям ряда теоретиков и политиков — диалог не есть простое отстаивание и консервация своей позиции в единстве с толерантностью к иной. Толерантность должна быть результативной, т. е. способом прислушаться к чужой позиции, совершенствовать собственное понимание и подход. Результат диалога и полилога должен вылиться в диалектическое «снятие» противоположностей в сфере глобализированной системы ценностей человеческого общежития, в первую очередь, фундаментальных идеалов — свободы, прав человека, целевой и ценностной рациональности, либеральной и консociальной демократии и др. Такой полилог познавательных культур продуктивен и для дальнейшего развития философии истины.

Список литературы

1. Билалов М.И. Истина. Знание. Убеждение. Ростов-на-Дону, издательство РГУ, 1990. 176 с.
2. Билалов М.И. Многообразие форм существования истины в совокупном познании. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1991. 30 с.
3. Билалов М.И. Многообразие форм существования истины и проблема ее интерпретации // Философские науки, №12, 1991. С. 93–99.
4. Билалов М.И. Детерминанты познавательной культуры // Вестник НГУ. Серия: Философия. Том 7, выпуск 5. Новосибирск. 2009. С. 28–33.
5. Bilalov M.I. Socio-cultural conditionality of knowledge as specifics of cognitive culture // XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. Athens. 4 August 2013. P. 71–72.
6. Bilalov M.I. Ethnic Specification of Truth Interpretation // Dialogue and universalism journal of the international society for universal dialogue vol. XXIV no. 3. 2014. P. 116–121.

Корнилов Сергей Владимирович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта, г. Калининград,
korns2009@rambler.ru

ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА

В статье ставится проблема определения природы истины и возможностей ее достижения, раскрывается значимость гносеологической концепции Вл. Соловьева. Проанализировано значение интуиции для открытия истины. Автор статьи полагает, что теорию познания русского мыслителя отличает философская целостность и онтологическая обоснованность. Она задает плодотворное направление для развития теоретической мысли.

Ключевые слова: теория познания, Всеединство, Вл. Соловьев, русская философия, интуиция, истина.

Одним из самых значимых учений об истине в русской философии стала концепция Вл. Соловьева. Не случайно она привлекает внимание многих исследователей [см.: 1; 2; 3; 4; 5]. Разработанная Соловьевым философия Всеединства дала совершенно новый опыт духовного видения реальности, в ней оказались органически синтезированы замыслы многих теоретиков, среди которых в первую очередь можно назвать Платона и Оригена, Августина и Спинозу, Беме и Шеллинга, Гегеля и Э. Гартмана. И вместе с тем Вл. Соловьеву удалось додумать и выразить то, чем была жива русская мысль на протяжении веков. Идеи отечественных теистов, славянофилов, непосредственное общение с такими гениальными умами, как Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, Л.Н. Толстой, давали мощные импульсы интеллектуальному развитию творца философии Всеединства. Она родилась из критического осмысления принципов, подходов, догадок, содержащихся в различных, порой противоположных философских системах, но не стала их эклектическим соединением. Через осознание их исторической неполноты шел Соловьев к построению собственной концепции. В полной мере самобытность его мышления выявляется в метафизике Абсолютного — стержня всей теоретической конструкции мыслителя.

Онтология Всеединства вырастает в философии Соловьева из критики и преодоления «отвлеченности» рационалистической философии. Как известно, в процессе познания опытные данные объеди-

няются логическими связями. Однако понимание механизма их объединения представляет собой большую проблему для гносеологии: сама по себе эмпирическая реальность не может определяться рационально, но и обратное невозможно. Не проясняет вопроса и критическая позиция, заключающаяся в признании содержательной и формальной сторон познавательного процесса совершенно независимыми друг от друга: априорные категории являются такими же «отвлеченными началами», как и другие основания, на которых базируется западная философия. Выход из сложившейся ситуации Вл. Соловьев видит в признании существования третьего начала, делающего возможным отношение субъекта и объекта, связь эмпирического и логического. Оно мыслится как нечто свободное от односторонности обоих, но в котором они находят свое единство. Прояснение природы первоначала состоит в обнаружении того, что и эмпирический момент познания, и логический суть виды бытия: первое — реального, второе — идеального. Однако то, из чего выделены различные стороны бытия, само не может быть бытием. Абсолютное начало должно быть определено как сущее.

Различение бытия и сущего позволяет Соловьеву дать принципиальную критику гипостазирования отдельных признаков, свойств сущего, характерного для предшествующих философских учений. Натуралистический эмпиризм полагал, что бытие есть вещество, а признаки последнего сводятся к ощущениям. Другим путем шел рационалистический идеализм, который бытие отождествляет с мыслью. На самом деле ни ощущения, ни мысли не существуют отдельно от ощущающего, мыслящего субъекта. Утверждение «бытие есть» означает не что иное, как то, что «есть сущий». Предикаты никак не могут превратиться в субъект, поэтому настоящий предмет философии — это «сущее в его предикатах».

Если сущее не есть бытие, то столь же ошибочно понимать его и как небытие, ибо последнее обозначает отсутствие, чистую отрицательность. Сущее, напротив, обладает мощью и силой, дает начало всякому бытию, оставаясь в то же время отличным от последнего, так как невозможно помыслить, чтобы оно перешло в бытие целиком и исчезло бы как действующее в производимом им действии. «Итак, — делает вывод Вл. Соловьев, — *сущее как таковое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия*, а так как обладающий первее или выше обладаемого,

то абсолютное первоначало точнее должно быть названо *сверхсущим* или даже *сверхмогущим*» [6, с. 220].

Установление отношений между сущим и бытием имеет серьезные гносеологические следствия. Конкретное бытие, очевидно, предполагает какую-то связь с другим бытием, так как без нее перестает быть собой, превращается в небытие. В самой структуре бытия оказывается заложено взаимодействие, а действие существ друг на друга порождает ощущение, производит познание. Гносеологический и онтологический ряд в философии Соловьева совпадают в том смысле, что всякое бытие есть познание. Из этого вытекает, что последнее необходимо является чем-то относительным, причем относительным настолько, насколько таковым будет бытие. Вместе с тем познание предикатов уже гарантирует познание субъекта данных предикатов; субстанция одна, и поэтому она «познается во всяком познании». Абсолютное как первоначало безусловно познаваемо во всех своих проявлениях, в каждом акте эмпирического наблюдения, в любом логическом рассуждении. Если мы не понимаем их только как состояния нашего субъективного сознания, то необходимо должны признать, что одновременно с изучением относительного мы постигаем и безусловно сущее.

В то же время первоначало не может мыслиться как некая множественность, ибо в нем нет места бытийным отношениям; оно не определяется никакими отношениями, а само производит бытие. Невозможно представить себе абсолютно сущее иначе, как единое, и это отличие его от всего приводит к тому, что оно никогда не может быть дано эмпирически или логически, выражено в ощущении или понятии. Абсолютно сущее, отличное от бытия, не тождественно со всем, охватывающим сферу бытия. В противном случае безусловно сущее совпало бы с множеством явлений и утратило бы свое единство, прекратило бы выполнять роль субстанции. Поскольку же оно само по себе остается свободным от бытия, никакие определенные образы последнего не оказываются способными представлять абсолютно сущее. И в этом смысле единое первоначало остается совершенно непознаваемым.

Диалектика познаваемости и непознаваемости сущего характеризует процесс понимания его как предметной реальности. Речь идет, собственно, только об эмпирическом и логическом знании, и лишь о них, — Соловьев последовательно проводит критику «отвлеченных

начал». Проведенный анализ позволяет ему обнаружить, что если абсолютно сущее отлично от своих предикатов, то отсюда следует интереснейший гносеологический вывод: безусловное начало может быть дано иначе и помимо того, как оно раскрывается в своих частных проявлениях в рациональном познании. Границы познания сущего как внешнего для субъекта остаются неизменными, но вместе с тем открывается другой путь его постижения, поскольку из развитой мыслителем философской концепции сущего вытекает, что оно присутствует в нас самих. Предметный мир нашего сознания не есть конечная реальность, а явление того, что внутри нас воспринимается нами непосредственно. Вл. Соловьев разъясняет, что выход за пределы одностороннего рационализма возможен, поскольку в глубине своего духа каждый человек способен найти безусловно-сущее, которое обнаруживается не в своих проявлениях, а как существующее само по себе. И в этом, полагал он, состоит правда мистицизма, который знает, что всякое бытие есть лишь представление сущего, но не оно само. Означает ли это, что в концепции всеединства отрицается роль внешнего опыта и логического мышления?

Мистическое постижение, полагал мыслитель, необходимо для истинной философии, но оно не образует системы знания. Выдвигаемая им задача построения цельного знания требует преодоления всякой односторонности: как рационалистического, так и мистического характера. Старый мистицизм утверждал исключительное значение внутренней уверенности субъекта в истинности своего знания. Останавливаться на ней было бы ошибкой, поскольку внутренние откровения должны быть подвергнуты логической проверке, которая устанавливает их соответствие фактическим данным. Мистицизм требуется синтезировать с рационализмом и эмпиризмом. Из их единства вырастает свободная теософия, находящаяся в тесной связи с теологией и положительной наукой. В цельном знании мистицизму принадлежит первенство, так как он определяет верховное начало и конечную цель философского развития. Эмпиризм созидает материальный базис познания, а рационализм служит установлению всеобщих и необходимых связей между различными элементами системы. Так как положительное содержание абсолютного первоначала утверждается не отвлеченным мышлением, а умственным созерцанием, то основанием движения духа в теософском постижении сущего будет интуиция.

Свое оправдание интуитивное знание получает в рефлексивной деятельности нашего рассудка. Поэтому необходимо открыть общую логику движения мысли, в которой все содержание вытекает из понятия абсолютного первоначала. Вл. Соловьев приходит к идее построения органической логики, постигающей мышление как изнутри развивающееся и не зависящее от случайных элементов. Методом ее может являться только диалектика. Подобный замысел был уже реализован Гегелем в «Науке логики», и его результаты известны. Русский философ отмежевывается от рационалистической схемы немецкого мыслителя, предлагая другой, положительный, по его терминологии, вариант диалектического мышления. С точки зрения Соловьева, система абсолютного идеализма ущербна, потому что отрицает само сущее и считает диалектику нашего мышления абсолютным творчеством. Однако человеческое познание может совпадать с логосом сущего лишь по общей сущности, но не по существованию. Они не связаны непосредственно. Далее, Гегель берет в качестве отправного пункта развития понятие бытия, и, согласно его же логике, оно совпадает с понятием «ничто». Поэтому вывести что-либо из него принципиально невозможно. Другое дело положительная логика — она имеет дело с сущим. Поскольку философия Гегеля сводит все к бытию, а последнее — к мышлению, его логика должна была бы быть единственной философской наукой, тогда как сам немецкий мыслитель допускал существование в своей системе науки о природе и науки о духе. Значит, диалектика не исчерпывает всего богатства философского знания, а составляет его важнейшую и самую общую часть.

Позитивное содержание органической логики было четко определено самим Вл. Соловьевым в «Философских началах цельного знания»: «Разумеется, вообще говоря, целью философии может быть только познание истины, но дело в том, что сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природой и власть над нею. В своей отдельности философия не может дать человеку ни блаженства, ни высшего могущества, но истинная философия, то есть цельное знание, каковым является свободная теософия, и не может быть отдельною от других духовных сфер, вместе же с ними она достигает той высшей цели и, как необходимый член общечеловеческого целого, своим соб-

ственным частным развитием и совершенством обуславливает совершенство этого целого, от которого, в свою очередь, сама зависит» [6, с. 199]. В этом отрывке уже эскизно определены основные части философии Всеединства, в которой благо, истина и красота должны совпасть.

В концепции Вл. Соловьева отчетливо просматриваются влияния Спинозы, его первой любви в философии, как признавал сам русский мыслитель, а также позднего Шеллинга. Пантеистические тенденции философии Всеединства, проанализированные и В.В. Зеньковским, и Е.Н. Трубецким, не исчерпывают ее теоретического содержания, они получают свое ограничение, прежде всего, в «Чтениях о Богочеловечестве». Чтения интересны тем, что в них абстрактные философские категории соотносятся с христианской концепцией и теологическими понятиями. Вечный Бог, осуществляя себя, предполагает существование всего. Безусловно единое противостоит множественности, но последняя сводится к единству и образует некую целостность. Единое, заключающее в себе множественность, предстает в качестве живого организма, органы которого находятся в гармоническом отношении друг к другу и подчинены одной задаче. Следовательно, Бог, осуществивший богатство своего содержания, может быть понят как индивидуальное существо, как Иисус Христос.

В божественном организме необходимо присутствуют два начала: одно из них организует присущую Абсолюту множественность в особый вид единства, другое — реализует последнее в множественности, раскрывая единство сущего в явлениях. Единство безусловного на языке теологии называется Логосом, единство произведенное — Софией. «София, — разъясняет Вл. Соловьев, — есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София» [7, с. 108]. Характеризуя Софию как «тело» и «материю» Божества, философ отмечает, что использует эти понятия в предельно общем смысле, весьма далеком от определения свойств вещественного мира.

Философско-богословские соображения, подкрепляющие идею о двух началах божественного организма, достаточно весомы в рамках концепции всеединства. Если понятие Божества стремятся очистить от всех действительных проявлений последнего, то всегда существует

риск свести данное понятие к чистой абстракции, отвлеченной от конкретного содержания. Отрицательная теология полагала, что ни одно определение Божества не способно выразить его природу. Однако ограничиться констатацией этого было бы ошибочно, поскольку в таком случае понятие Божества могло бы легко перейти в свою противоположность, из обозначения мощи и источника бытия стать синонимом небытия, несуществования, а религиозное сознание оказалось бы чревато атеизмом. Чтобы Бог реализовал себя как Логос, замечает философ, требуется, чтобы были наличны действительные элементы, способные воспринимать божественное воздействие. Необходима живая душа, обеспечивающая единство органического тела, — таковы роль и предназначение Софии во всемирном организме.

В качестве мировой души София становится непосредственным деятелем космического процесса, своего рода вселенским художником. Вл. Соловьев настаивает на совместимости библейской концепции мира с эволюционной его трактовкой. Последняя, согласно его воззрениям, состоит из трех основных этапов: космогонического, теогонического и исторического. Цель мирового движения заключается в воплощении божественной идеи в мире. Однако соединение божественного начала с душой мира происходит постепенно. Как объяснить, почему рождение вселенского организма происходит не сразу, в результате акта божественного творчества? В чем смысл долгого и трудного пути эволюционного движения? Ответы на поставленные вопросы Соловьев находит в том, без чего не могут мыслиться ни Бог, ни природа, — в их свободе. Если мир отпал от своего Начала и превратился во множество противоположных элементов в результате произвола своего собственного воления, то и возрождение его в качестве абсолютного организма и соединение с Божеством также должны быть достигнуты через свободное преодоление возникшей розни.

Соловьевское понимание эволюции — не вариант религиозной натурфилософии, а, скорее, грандиозная мистерия, в которой последовательность «повышения бытия» означает постепенное собирание Вселенной в направлении к единству. Развитая философом космология органически переходит в антропологию, пронизанную мессианским представлением о призвании человека. В «России и Вселенской церкви» он ясно формулирует идею о необходимости спасения мира посредством его перерождения под влиянием приобщения к божествен-

ному началу. Человечество — посредник между Божеством и природой. Выполнить свою задачу оно сможет только при условии предварительного подчинения Богу. «Истина, — резюмирует мыслитель, — есть безусловное бытие всех в единстве; она есть вселенская солидарность, вечно пребывающая в Боге, утраченная природным Человеком и в принципе вновь приобретенная духовным Человеком-Христом. Перед нами, следовательно, задача продолжить человеческим действием дело Богочеловека — дело объединения, отвоевывая мир у противоположного принципа эгоизма и разделения. Каждое отдельное существо — нация, класс, индивид, — поскольку оно утверждает в себе и для себя и обособляется от богочеловеческого целого, действует против истины; и если истина живет в нас, она должна противоборствовать и проявиться как справедливость. Таким образом, познав вселенскую солидарность (единство в целостности) как истину, осуществив ее на деле как справедливость, возрожденное человечество будет в состоянии ощутить ее как внутреннюю свою сущность и вполне овладеть и насладиться ею в духе свободы и любви» [8, с. 185–186]. Итак, в концепции Вл. Соловьева понятие истины получает всестороннее философское обоснование, создавая плодотворные предпосылки для дальнейшего развития теории познания.

Список литературы

1. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
2. Корнилов С.В. Философия самосознания и творчества. СПб.: СПбГУ, 1998. 219 с.
3. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 613 с.
4. Copleston F.C. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986. 462 p.
5. 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.
6. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
7. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. 736 с.
8. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. О христианском единстве. М.: Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино, 1994. 175–330 с.

Сырцова Елена Николаевна

Институт философии им. Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины, Киев
Elena.sirtsova@gmail.com

ОНТОЛОГИЯ ИСТИНЫ В ФИЛОСОФИИ Г. С. СКОВОРОДЫ

Вопрос об истине для Григория Сковороды является прежде всего вопросом онтологическим. Одним из ключевых для онтологии истины Григория Сковороды можно назвать понятие «иста», которое в соответствующих контекстах представлено в ряде его диалогов. Рассматриваемая версия Сковороды предстает как производная непосредственно от греческого стиля мышления и философствования о сущности мира и истине.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, иста, сущность, вечность, начало, тень, ничто, Григорий Сковорода.

Для Григория Сковороды вопрос об истине является прежде всего вопросом онтологическим, т. е. вопросом о бытии мира и его начале. Свое понимание Истины философ представляет с помощью понятия Вечности: «Истина в Вѣчности, Вѣчность в Нетлѣнии, Нетлѣние в Началѣ, Начало в Богѣ» (*Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алкивіадская (Израильскій змій)*) [1, с. 741]; «Начало и конец есть то же, что Бог, или Вѣчность. Ничего нѣтъ ни прежде ея, ни послѣ ея. Все в неограниченных своих недрах вмѣщает... Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять все-на-все (с прим. автора: Все-на-все; граесе: пампан, universum)» [1, с. 735]. Существенно, что катафатическое определение Вѣчности как Бога предполагает скорее апофатическое определение ею своего пространства как «неограниченных» и «неисчерпаемых» собственных недр. При этом пространство предстает как внутреннее развертывание и внутренняя Тѣнь неподвижной сияющей Вечности: «Истина Господня стоит неподвижна во Вѣки, утвердившая Адамантово свое ЛИЦЕ, вмещающее безчисленный Пѣсок наших Тѣней, простираемых из вездѣсушаго и неисчерпаемаго НѣДРА ея безконечно» («Діалог, или разглагол о древнем мірѣ») [1, с. 481]. Именно в этом смысле внутреннего по отношению к свету Вечности неисчерпаемого пространства теней и трактует Сковорода слова *Materia aeterna* [1, с. 738]. Пространство есть лишь внутренним развертыванием Вечности, в процессе которого возникают бесчисленные

отражающие вечный свет тени реальности. Мир предстает единым, с единым началом и единым центром: « Но когда сіе начало и сей центр есть вездѣ, а окружія его нигдѣ нѣтъ, тогда вижу в сем цѣломъ мирѣ два мира, един мір составляющія: мір видный и невидный, живой и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей риза, а тот — тѣло, сей тѣнь, а тот — древо (...). Итак, мір в мірѣ есть то вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти востаніе во снѣ, свѣтъ во тмѣ во лжѣ Истина» [1, с. 737]. В русле такого платонического монизма и христианского представления о едином божественном начале мира как Вечности и Истине вопрос о «двух натурах» в философии Григория Сковороды ясно прочитывается как вопрос о сути и единстве мира, сокрытых от человека бесчисленными видимыми тенями, т. е. как вопрос о бинарной терминологии для отображения единого начала, а не об утверждении философом мысли о двух равно предвечных началах, натурах или мирах, например, о вечном Боге и наряду с ним вечной материи. В ряду философских имен, обозначающих это единое начало, Сковорода «свойственнее остальных» полагает «ум» и «истинну»: «потом, что ум вовся есть невеществен, а истинна вѣчным своим пребываніем совѣм противна непостоянному веществу» [1, с. 215].

Одним из ключевых для онтологии истины Григория Сковороды можно назвать понятие «иста», которое в соответствующих контекстах представлено в ряде его диалогов: «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор дружескій о душевном мирѣ)», «Кольцо», «Пря бѣсу со Варсавою». Так, Сковорода упоминает *Искомую Исту*, *Существенную Исту*, *погибающую Существа Исту*, замечает, что *Мыслей ваших тлѣнная Тма составляет Существа вашего Исту*, пишет о движении *к самой Существо твое и Исту твою составляющей невещественной и нераздельной Точкѣ*, о способности *разумѣть Исту*. Примечательно, что понятие Иста предстает у Сковороды как этимологически связанное со старославянским *истъ* «тот же самый, тот», *истовѣ* «настоящий, сущий»; праславянским *istъ*, очевидно созданным из основ местоимений **is* «тот» и **тъ* «тот же самый», подобно латинскому *iste* [2, с. 319]. Иста для философа является именно тем, благодаря чему всякий «тот» есть «тем самым», «самим собою», «истинно есть». Связь *истины* с *естъ* заметна здесь даже этимологически в силу совпадения етимона. Там, где Сковорода говорит о способности понимать Исту, искании ее и нахождении в невещественной и нераздельной Точке, он лексически приближается к установлению той

святи истины с онтологической глагольной формой *есть*, которая восходит к логике досократической философской поэмы Парменида «О природе» [3, с. 274–298]. Но и там, где связь Истины с Истой прямо не этимологизируется, она проступает под сетью иных понятий концептов, таких как Вечность, Бог или истинное Начало: «Сіе правдивое начало вездѣ живет. По сему оно не часть и не состоит из частей, но цѣлое и твердое, затѣм и неразоряемое, с мѣста на мѣсто не переходящее, единое, безмѣрное и надежное. А как вездѣ, так и всегда есть. Все предваряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое» (Silenus Alcibiadis, Предѣл 1й «Обращеніе притчи к Богу или к Вѣчности») [1, с. 735–736]. В аспекте «существенности сущего» понятие Исты резонирует и с аристотелевским τὸ τί ἦν εἶναι («тем, что всегда бывало в бытии»). В трактовке Сковороды смысл понятия Иста весьма близок к интерпретации данной философской формулы Стагирита современным переводчиком «Топики» на французский язык Жаком Браншвигом [4, р. 119–120] как «наиболее существенного в сущности» (l'essentiel de l'essence), то есть «сущностно пребывающего в бытии», как субстантивации существенности бытия в целом и в отдельных его проявлениях без конкретизации определения ответом на вопросы: что, чем или как есть в бытии. Другие переводы этой аристотелевской формулы, такие как quiddité, чтойность, das Wesenwas видоизменяют ее исходный безкачественный смысл через замену глагольной основы оригинала не на соответствующий субстантив, а на вопросительную субстантивацию того, что именно есть. Но ведь τί в данной формуле выступает не в лексически вопросительном или утвердительном смысле, а в грамматически копулятивной функции связки между субстантивирующим формулу артиклем и семантически удвоенным глаголом «быть» в имперфекте и инфинитиве. Следовательно, доминировать при переводе и интерпретации должна семантика именно этих глаголов, а не вопросительной копулы. Таким образом, выражения Сковороды *Существа Иста* и *Существенная Иста* читаются как почти идентичные адекватному переводу аристотелевской формулы.

Вместе с тем, в перспективе латинской терминологии сущности, где со времен Августина с более близким *essentia* начинает конкурировать более удаленный от греческого понимания смысла и бытийственной этимологии сущности латинский философский термин *substantia*, славянская версия Сковороды предстает как производная

непосредственно от греческого стиля мышления и философствования о сущности мира и истине.

Этимологическую основу концептуализированных Сковородою в понятии «иста» старославянских слов «истъ» и «истовъ» следует усматривать именно в индоевропейском *es — «быть» (F. Miklosich, A. Meillet) [5; 6]. К тому же, в силу взаимоопосредования славянских понятий сути/сущности бытия и истины философский образ исты у Сковороды сохраняет и те коннотации бытия как истины у Парменида, которые проступают из глубины аристотелевских обозначений истины, хотя этимологически в них и не читаются.

Кроме связи с общеславянским понятием истины, философский термин Сковороды «Иста» сохраняет возможность его семантических коннотаций с этимологически родственным украинским и польским словом «істота/istota», обозначающим «живой организм, суть», что располагает к пониманию истины и сущности как «живого единства» и «живого начала» в контексте восприятия и продолжения Сковородой неоплатонического и христианского развития фундаментальных греческих понятий в европейской философской культуре.

Что касается понимания истины как Истинного Начала, то у Григория Сковороды это начало не противопоставляется концу и не является его антонимом. Оно не сводится также к причине, источнику происхождения, начинанию или даже к принципу как основе существования мира. Для внутреннего по отношению ко всеобъемлющему Началу противопоставления начала и конца Сковорода использует два других, подчиненных смыслу Начала понятия, а именно «начаток» и «остаток»: «Истинное Начало безначальное: И без него ничтоже бысть, еже бысть; Начало безконечное и Само всему Конец, и всему гиблющему как начаток, так и остаток» («Симфонія, нареченная Книга Асхань о познании самого себе») [1, с. 301]. В системе понятий Сковороды Начало — это неограниченное Все Вечной Истины, которая допускает «ничто» лишь как собственную внутреннюю Тень, возникающую при внутреннем развертывании в Вечности пространства и времени материального мира: «И так ничто Началом и Концем быть не может. Начало и Конец есть то же что Бог или Вѣчность» [1, с. 735]. Начало в такой интерпретации — это Все, что было, есть и будет в Вечности: «Все исполняющее НАЧАЛО и Мир сей, находясь тѣнью Его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем началѣ, как тѣнь при Яблонѣ.

В том только разнь, что Древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалывается, то переходит, то родится, то исчезает и есть ничто» («Книжечка, называемая *Silenus Alcibiadis*, сирѣчь Икона Алківіадская (Израильскій змій)») [1, с. 738]. Отметим, что под «ничто» здесь не подразумевается некая пустота, как *vacuum Deo* а, напротив, внутренняя тень Вечности.

В онтологических контекстах сопоставления с Началом Сковорода чаще всего употребляет понятие «ничто». В более конкретных антропологических, евангельских контекстах встречаем также вариант «ничтоже», как например, «плоть ничтоже есть». Кроме того, касаясь перехода плотского состояния в духовное, Сковорода пишет о «ничтожности»: «Но, когда сія невидима и неустроенна плоть из ничтожности своей выходит в точное свое начало, тогда созидается из ничтожности в нѣчто и перестает быть ничто, т. е. плотию и тьмою» («Кольцо. Дружескій разговор о душевном мирѣ») [1, с. 583]. При всех нюансах интерпретации важно помнить, что для Сковороды, как и для Парменида абсолютного небытия, не существует. И дело не в том, что это абсолютно несущее нельзя познать в силу невозможности перехода к нему, а в том, что вне Сущего, Начала, Истины ничего нет, в том числе и некоего предваряющего Начало «ничто»: «Начало точно есть то, что прежде себя ничего не имѣло». То есть, творение мира и всего в мире — это внутренний для Сущего Начала, Истины и Вечности переход бытия от абсолютного света к светотени, доступной нашему видению через Божественный Логос, «когда Бог изчитай множество звѣзд и нарицая не сушая яко сушая речет: “Да будет свѣтъ”» [1, с. 583]. В этом смысле Тень выступает одним из основных онтологических образов, знаменуя «ничто», которое всегда «после» и всегда «при» своем Начале как ложь после Истины и «при» ней как мнение (то есть тень истины).

Вместе с тем, понятие Тени приобретает у Сковороды также особое значение в антропологическом, морально философском смысле трагического самоосознания тенью и «ничто» в свете невидимого Сущего. В своем раннем онтологически программном сочинении на эту тему «*De sacra saena, seu aeternitate*», написанном на латыни в духе античной философской поэзии, Сковорода писал: «*Sum cinis, umbra, nihil; sed ubi me luce repletis, Ens et res fuero non cinis, umbra, nihil*» («Я прах, тѣнь, ничто, но естли ты всего меня просвѣтиш свѣтом, буду сущее, буду вещь, не прах не тѣнь, не ничто») [1, с. 103, 488].

Список литературы

1. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
2. Етимологічний словник української мови. В семи томах. Т. 2 / Редакційна колегія: О. С. Мельничук (головний редактор). В. Т. Коломієць, О. Б. Ткаченко. Київ: Наукова думка, 1985. 570 с.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А. В. Лебедев. М.: Издательство «Наука», 1989. (Памятники философской мысли). 576 с.
4. Aristote. Topiques, livres I–IV / éd. et trad. J. Brunschwig, Les Belles Lettres, 1967. CXLVII+442 p.
5. Meillet A. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. 2 partie. Paris: Boullion, 1905. 556 p.
6. Miklosich F. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien: Wilhelm Braumüller, 1886. 547 p.
7. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Ред. В. І. Шинкарук, В. Ю. Євдокименко, Л. Є. Махновець, І. В. Іваньо, В. М. Нічик, І. А. Табачников. К.: Наукова думка, 1972. Т.1. 531 с.

Грегова Елена

Философский факультет Трнавского университета, Словацкая республика
E-mail: hrehovah@yahoo.com

ИСТИНА И НАУКА В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ XXI ВЕКА

В статье ставится проблема сохранения современным человеком чувствительности к истине как к многомерной трансцендентной ценности и сердцу морали. Раскрывая неправомерность претензий науки в праве монополии на истину в сугубо рационалистическом ее толковании, автор обосновывает опасности, которые подстерегают современного человека на пути релятивизации истины и разложения морали.

К л ю ч е в ы е с л о в а: наука, мораль, религия, философия, культура, мультикультурализм, релятивизация ценностей, трансцендентная ценность.

Введение

Целью данной статьи является стремление обсудить взаимосвязь между истиной и наукой и, в частности, их влияние на рационалистическую культуру XXI века. В современной европейской культуре,

особенно в западной мультикультурной и рационалистической культуре, сознательно игнорируется значение тройной конвергенции между: истиной и наукой, наукой и культурой, свободой и ответственностью. Мы односторонне подчеркиваем положительное значение науки, техники, передовых технологий и рациональности, между тем как истина, от которой наука и культура непосредственно зависят, остается в тени как нечто несущественное. Тем не менее, каждый человек, условно называемый в декартовском духе «мыслящим субъектом», естественно, стремится к истине. В течении своей жизни каждый человек оценивается в соответствии с критериями истины, которая привлекает внимание к добру. В этом смысле истина имеет свою историю и динамику.

Независимо от того, осознает это человек или нет, он размышляет о вещах или явлениях, которые воспринимает либо как естественные и умопостигаемые, либо как сверхъестественные, которые ему что-то говорят и одновременно его трансцендируют (*cognitio naturalis*). Своим разумом мы касаемся даже сверхъестественных реалий (*naturae superans*), для восприятия которых недостаточно только *visio sensibilis*, но также важно *visio intellectualis*, что является оперативным действием духовной души (*animae spiritualis*). Согласно известному итальянскому философу Луиджи Богиоло (1910–1999): «Человек благодаря своему интеллекту может узнать Автора всех созданных существ, у которого имманентность и трансцендентность находятся в полной гармонии» [1, с. 82].

Большинство современных постмодернистских людей убеждены в том, что научным является только то, что можно постигнуть разумом и чувствами. Однако ежедневно мы убеждаемся в том, что есть вещи и явления, которые указывают на лимиты разума, а следовательно, и на границы науки.

Упомянутые парадоксы представляют собой вневременную точку пересечения, которая независимо от исторического контекста разделяет людей в некоторых вопросах. Многие из них осознают на основе опыта, что наш мир естественным образом потребляется, и время не только проходит, но и достигает кульминации в горизонте вечной реальности (по-над время).

Независимо от того, признаем ли мы это или нет, но философская истина во всей человеческой истории сливается с теологической истиной, выступая гранями единого целого. Папа Бенедикт XVI даже

утверждает, что каждый, «кто “обвиняет Бога”, обвиняет также и человека. Без Бога никто не станет великим» [2, с. 87]. Тому, кто с этим фактом не согласен достаточно взглянуть ретроспективно на тех могущественных правителей, которые чувствовали себя «сверх-людьми» и хотели контролировать всех и все. Не хватало им однако сверхъестественного света, чтобы понять, что ни один человек не может быть собственником Абсолютной истины. Абсолютная истина была и остается, к счастью, недостижимой для человека. Она представляет собой великую человеческую константу, конечное благо и жизненную ценность.

1. Истина и наука

Истина (*emet* в иврите, *αληθεια* по-гречески, латинская *veritas*, *истина* по-русски) является чем-то таинственно целостным, на первый взгляд необъятным для человека. Это абсолютная реальность, определенность, экзистенциальный символ жизни и средство гуманизации мира. На всех древних языках она представляет нечто живое, что нужно защищать, открывать, удерживать, поддерживать, а также постоянно обнаруживать, поскольку истина не лежит на поверхности.

Все люди, без исключения жаждут истины и ссылаются на истину, даже если сами они обманывают. Человечество несет обязательство по отношению к истине, которая является динамичным благом и как таковая является предметом спекулятивного познания, предметом философии, богословия и науки. Истина постулирует интеллектуальную деятельность с целью движения к прогрессу и целостной мудрости. Ложные и ошибочные знания, напротив, приводят к регрессу и глупости. Мы говорим об истине бытия в мире вещей. Мы постоянно вопрошаем истину, потому что хотим знать истину о человеческом бытии в ее физическом и метафизическом содержании. Многие философы согласны в том, что человек является духовно-телесным феноменом (онтологическая истина), а некоторые также согласны с тем, что люди имеют бессмертную душу. Истина о бытии в мире вещей ведет к исследованию их сущности. В результате чего приходит понимание, что сущность бытия покрыта тайной и упорядочена иерархически, что в свою очередь подводит к выделению разных аспектов трактовки истины: *логического и эмпирического, адекватности и откровения, абсолютности и сверхъестественности.*

Истину мы можем постигать разумом и посредством логических процедур, но не во всей ее полноте. В отличие от знания конкретных фактов, именно интеллектуальный поиск истины почти всегда завершается соответствующим созерцанием, поэтому истина не может обойтись без метафизики. Однако никто из людей не может обладать Абсолютной истиной, быть ее собственником, и, соответственно, — предписывать другим нечто как абсолютно обязательное. С другой стороны, человек может чувствовать истину и сердцем. Св. Феофан Затворник — Говоров (1815—1894) писал, что «(...) истина получает свою пробу в сердце. В нем коренятся хорошие предпосылки» [3, с. 238].

Истина видима, и более всего в любви. Русский философ, теолог и физик Павел Флоренский (1882—1937), который был глубоко погружен в метафизические понятия, писал: «Субъект истины — это отношение трех в одном ... Истина — это суть трех ипостасей — трех Лиц одной природы» [4, с. 84]. Тем самым он указал на то, что истину недостаточно искать только в горизонтальном измерении, но важно также сосредоточиться на вертикально-духовном ее постижении. Общественная жизнь не может обойтись без метафизической истины, связанной с моралью. Личность всегда рассматривается как «субъект с моральным лицом», как поэтически выразился итальянский моральный философ Сальваторе Привитера (1945—2004): «*Anthropos это паломник, ищущий истину, красоту и добро. Anthropos раскладывает свои лучи между ложбинами времени чтобы познать вкус добра, чтобы наслаждаться привкусом истины и рисовать вечный фрагмент бесконечной мысли, колос любви с бессмертным зерном, свое моральное лицо*» [5, с. 6]. Истина — это сердце морали, но к ней нужно относиться со смирением, а не с гордостью и суверенностью, потому что в этом случае мы услышим только наше субъективное мнение. В данном пункте мы наталкиваемся на факт, что человечество в наши дни больше всего ответственно за то, чтобы знать правду о себе самом. Для этого не достаточно только рациональной истины в смысле «согласования мышления с реальностью» и «знания о причинах вещей». Истину надо постоянно искать, чувствовать ее сердцем, созерцать ее, а затем ориентировать на нее жизнь. Человечество в целом и каждый человек в отдельности имеет долг по отношению к истине. К этому призывает константа его собственной совести, хотя, с другой стороны, «нормативность в вопросах истины» находится под постоянным влиянием исторических преобразований, под давлением жизненных стратегий, глобальных конфликтов и амбивалентности развития общества.

В отличие от истины наука не является универсальной ценностью, хотя и составляет неотъемлемую часть человеческой культуры. По сравнению с истиной, поиск которой является обязанностью каждого человека, наука — дело свободного призвания отдельных людей. Наука — это детище человека, продукт его творческого мышления, который должен доводиться до истины, но она не является безусловно позитивной или нейтральной силой. Научное знание может использоваться двояко: как для положительного прогресса, так и для деструктивного регресса. Вот почему утверждается, что не может существовать наука без совести. Бенедикт XVI в этой связи пишет: *«(...) за границу каждого усилия познать прошлое нужно считать тот факт, что при этом нельзя преодолеть пространство гипотез, потому что мы не можем снова найти прошлое в настоящем. Конечно, есть гипотезы с высокой степенью уверенности, но в целом мы должны были бы знать границы нашей уверенности»* [2, с. 11]. Из истории мы знаем, что со времен Возрождения и Просвещения общество радикально секуляризовалось. К концу XIX века наука и техника стали в обществе главенствующими ценностями, а в XX веке Европа запустила проект «культура без Бога», который сейчас достиг своего максимума. Одностороннее подчеркивание примата науки и техники, без осознания границ их могущества, является причиной того, что в европейском менталитете открылось пространство для значительной релятивизации истины. Мы все ссылаемся на истину, даже когда толкуем о своих предпочтениях и предубеждениях.

В истине скрыт большой потенциал этической мотивации как «долг по отношению к истине», но, в конце концов, знание истины является результатом рационально-волевой деятельности, которая постулирует мудрость, причем не фрагментарную, но целостную. Истина является ядром морали, для которой характерно смирение, как и приверженность истины совести. Это касается всех людей как в их самобытии, так и в их эмпирическом существовании в мире, хотя мы и не являемся собственниками истины. Без истины нет и любви. Человечество призвано к свободной любви и к единству, но не по принуждению, а добровольно в согласии с истиной.

Истина как трансцендентная ценность находится в центре социального деяния как сосуд с живой водой, требующий постоянного наполнения. Требования истины являются столь же высокими, как и моральные требования, которые нельзя произвольно менять. Истина и наука призваны быть сообщающимися сосудами, на которых

покоится цивилизация человечества и будущее мира. Однако в наше время под влиянием диктатуры релятивизма и конформизма возникает своекорыстное злоупотребление истиной (сложные махинации, обманы, замаскированная нетерпимость, высокомерие, жестокость), что является причиной того, почему люди XXI века смотрят на истину часто очень подозрительно. Вот почему свидетельства об истине в форме их интеллектуального пересказа требуют своей экзистенциальной интерпретации, демонстрирующей как они действуют в конкретной жизни правдивых людей — настоящих свидетелей, которые в каждой эпохе живут в соответствии с критериями истины и морали.

2. Наука и культура

Никто сегодня не сомневается, что между наукой и иными элементами культуры существуют прочные связующие звенья. Наука влияет на культуру в ее целостности и помогает ей справляться со многими антиномиями, которые приносит жизнь. И наоборот, культура ставит границы науке, которые она не должна была бы переступать, особенно когда дело идет о достоинстве каждой личности и ее права на жизнь. Таким образом, научно-культурные аспекты представляют собой жизненно важные аспекты человеческого опыта и определяют функционирование подсистем конкретных сообществ.

Культура — это, прежде всего, экспрессивное выражение человека. Посредством нее человек выражает богатство своей личности во всех ее измерениях. Это означает, что культура представляет собой автономную плюралистическую реальность, ценность со знаком человечности, в которой содержатся импульсы Духа, мысли, разума, воли, сердца и чувства. Культура включает трансцендентность личности, и одновременно взаимное межличностное общение и сотрудничество в области мышления, познания и действия. Культура должна служить общему благу и делать очевидной реальность *humanum*. Культура рождается из восхищения истиной, добром и красотой с целью создания здоровых социальных и общественных отношений.

Бенедикт XVI, человек высокой культуры, уже давно размышляет об основах европейской культуры, а также о причинах, по которым Европа, когда-то христианский мир, вступила в фазу новой научной рациональности, которая открыла человечеству как много возможностей, так и так и расширяющийся диапазон опасного риска. Он

смиренно признает, что *«христианство родилось не в Европе и не может быть классифицировано как европейская религия или религия европейской культурной среды. Однако именно в Европе оно приобрело исторически наиболее действенные свои черты и, следовательно, остается особым образом связанным с Европой»* [6, с. 26]. Что касается современных глобальных рисков, о них критически высказался недавно умерший немецкий прогрессивный мыслитель Ульрих Бек (1944–2015), много лет подвизавшийся в качестве профессора социологии Мюнхенского университета. Он говорил об обществе XXI века как об «обществе риска» с учетом его социальных неравенств, а также грозящих глобальных конфликтов, нарастающей индивидуализации, транснационализации и кризиса институтов. В посвященной критическому творчеству Ульриха Бека коллективной монографии чешских ученых говорится: *«Индивидуализация — это не свободный выбор. Она возникает под давлением комплексного общества, где строго индивидуальные жизненные стратегии на самом деле являются собственно тем единственными, что осталось человеку, когда он постепенно отделился от социальных связей, опор, уз и детерминант»* [7, с. 26–26]. По словам Бека в его беседе с Бржетиславом Горыной, *«общество риска это типичное стирание границ между рассчитанными рисками и непредсказуемыми уверенностями, между объективными анализами рисков и их социальным восприятием»* [7, с. 312]. Из того, что мы изложили в данной статье, следует, что общество риска готовит почву и для культуры риска.

В мире всегда были разные типы культур. Каждое общество имело свои культурные учреждения и структуры. Посредством их в аутентичной форме могло быть выражено духовное прошлое, настоящее конкретного общества, а также стремления, которые проявятся позже в будущем. В глобальной культуре и мультикультурализме все эти границы стираются. Наука и сегодня остается источником вдохновения для культуры, поскольку она не перестает указывать на интеллектуально-научный потенциал, способствующий духовной деятельности людей, но, с другой стороны, она должна была бы также вдохновлять их к воплощению нравственно-этической культуры. Испанский философ и социолог Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) указал на это еще в середине XX века: *«Культура — это то, что человек придает к своей природе, это способ человечности»* [8, с. 51]. Без нравственности и этики, которые в настоящее время находятся в глубоком кризисе, культура постепенно опускается на низкий уровень, который не соответствует

разумным людям (пышные театральные представления голых актеров, pride-марши, помешательство на татуировках, вульгаризмы в социальной коммуникации, банды наркодельцов, торговля людьми и т. д.). Из сказанного ясно, что культура не имеет гарантированной стабильности. Это продукт и результат человеческой жажды выразить себя, но он подвержен внешним воздействиям со стороны политико-социального контекста, уровня жизни, широких либеральных взглядов и т. п. Верно, что культура не может развиваться без свободы, но с другой стороны свобода также имеет свои границы. В глобальном и мультикультурном обществе трудно найти общие рациональные критерии, которые бы учитывали разнообразие наций, их менталитет, обычаи, традиции, религию, а также их политико-социальные системы и стили жизни.

Серьезной проблемой сегодня является то, что европейцы XXI века ведут себя так, как будто все европейское прошлое всегда было бесформенным, плоским, без метафизики, без ценностей и самобытности. Кажется, что культура нашего века бездушна, сосредоточена только на материальных вещах. Однако мы пропагандируем гуманизм и не-насилие, но культуру не-насилия нельзя реализовать без высших духовных принципов. Все хотят только свободы, но, как это ни парадоксально, сами становятся все более и более рабами.

В нынешней фазе разложения морали культура превратилась в мультикультурализм, в котором подверглось сомнению все что веками проходило проверкой. Мы избавили культуру от метафизических концепций и тем самым постепенно переместили ее на позиции низкой субкультуры. Не оправдывает себя и оперирование безграничной терпимостью, целью которой является подавление личной и национальной идентичности и создание из людей деперсонализированных индивидов, легко поддающихся манипуляции. Будучи весьма гибкими, эти представления отождествляются с глобальной цивилизацией, в которой, в конечном счете, отсутствуют авторитеты, гарантирующие смысл традиционной для цивилизации преемственности. В итоге то, что вырастает, не является ни истиной, ни культурой, а индивидуализмом, который довольствуется виртуальным общением.

Несмотря на все нынешние цивилизационные преобразования, нам необходимо опомниться и снова признать абсолютные ценности, основанные на *ordo creationis*, *ordo rationis* и *ordo amoris*.

Их замена несовершенными атомизированными понятиями угрожает здоровому развитию отдельных наций. Каждый человек рожда-

ется в определенной культуре, которая его формирует, но которая не должна игнорировать или аннулировать его личность. Культура является вкладом (депозитом) народов. В центре культуры и науки XXI века также должны обретать свое звучание истина, историческая мудрость, опыт, преемственность прошлого с настоящим и будущим, поскольку только их синергия является гарантией того, что объективная модель подлинной самореализации продолжит свое существование.

3. Потребность в высоких человеческих идеалах в эпоху тотальной релятивизации ценностей и распада морали

Вклад философии, науки и культуры в целом в развитие цивилизаций в течении более чем двухтысячелетней истории был очень значительным. К концу второго десятилетия XXI века эта тенденция атрофируется. На Западе ширится пренебрежение и враждебность по отношению к христианской культуре: «*Мы живем в позитивистской, агностической культуре, которая по отношению к христианству проявляет себя как все более нетерпимая*» [9, с. 215]. Мы живем, по сути, в стадии непосредственной секуляризации духовной жизни посредством поверхностной науки, которая притягивает к себе аморализм тем, что его умело оправдывает. Совесть уже ни в чем не упрекает большинство людей. Оправдать можно уже почти все, что является результатом релятивизации ценностей и морали.

Пост-христианский либеральный мир сегодня столкнулся так с проблемой излишней фрагментации познания, которая расплывает мудрость в контексте неуважения к тайне личности и тайне жизни, наряду с растущим индивидуализмом. Возникает проблема и с признанием авторитета. Люди хотят овладеть всем с помощью грубого высокомерия и иллюзорных представлений, но наивные иллюзии оказываются слишком хрупкими. Овладевши всем, можно все это и уничтожить. Наука обязана признать границы своей компетенции, потому что в действительности она далеко не заполняет всю нашу жизнь. Это правда, что наука внесла в наш мир много положительных вещей, однако сама она, чтобы ею не злоупотребляли, должна осознавать, что зависит от человечности человека. То, в чем чрезвычайно нуждается современный мир, это, прежде всего, возрождение духовности, с помощью которой можно будет найти внутреннее равновесие и единство человека и общества, что подразумевает тенденцию,

диаметрально противоположную по отношению к снижению уровня нравственности.

В нынешнем контексте очень важно создавать оазисы небольших сообществ, в которых становилась бы более видимой красота жизни, красота мира и красота единства в любви. Важно также вместо трансгуманизма поддерживать здоровые семьи и сохранять у них сознание трансцендентных ценностей, прежде всего, ценности жизни. Важно также хранить как сокровища свидетельства тех личностей, которые оправдали себя как человеческие люди, как и сознавать то, что в один прекрасный день мы все предстанем пред Божиим лицом. Человечеству необходима радикальная перемена убеждений : *«Нам нужны люди, которые смотрят на Бога и учатся от него настоящей человечности. Нам нужны люди, чей разум освещен Божиим светом, которым Бог открывает сердце так, чтобы их разум сумел говорить с умами других, и чтобы их сердце сумело открыть сердца других. Только через людей, которых коснулся Бог, он может вернуться к людям»* [9, с. 42].

Цель науки и культуры в наши дни заключается не в секуляризации общества, а, напротив, в сенсбилизации людей к солидарности и взаимному сотрудничеству. Это означает, что мы не должны противопоставлять друг другу истину, науку и культуру в целом, но видеть в них духовный потенциал, который может трансформировать межличностные отношения на благо всех.

Заключение

Наша цель состояла в том, чтобы подчеркнуть тот факт, что одна из важных задач науки, работающей на истину о мире и о нас самих, заключается в том, чтобы в единстве с моралью, философией, религией вносить в жизнь мудрость. А нам при этом, с учетом современных реалий, необходимо быть особенно бдительными в деле сохранения чувствительности к истине.

Список литературы

1. BOGLIOLO, L. Priorità e catena nella filosofia dell'essere. s. 68–82, cf. 82. In: *Studi tomistici 58, Sanctus Thomas de Aquino doctor hodiernae humanitatis*. Pontificia Accademia di San Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 744 s.
2. BENEDIKT XVI. *Takýto je Boh*. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, 186 s. ISBN 978–80–89481–45–3.

3. GOVOROV — ZATVORNIK, T. *Путь ко спасению*. Москва. Moskva: 1908.
4. FLORENSKIJ, P.A. *La Colonna e il fondamento della verità*. Milano: Rusconi Editore, 1974, Перевод из русского языка Pietro Modesto, 810 s.
5. PRIVITERA, S. *Il volto morale dell'uomo*. Palermo: EDI OFTES, 1991, 428 s. ISBN 80–85266–30–4.
6. RATZINGER, J. *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2006, 91 s. ISBN 80–7195–022-X
7. SUŠA, O. — HRUBEC, M. a kol. *Riziková společnost a globální ohrožení. Ke kritické teorii Ulricha Becka* Praha: Sociologické nakladatelství, 2017, 371 s. ISBN 978–80–7419–251–7.
8. ORTEGA Y GASSET, J. *Evropa a idea národa (a iné eseje o problémoch súčasného človeka)*. Havlíčkův Brod: Mladá fronta, Edice Váhy, 1993.
9. BENEDIKT XVI. *Posledné rozhovory. (Peter Seewald)*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2017, 235 s. ISBN 978–80–8161–271–8.

Сазеева Ирина Борисовна

Российский университет кооперации
isazeeva1@gmail.com

ЛЕВ ШЕСТОВ И ЛЮСЬЕН ЛЕВИ-БРЮЛЬ О МЕТАФИЗИКЕ ПОЗНАНИЯ

В статье рассматриваются взгляды Льва Шестова и Люсьена Леви-Брюля на источники и методы познания, направленные против рационального характера европейской философии. Критика рационализма Шестовым ведется с позиций надконфессиональной религиозности, предполагающей защиту свободы человека для обращения к Богу, который может его защитить и открыть ему истину. Леви-Брюль, много лет исследовавший первобытное мышление и пришедший к выводу о его «пралогичности» и подчиненности закону партиципации (сопричастия) приходит к выводу о метафизичности и мистическом характере этого мышления, которое позволяет видеть связи явлений, не улавливаемые рациональным мышлением. Таким образом, оба мыслителя приходят к сходным выводам, исходя из разных позиций.

К л ю ч е в ы е с л о в а: апофеоз беспочвенности, адогматическое мышление, первобытное мышление, мистический опыт, пралогическое мышление, закон партиципации.

Лев Шестов (Иегуда Лейб Шварцман, 1866–1938) — оригинальный русский мыслитель, один из тех, кто, будучи в эмиграции, оказал серьезное влияние на западную философию, в особенности, на становление

европейского экзистенциализма. Основной пафос философии Шестова состоит в защите конкретного человека, его уникальной свободы от так называемых «общих идей», порожденных научным и философским разумом. Начиная с вышедшего в 1905 г. «Апофеоза беспочвенности», Шестов выступает как противник рационального познания и его методов. Подзаголовок этого произведения — «Опыт адогматического мышления». Шестов начинал свои философские рассуждения с литературной критики, поскольку полагал, что в русской литературе больше философии, чем у профессиональных философов. Кроме того, ему близок был свободный стиль, не скованный требованиями философской системы. Адогматическое мышление для автора — свободное, не скованное методами, способное уберечь «свободную мысль» от любой систематизации, лишаящей ее оригинальности [1, с. 330]. Стиль изложения Шестова — афористичный, неприглаженный, напоминающий живой поток мыслей, лишенных «оттенка отчетливости и определенности», мыслей, зачастую противоречащих общепринятым мнениям. Этот стиль сохранится у Шестова и в его дальнейшем творчестве, наряду с резкой критикой рационализма европейской культуры: «Может быть, наступила для нас пора проснуться от здравого смысла и на место равной для всех действительности водворить как нашу естественную среду перекрещивающиеся и взаимно друг друга исключают иллюзии?» [2, с. 66].

Разум, который стремится все объяснить и гордится этой своей способностью, оказывается ограниченным, поскольку скован своими методами и боится всего, что с этими методами не совпадает: «...претензия разума на всеобъемлемость имеет своим источником вкус к ограниченности, замыкающейся в искусственных рамках и так боящейся всякого рода неизвестности» [2, с. 73]. Показав ограниченность разума, Шестов не боится заявить о том, что он может быть неправ в объяснении мира, что разум может утаить от нас за своими построениями сущность бытия: «...на самом деле естественное не имеет ровно никаких преимуществ перед неестественным. Даже в смысле приближения к истине. Наоборот, есть все основания думать, что естественные объяснения удаляют нас от истины...» [2, с. 71].

Задачей человека, стремящегося к познанию сущности бытия, становится, как у средневекового монаха Петра Дамиани, — «остановить бег мысли». Именно Петру Дамиани приписываются слова о том, что Бог и бывшее может сделать никогда не бывшим. Монаху легче

остановить мысль, поскольку вера его велика, он может положиться на Бога и пойти против истин разума: «Монаху же зрелище всемогущества Божия доставляет величайшую отраду... Если Бог со мной, кого мне еще надо? Судьбы и пути Господа неисповедимы — ведь и пророки знали только то, что им открывалось...» [2, с. 71–72]. Так и любой человек может достичь спасения, отказавшись от разума, от надежды на теории, созданные учеными и философами. Теории эти тленны, как и все, что вышло из рук человека. Только вверившись Богу, можно надеяться на чудо: «Тайна творца непостижима, и судьбы человеческие начинаются и кончаются в сферах, в которые не умеет проникнуть разумное, человеческое исследование. ... нужно отказаться от всезнания — и это откроет заказанные нам теперь пути к постижению хотя бы малых тайн жизни» [2, с. 72].

Истина для Шестова несомненна, она связана с Богом, ее постижение — со способностью человека вверить себя Его воле. Таким образом подчеркивается достоинство человека, находящегося в поисках смысла собственного бытия, который, возможно, проходит и через бунт против Бога: «Истина лежит по ту сторону разума и мышления — это не разрыв с древней философией... это — вызов ей. Это значит, что действительно существующее отнюдь не определяется самоочевидностями разума, что оно ничем не определяется, что оно само все определяет... что истинное бытие — не в том, что «в нашей власти», т. е. не в «добре», а в том, что находится за пределами наших возможностей...» [3, с. 366]. Произведения Шестова содержат частые обращения к Библии как родственным экзистенциальной философии метафизическим источником познания.

Незадолго до конца жизни Шестов публикует в журнале «Путь» рецензию на книгу «Примитивная мифология» философа, социолога и антрополога Люсьена Леви-Брюля, с которым находился в дружеских отношениях. Здесь мы открываем нового Шестова, говорящего о метафизике познания. В этой статье нет библейских реминесценций, характерных для большей части его трудов. Шестов говорит вслед за автором книги о первобытном мышлении как о некоей возможности создания нового способа восприятия и познания мира. В начале рецензии автор разъясняет, почему сочинения Леви-Брюля, который считался (и сам себя считал), прежде всего, социологом, верным учеником Эмиля Дюркгейма, помещают в серии «Библиотека современной философии». Однако ошибки здесь, по мнению Шестова, нет:

«Леви-Брюль ставит себе чисто философские задачи и притом самые широкие, не страшась даже подойти к проблеме, которую философия, после Канта, особенно тщательно обходила, — к метафизике познания. Если угодно — весь смысл большого нового тома сводится к метафизике познания» [4]. Современные Шестову философы ушли от этой проблемы после того, как Кант доказал, что метафизика — не наука. Стой поры познание стало своего рода «священной коровой», стоящей особняком и подразумевающей априори чем-то понятным. В противном случае могло бы оказаться, что познание базируется не на науке, а, например, на нравственности, что имело бы негативные для этих философов следствия: «Метафизика, которая не была бы наукой, не была бы прочным знанием и имела бы своим источником мораль и основанные на морали постулаты, не только никого не соблазнила, но всем представлялась заслуживающей презрения» [4]. Ни Кант, ни его последователи не могли предположить, что «какой бы то ни было метафизике вообще, дано посягнуть на верховные права знания, обеспеченные в нашем мире синтетическими суждениями a priori» [4].

Однако в последней из изданных к тому времени книге о примитивных народах Леви-Брюль решает сказать о том, что источником истины является миф и противопоставить его, таким образом, рациональному познанию. Он противоречит всей традиции, в которой воспитан и последователем которой был долгие годы. И делает это не только потому, что опирается на многочисленные исследования ученых, проводивших долгие годы среди примитивных народов и собравших богатый материал об их образе жизни и верованиях, но и потому, что «чем первобытнее народы, чем дальше от наших навыков мышления, тем больше возможности проверить на его мышлении законность притязаний, сделанных на основании нашего опыта обобщений об основных принципах и источниках истины» [4]. Все исследования первобытного мышления Леви-Брюлем направлены, таким образом, на исследование современного мышления, возможно, на поиски того, что было утрачено в процессе становления рациональной цивилизации Запада.

Говоря о способах восприятия мира аборигенами Австралии, эскимосами и другими примитивными народами, Леви-Брюль отмечает, что их способы познания далеки от логики, не имеют с ней ничего общего. Они не пытаются объяснить сверхъестественное, им не нужно понимать явления окружающего мира. В их сознании присутству-

ют традиционные представления, которые помогают жить — и этого оказывается вполне достаточно. Леви-Брюль, по словам Шестова, вспоминает знаменитое «*credo aquia absurdum*», приписываемое Тертуллиану (заметим, что сам Шестов обращается к Тертуллиану в своих работах), когда пишет: «Равнодушие к явным, даже вопиющим противоречиям есть одна из главных черт, которыми отличается мышление дикарей от нашего» [4].

Дело здесь в том, что люди примитивных обществ, т. е. дикари, не видят противоречий там, где их видим мы. В этом смысле их мышление отличается от нашего и является дологическим. Леви-Брюль считает, что это связано с тем, что их дух ориентирован мистически: «они не придают значения логическим или физическим условиям возможности вещей», а кроме того, у них отсутствует интерес к общим понятиям. Шестов считает, что здесь выражена основная мысль автора: не следует навязывать первобытным людям своего способа мышления, «собственных идей о признаках, отличающих истину от лжи» [4]. Все это отнюдь не означает, что у примитивных народов слабо развиты умственные способности, как считал, например, Э. Тайлор, а также его последователи. Просто логические обобщения не стоят у них на первом месте, они лишь дополняют «общий им всем элемент эмоциональный» [4].

Если не навязывать первобытным людям европейского мышления, можно понять, что сверхъестественный мир, который они считают реальным, не является результатом цепочки рассуждений. Он дан им непосредственно и является для них более реальным, чем мир физический. Шестов отмечает, выделяя курсивом наиболее важный для него термин Леви-Брюля: «Там, где усматривается операция разумения, я констатирую чувство, иными словами опыт, очень отчетливо характеризуемый действием *аффективной категории сверхъестественного*» [4]. Эта категория сверхъестественного, или сверхчувственного, и является одним из основных отличий первобытного мышления от современного, оперирующего интеллектуальными категориями; «не ему, а воле дано решать, что есть, чего нет, что истина, что ложь» [4]. Первобытные люди не ищут естественных причин явлений природы: причина эта дана им изначально: особый мир, стоящий над природой и людьми и временами вмешивающийся в их порядок, который является для них реальностью и объектом опыта. И именно в этом смысле их можно назвать метафизиками, а не потому, что они жаждут знания.

И далее Шестов замечает: «В этом «опыте» или, как в других местах выражается Леви-Брюль, в этих «непосредственных данных сознания» примитивных людей приходится, как это ни претит всем нашим умственным навыкам, искать источник и рождение мифа, заполняющего собой духовную жизнь первобытных людей» [4].

Шестов приводит в пример верования туземцев голландской Южной Гвинеи, где существует представление о «Дета». Это, с одной стороны, отдаленные предки, создавшие все, а с другой — прилагательное, обозначающее все странное и непривычное. Именно это странное и непривычное, связанное с предками, и привлекает внимание туземцев: «То, что всегда повторяется, что происходит по определенным правилам и законам, их не занимает: это само собой понятно. Непонятно лишь то, что необычно. Необычное с неотразимой силой влечет их к себе — и влечет именно, как сверхъестественное, которое не подлежит объяснению, не должно быть объяснимо, т. е. сведено к естественному, — как к тому стремится человек нашей культуры» [4]. Здесь Леви-Брюль вступает в спор с теорией анимизма Э. Тайлора, считавшего, что мистические представления появляются постепенно. Он считает, что наша мысль организована по-другому, чем мысль примитивных народов. Основное свойство первобытной мысли — она «напряженно мистична». Если первобытные люди и хотят объяснить какие-то явления — им не надо это объяснение искать. Оно готово заранее: «*Тайны и загадки природы не принуждают их и не вызывают на интеллектуальные усилия.* В своей мистической ориентированности они всегда готовы признать за видимыми предметами и фактами нашего мира силы невидимые. Вторжение этих сил они чувствуют каждый раз, когда что-либо необычайное или странное их поражает» [4]. Природные явления есть отражения надприродного мира. Вторжения сверхприроды всегда ощущаются людьми.

Леви-Брюль так описывает взаимоотношения природного и сверхприродного миров: «..первобытный человек отлично представляет себе вмешательство невидимых сил в течение явлений природы. Однако он верит, что это вмешательство является очень частым или, так сказать, непрерывным. Он постоянно пытается, смотря по надобности, вызвать это вмешательство или бороться с ним» [5, с. 23]. Чудеса при этом являются для него обыденным явлением. Диффузность природного и сверхприродного миров делают мир текучим (термин Леви-Брюля). Эта текучесть, как говорит Шестов, «есть одна из характер-

нейших особенностей мировосприятия примитивных народов» [4]. Текучим является мир мифов, который для туземцев есть отражение сверхприродного мира. Если в природном мире смена явлений более или менее неизменна, то в сверхприродном нет никакой фиксированности: «Его текучесть в том именно и состоит, что специфические формы растений и животных в нем так же мало устойчивы, как и законы явлений. В каждый момент может произойти что угодно» [4]. Шестов считает, что для Леви-Брюля текучесть — важнейшая черта первобытного мышления. То, что в мифе или фольклоре, практически неотделимом от мифа, кажется нам чудесным, для примитивного мышления не является таковым, потому что у нас нет того чувства реальности сверхприродного мира, какое есть у примитивных народов. В этом Шестов видит достоинство исследований Леви-Брюля, не ставящего себя и современное мышление выше мышления первобытного: «Он не только не позволяет себе судить о них по выработанным нами критериям истины, которые мы всегда высокомерно считали совершенными, он поднимает вопрос о том, достаточен ли наш «опыт», то, что мы называли опытом вообще, для того, чтобы проникнуть в духовный мир первобытного человека и оценить открывающуюся ему действительность» [4].

Пытаясь понять восприятие мира людьми примитивных обществ, Леви-Брюль делает вывод о том, что они не обращают внимания на внешнюю форму предметов, которая может измениться в любой момент, но считают неизменной их мистическую сущность, которая не является мономорфной. Вся жизнь первобытного человека подчинена мифу, определяющему его обрядность и обыденную жизнь. Шестов приводит цитату из Леви-Брюля: «Первобытная мысль вращается в мире несравненно более текучем, в котором невидимые силы постоянно вмешиваются в следование явлений, где, потому, *нет ничего невозможного* с точки зрения физической» [4]. Мистическая ориентация первобытного мышления ставит в один ряд те события, которые мы считаем обычными, и чудесные события. «Мистическая ориентация и навыки мышления, которые с ней связаны, делают то, *что непосредственные данные опыта у них более широки, чем у нас*», — пишет Леви-Брюль [4]. Необычные для нас сказочные превращения являются для туземца чем-то вроде наших химических опытов. При этом у первобытных людей нет деления живых существ на людей, животных и растения.

Шестов говорит о том, что Леви-Брюль не только не рассматривает первобытное мышление при помощи современных критериев; он идет дальше, ставя ряд проблем: «Изучение духовного мира первобытного человека подвинуло его на еще более трудный и серьезный вопрос: не должно ли нам поступать наоборот? Не обязаны ли мы проверить свои собственные идеи о том, что есть истина, тем, что мы узнаем от «отсталых» и даже наиболее отсталых представителей человечества?» [4].

Вспомнив «аффективную категорию сверхчувственного», намного более широкое поле опыта примитивных народов, а также представления о «текучести» тех кадров, в которых мы уложили все явления природы», Шестов говорит о напряженном внимании Леви-Брюля к этим особенностям первобытного мышления. Несмотря на то, что современные люди, ученые и неученые, живут в интеллектуализированной природе, они испытывают странное очарование мифов и фольклора. Шестов согласен с Леви-Брюлем, что именно фольклор дает нам возможность соприкоснуться с миром первобытного мышления, где возможны и естественны всякие чудеса. Однако наша рациональная цивилизация отказывает миру, в котором возможны чудеса, в праве на существование. Шестов приводит слова Леви-Брюля: «Причина тому, без сомнения, по крайней мере отчасти, в рациональном характере цивилизации, которую создала и завещала нам классическая древность. *Из опыта, признаваемого действительным, мало — помалу были исключены все не допускающие контроля и проверки данные, т. е. все данные мистического опыта*, через которые открывается действие невидимых и сверхъестественных сил. Выражаясь иначе, область реального стремилась все более и более совпасть с областью, где царствуют законы природы и мысли. Все, что находится за этими пределами, было отброшено, как совершенно невозможное... Иначе говоря, для людей, так ориентированных, мир мифов и мир фольклора, который, в сущности, от мира мифов ничем не отличается, должны были перестать быть частью действительности...» [4]. И все-таки Шестов считает, что такое положение складывается отнюдь не во всех обществах. Это положение сложилось в течение веков, но и оно отнюдь не непоколебимо (автор имеет в виду, конечно, западноевропейскую цивилизацию): «человеческий дух, который повинуетя живущим в нем непосредственным запросам, далеко не безразличен к невозможностям мистического мира и *отнюдь не соглашается исключить из области*

реальности данные мистического опыта» [4]. Это исключение было совершено в силу рациональности культуры и является принуждением. Наши природные запросы могли бы повести нас по другому пути развития культуры. Когда мы прислушиваемся к сказкам, мы освобождаемся от насилия рационального: «Когда мы их слышим, мы радостно покидаем все рациональные навыки мысли, мы больше уже не в их власти. Мы чувствуем, что мы сравнялись с теми, которые когда-то (да и теперь еще во многих странах) видели в мистической части их опыта такую же, даже еще большую реальность, чем в части позитивной. Это не простой отдых, это выпрямление души (une détente)» [4].*

Делая вывод о результатах многолетних исследований выдающегося французского ученого, Шестов пишет: «Познание, раскрывшееся перед нами как принуждение, как насилие над духом, миф, как атмосфера, в которой освобождается, выпрямляется подавленный дух — и в связи с этим новый «опыт», новые «непосредственные данные сознания», новая «реальность» и новые возможности, открывающиеся для того, в ком «аффективная категория» прорвалась сквозь привитые веками категории интеллектуальные...» [4], отмечая необыкновенную смелость ученого и оригинальность и глубину его теории. Во времена господства позитивизма в науке он осмелился говорить не о теории, а о метафизике познания. Реальность становится совсем не такой, какой нам ее преподносят научные теории: «мы впервые открываем реальность и ту реальность, которая нам всего нужнее — не скованную неизменными законами, даже законом противоречия, а «текучую» [4].

Бытие для нас зависит от познания, и если мы перейдем от теории познания к метафизике познания, мы сможем открыть те тайны бытия, которые недоступны рациональному познанию, — такой вывод делает Шестов из анализа замечательного произведения Леви-Брюля. Если сравнить взгляды самого Шестова с теми открытиями, которые он сделал, прочитав «Примитивную мифологию» Леви-Брюля, можно увидеть поразительную когерентность взглядов двух мыслителей, тем более поразительную, что они в своих исканиях исходили из совершенно разных позиций.

Список литературы

1. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993. С. 327–475.

2. Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Сочинения. В 2 т. Т. 1
3. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 5–410.
4. Шестов Л. Миф и истина. К метафизике познания [Электронный ресурс]//Библиотека «Литература и жизнь»//Режим доступа: http://dugward.ru/library/shestov/shestov_mif_i_istina.html (Дата посещения 12.10.2018)
5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. XXXII, 518 с.

Исаков Алексей Александрович

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского, Арзамасский филиал,
blauer-reiter@yandex.ru

КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ В «КНИГЕ, ГЛАГОЛЕМОЙ ЛОГИКА»

Статья посвящена анализу мировоззрения русских конфессиональных диссидентов конца XV века. Основное внимание уделяется интерпретации текста «Книги, глаголемой логика». Обосновывается положение о том, что этот текст является не переводом, а тенденциозно обработанной компиляцией, выполненной не иудеями, а иудеизантами. Концепция истины «Книги, глаголемой логика» отличается последовательным элитаризмом и антиэмпиризмом. При этом элитаризм ее имеет антихристианскую направленность, а антиэмпиризм направлен против стихийно-материалистического мировоззрения.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, жидовствующие, логика, материализм, антиматериализм, антиэмпиризм, элитаризм, воскресение из мертвых, конечность/бесконечность мира.

История изучения текстов, которые обобщенно принято называть «Логикой жидовствующих» (а именно «Книги, глаголемой логика» и «Логики Авиасафа»), началась публикациями А.И. Соболевского 1899 и 1903 годов. Он во многом сформировал отношение к памятникам на последующие полвека, обратив внимание на сложность переводной логической терминологии, содержащейся в них, и необоснованно посчитав «Книгу, глаголемую логика» буквальным переводом сочинения Моисея Маймонида [1, с. 6–12; 2, с. 401–409]. Рукопись комплементарной «Книги, глаголемой логика» и «Логики Авиасафа» была опубликована в 1909 году С.Л. Неверовым [3, с. 2–3]. В 1912 году она была исследована П.К. Коковцевым, установившим, что авторство

оригинала принадлежит не Моисею Маймониду, а Аль-Газали, (имя Ависаф является псевдоэпиграфом, возникшим из еврейской транскрипции имени Аль-Фараби — Авийеша) [4, С. 24]. Так стало ясно, что «Книга, глаголемая логика» — это компиляция текстов Маймонида («Термины логики») и Аль-Газали («Стремления философов»). «Логики» считались надежным, но трудно поддающимся анализу источником по идеологии жидовствующих, до тех пор, пока Я.С. Лурье в 1960 году не предположил, что поскольку в «Логике» нет следов тезиса о самовластии души, известного по заведомо принадлежавшему еретикам «Лаодикийскому посланию», то и считать, что в ней отразились идеи еретиков, оснований нет. Я.С. Лурье полагал, что «Логика» служила еретикам лишь источником представлений о материалистическом мировоззрении [5, с. 83–84, 195–196]. А.И. Клибанов, хотя и не включил «Логика жидовствующих» в перечень прямых источников по истории новгородской ереси, сформулировал важное для ее контекстуального понимания представление о чертах реформационного мировоззрения в России позднего средневековья, в частности, ввел тезис о широком распространении идеи равенства народов и вер, которая действительно составляет важный аспект мировоззрения переводчика «Логики» [6, с. 367–383]. В 1987 году А.Ю. Григоренко отказался атрибутировать в качестве «Логики жидовствующих» тексты, переведенные с древнееврейского, так как новгородские еретики представлялись ему носителями специфической новгородской православной традиции. Исследователь указывал на «Логика» Дамаскина как на наиболее вероятную «Логика жидовствующих» [7, с. 13–14]. С точкой зрения А.Ю. Григоренко солидаризировался А.И. Алексеев, которому важно было доказать, что ересь жидовствующих не имела большого влияния на русскую культуру [8, с. 481–482]. Таким образом, в исторической науке сложилась тенденция отрицать связь переводных логик с ересью жидовствующих.

Более продуктивно оценили тексты переводных логик историки древнерусской науки. В.П. Зубов в 1950 году обратил внимание на то, что в ней серьезно обсуждается проблема конечности или бесконечности мира, актуальная в свете обострения эсхатологических ожиданий в конце XV века. Он выступил против мнения о культурной бесплодности «Логики Ависафа» и прибегнул к сличению древнерусского текста с латинским переводом сочинения Аль-Газали. При этом В.П. Зубов показал, что математические знания, заключенные

в «Логике», представляли собой значительный качественный прорыв относительно общего фона математического знания Древней Руси [9, с. 409, 423]. Еще более высоко оценили «Логику жидовствующих» Р.А. Симонов и А.И. Стяжкин, не только расшифровавшие сложную терминологию древнерусского текста, но и показавшие ее разнообразие и широту [10, с. 132–142; 11, с. 98–112.]. В 2012 году к «Логике Авиасафа» обратился еще один историк науки — В.Л. Васюков, указавший, между прочим, что этот текст не оставляет места для существования бестелесных живых существ, то есть предполагает материалистическую тенденцию [12, с. 8].

Большое значение для исследования переводных логик имели работы немецкого исследователя Т. Зеебома и израильского — М. Таубе. Т. Зеебом ввел плодотворное типологическое разделение этих текстов на «Киевскую логику» и «Московский органон», признав знакомство русских еретиков с обоими текстами (в широкий оборот отечественной науки идеи Зеебома ввел М.В. Дмитриев [13, с. 225–29]). По мнению М. Таубе, стремление литовских евреев к прозелитизму было вызвано следованием эсхатологической доктрине «тикун», согласно которой для восстановления Израиля обращение в иудаизм неевреев было важнее, чем сохранение иудаизма в чистоте самими евреями. Переводы логических трактатов представляли иудаизм в выгодном свете в глазах тех кругов русского общества, которые интересовались наукой и философией. Для этого популярная работа Аль-Газали была приписана несуществовавшему еврейскому мудрецу Авиасафу и гебраизирована. Главную мировоззренческую нагрузку в «Московском органоне» несет именно первая часть — перевод «Терминов логики» Моисея Маймонида. Большая часть 14-й главы этого текста представляет собой оригинальное, а не переводное сочинение, обосновывающее выгодное для сторонников доктрины «тикун» учение о единстве вер. «Долгую логику», на которую часто ссылается автор «Московского органаона», он полагает собранием логических трудов Аристотеля с комментариями Ибн-Рушда [14, с. 367–393].

Собственно историко-философскую оценку «Логике жидовствующих» впервые дал Г.Г. Шпет, утверждавший, что переведенная на «тарабарский» язык логика «могла внушать разве только теософическое благоговение» [15, с. 81] и никак не повлияла на русскую культуру. Интерес историков философии к текстам, обозначаемым как «Логика жидовствующих», оживился лишь в начале XXI века. В 2006 году

Л.Е. Шапошников и А.А. Фёдоров в целом повторили оценку А.И. Соболевского [16, с. 105]. Однако В.В. Мильков в работе 2016 года подметил существенную мировоззренческую коллизию между «Книгой, глаголемой логика» и «Логикой Авиасафа». Характеризуя «Логикку Авиасафа», он отметил ее материалистические тенденции, солидаризируясь в этом с В.П. Зубовым. В характеристике «Книги, глаголемой логика», В.В. Мильков, напротив, обратил внимание на неоплатонические тенденции, полагая при этом, что неоплатонизм Маймонида был созвучен мировоззрению позднего Аль-Газали [17, с. 272–273, 275], что выглядит как явная натяжка, так как тексты позднего Аль-Газали в обеих логиках не отразились.

Таким образом, в историографии дискуSSIONными являются следующие вопросы: 1) можно ли считать «Книгу, глаголемая логика» и «Логикку Авиасафа» логиками жидовствующих; 2) как соотносятся между собой эти два текста; 3) какое мировоззрение — материалистическое или мистическое они отражают; 4) оказали ли они влияние на культуру русского средневековья? Последний вопрос, увы, слишком обширен для небольшой статьи, но на первые три мы постараемся ответить.

На данный момент текст «Книги, глаголемой логика» известен по шести спискам, из которых два хранятся в Российской государственной библиотеке (фонд Т.Ф. Большакова, сборник № 46; фонд И.К. Андропова, сборник № 2), два — в Российской национальной библиотеке (собрание М.П. Погодина, сборник № 1146; Соловецкое собрание, сборник № 105/263), и по одному — в Государственном историческом музее (Синодальное собрание, сборник № 943) и Библиотеке Академии наук (Архангельское собрание, сборник № 480). «Логика Авиасафа» известна только по утраченному Киевскому списку, и познакомиться с ней можно лишь по публикации С.Л. Неверова. Мы опираемся на хранящиеся в РГБ сборник из фонда И.К. Андропова, датируемый второй четвертью XVII века [18], и сборник XVIII века из собрания Т.Ф. Большакова [19], электронные версии которых опубликованы в рамках совместного проекта РГБ и Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Сборнику из собрания Андропова мы отдаем предпочтение как более раннему и менее испорченному, однако начало текста, отсутствующее в нем, восстанавливаем с соответствующими конъектурами по сборнику из собрания Большакова. Сборник из собрания Большакова представляет результат дальнейшей переработки

«Московского органа», так как в нем текст Аль-Газали уже не просто следует за текстом Маймонида, а местами перемешивается с ним.

Переходя к характеристике содержания «Книги, глаголемой логика», еще раз отметим композиционную особенность «Московского органа», как мы в дальнейшем вслед за Т. Зеебомом и М.В. Дмитриевым будем называть этот текст, а именно включение в нее хотя и связанных, но разнородных текстов Моисея Маймонида и Аль-Газали. При этом в «Киевской логике» текста Маймонида не было, он стал предварять текст Аль-Газали (существенно отличающийся от текста «Киевской логики») именно в «Московском органе». Списков «Киевской логики» на великорусских землях не обнаружено, зато списков «Московского органа» известно шесть. И хотя все они имеют следы западнорусской речи, к областям бывшего Великого княжества Литовского они не относятся, что наводит на мысль о том, что двусоставный текст «Московского органа» мог появиться в процессе освоения текста «Логики Авиасафа» в Москве.

Это заставляет нас сосредоточиться на анализе не второй части «Московского органа», в основе которой лежал текст Аль-Газали, а именно на «четырнадцати вратах» Моисея Маймонида. Скажем сразу, что первая часть «Московского органа» — не перевод, а вольный избирательный пересказ трактата Маймонида, снабженный, как показал М. Таубе, авторским послесловием. Его структура не соответствует структуре второй части, но при этом опускает огромное количество материала, перечисляя нераскрытые категории и отсылая к «долгой логике». Сам автор-составитель объясняет это тем, что испытывает трудности в обучении логике, а трактуемую терминологию определяет как «странные слова логичные», что звучало бы странно (уже без кавычек) в устах Маймонида или легендарного Схарии: «Понеже трудно ученику исперва в учении необычное без ограды продолжение. Но аще и не уразумею ничего малым сим учением, а обаче ж уразумею сим сложением слова странна» [18, л. 11]. Этот мотив в тексте повторяется трижды. Смысл его очевиден: автор-составитель стремится не изложить логику как науку, а дать ее мировоззренческую интерпретацию («ограду»), и поэтому раскрывает смысл только тех логических терминов, которые ему для этого нужны.

Автор тесно связывает проблемы истины и сущности человека. В целом бытие человека описывается с точки зрения онтологии Аристотеля: «...яко речем о человеце, иже телество его живот, а душевенство

его слово, а делател его душедавец, а статок его доставати разумом истинны» [18, л. 9об.]. Целевая причина человеческого бытия (статок) согласно этому фрагменту — познание истины, производящая — Бог (душедавец), материальная — жизнь и формальная — слово. При этом в соответствии с учением о последней материи автор «Московского органона» вводит понятие материального субстрата: «А телествие наидальшее, то есть 4 кручины (причины — А.И.), иже от них пребывают составы. ... А про то иж казятся един воедин, но видим, иже корень их един. И то наречем гиюли, и по Греции тако ж» [18, л. 10]. Свойство жизни признается одинаковым и для человека, и для животного: «Яко же живот, иже речется животному и человеку равно» [18, л. 14]. Это означает, что жизнь здесь может рассматриваться и как свойство материи.

Однако, признавая учение о последней материи и понимая жизнь в материалистическом ключе, «Московский органон» всячески подчеркивает надматериальную природу человека, соединение в нем двух разнородных составляющих: «Яко же речем о человеце, иже оград его живот и говор...» [18, л. 11]. Наиболее показателен следующий фрагмент: «А плоть посполюет рослых, и живых, и человечество, и местныя, яко камен и вся нерастущая. А самость посполиет плот и душевенство» [18, л. 10 об.]. Категория самости здесь подчеркивает самостоятельность плоти и души в составе человека. Чуть ниже нам станет понятно, для чего нужен был этот дуализм.

Пока же обратимся еще к одной интересной диалектике — одушевленности и чувственности. Упражняясь в правильном построении силлогизма, автор «Московского органона» составляет два суждения: «Всяк живый душевен есть, а всяк живый чюствен, ино часть душевнаго чувствен», — и: «Часть живаго душевен, всякий живый самостен, ино часть душевна самостна есть» [18, л. 7]. Из них вытекает, что не все одушевленные существа обладают чувственностью и самостью и можно предположить существование одушевленных существ, не обладающих всеми признаками человека, и построить иерархию природы, подобную Эриугеновской, найдя в ней место и животным (которые не самостны), и ангелам (которые не обладают плотью и чувственностью). Это опять же важно, так как доказывает, что плоть и душа могут существовать независимо друг от друга.

Из этого дуализма уже ожидаемо вытекают антиэмпиризм и антиматериализм, хорошо заметные в следующем фрагменте: «...яко ж

речем: «Всяк человек, и кошка, и птица, и рыба жует исподнею челюстию. Ино всяк живый тако ж». А то есть лож, иже судит, что видево, ано тимсах (крокодил — А.И.) верхнею челюстию жует. А иное ровняние, наречем его приклад, яко речем: «Небеса стена есть, а стена плоть, а плоть поновна еста, ино небеса учинены». А то лож, иже судит то, что на одном плотном видево, по другому» [18, л.8—8об.]. В обоих случаях подвергаются критике суждения (индуктивные в первом случае и суждения по аналогии во втором), основанные на следовании повседневному опыту. При этом во втором случае критикуется, судя по всему, мифологическое воззрение на небо как на «хляби небесные», содержащие запасы воды. Автор «Московского органа» утверждает принципиально иную природу неба, указывая на несостоятельность его материалистической трактовки по аналогии с плотью. Здесь же ожидаемо встречается критика атомистического учения о душе: «Яко ж речем: «Всякая душа плоть есть, а всякая плоть делится», — ино родится нам, иже всякая душа делится. А то есть лож, а плоть быти, иже предки (посылка — А.И.) его некоторые крив» [18, л. 8.]. Тем самым еще раз подчеркивается разнородность души и плоти.

Из антиэмпиризма вытекает элитаризм в понимании истины, который ставит мудреца выше народа: «Да аще кто во прю глаголет, а ровняние его изставлены из закона, да из явных предков, а то пристойт народу. Але мудрым пристойт лучши того, что разум примет» [18, л. 9.]. Мы видим, что умопостигаемая истина здесь противопоставляется и закону, и эмпирической данности. Соответственно, обладающий истиной мудрец должен вести себя сдержанно, видимо, даже эзотерически: «Помянухом же zde, еже рекл Аристотел, кто не разнит меж силою и делом, и самостию, и притчею, и речми всячественными, се есть неразумный. Не подобает бо глаголати с тем ни о которой мудрости» [18, л. 12]. Истина в этом фрагменте не просто не нуждается в тиражировании, она сама по себе оказывается нужной далеко не каждому. И критерием открытости истине оказывается именно подготовка разума, способность оперировать логическими категориями.

В итоге постулируется тезис, характерный для неортодоксальных направлений в средневековом иудаизме и тесно связанный с доктриной «тикун», то есть собирания после рассеяния. Известный исследователь еврейской мистики Г. Шолем понимал этот тезис как подмену Бога откровения Богом разума [20, с. 397]. В «Московском органе»

(в части, которую М. Таубе считает оригинальной) этот тезис звучит так: «А мудрость сию исполни Аристотел, глава всем философом первым и последним, подлуг смыслу мудрецов израилевых, аже по пленении не нашли своих книг, а спустилися на его разум, иже ровен во пророческих фундаментах, зане же невозможно есть, абы пророк неполн был в седми мудростех» [18, л. 14 об.]. В рассеянии евреи утратили способность к откровенному познанию истины и вынуждены были прибегнуть к пути, проложенному античной философией. Часто в этом месте акцент делается на придании откровенного характера философии Аристотеля, но мы считаем верным подход Г. Шолема — откровение здесь подменялось разумом, логика оказывалась способной на принудительное раскрытие трансценденции, пророк становился философом. В этом отношении автор-составитель «Московского органона» близок к возникшей в XVII веке саббатианской каббале, но это — тема отдельной статьи.

Здесь можно сказать лишь, что с саббатианством «Московский органон» роднит еще одна идея — общности вер, обосновывающая и возможность их смены. Этой теме также посвящен фрагмент оригинального текста, замещающий финал исходного трактата Маймонида: «Мудрость божественная, яже есть глава всем седми и ядро их статочное (цель — А.И.), зане же его живот душа человеческая, а то познает каждая веры человек, иже, который глупый, у бога не может быти. А то подобно, как бы некто рек, иже князю служу, а кто той, ин яз не ведаю. Или хожу в церковь, а где церковь не ведаю. А сия 7 мудростей не подлуг котораго закона, нижели подлуг человечества, а можетя каждая веры человек кохати в них. Как же видим, иже во всех верах суть про то, иже законник подобен скарбнику, а мудрец тому, что добывает» [18, л. 15–15 об.]. Интересно, что законник здесь не называется фарисеем, и это тоже имеет свое объяснение. Последний фрагмент текста Маймонида изменен автором «Московского органона» в том же ключе: «Приводы незнания правды четыре: 1) глубины ея кратким разумом; 2) непоряднею разума; 3) ищучи перемогания и господства; 4) любя то, в чем привык» [18, л. 15 об.]. Четвертая причина заблуждения, очевидно, относится к религии, в которой человек воспитывался от рождения, и представляет собой известный ход в антирелигиозной полемике.

Можно ли объяснить все отмеченные нами особенности мировоззрения автора-составителя «Московского органона» целостным

образом? Да, и начать нужно с правильной трактовки имени «Авиасаф». Вслед за П.К. Коковцевым мы считаем имя «Авиасаф» псевдо-эпиграфом, но не случайным. Аль-Фараби действительно приписан текст Аль-Газали. Однако причина ошибки в том, что Аль-Фараби был основоположником концепции конечности индивидуальной души. Эта точка зрения получила популярность благодаря Аверроэсу, а М. Таубе считает (и у нас нет оснований спорить с ним), что «Долгая логика» «Московского органа» — это комментарий Аверроэса к собранию логических трудов Аристотеля. То есть знаменитая фраза митрополита Зосимы из Просветителя: «ни Царствия Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мертвых нет, если кто умер, значит — совсем умер, до той поры только и был жив» [21, с. 30–31], — это аверроизм, а не саддукейство (ересь иудаизма, отрицавшее воскресение из мертвых и отдельное бытие души от тела). Присоединяя к тексту Аль-Газали, приписываемому Аль-Фараби, текст Маймонида, русские составители «Московского органа» ослабляли аверроистскую тенденцию «Киевской логики», потому что именно Маймонид в специальной работе сформулировал тезис о посмертном существовании души и о том, что при смерти человек разделяется на тело и душу. Именно поэтому в тексте Маймонида обосновывается независимость чувственного и словесного начал в человеке, принципиальное различие между душой и материей, землей и небом, и даже слово «фарисей» не используется как ругательное (именно фарисеи в споре с саддукеями отстаивали доктрину воскресения). Таким образом, Иосиф Волоцкий был не прав, приписывая московским еретикам мнение о том, что нет жизни после смерти. В «Долгой логике» оно могло быть, но в «Московском органе» отводилось предисловием из Маймонида, дополненным оригинальными вставками. Мы полагаем, что именно к тексту Маймонида нужно привязывать «Лаодикийское послание», в котором главная идея — это идея пророка, а не самовластия души. Наиболее важно в этом контексте упоминание о «фарисействе» пророка как явное отрицание обвинений в неверии в воскресение.

Согласно Шломо Пинесу, тезис о смертности индивидуальной души нужен был Аль-Фараби для обоснования концепции «политического счастья», то есть социоцентрического эвдемонизма [22]. Эта концепция, вероятнее всего, как раз и нравилась жидовствующим, но они не хотели брать вместе с ней ее неортодоксальное обоснование. И поэтому свели в один текст мировоззренчески противоположные

трактаты Аль-Газали и Маймонида, приписав первый Аль-Фараби. И если текст Аль-Газали содержит в себе тенденцию к отрицанию бытия индивидуальной души и вообще материалистические идеи, то текст Маймонида — антиматериалистичен. В «Киевской логике» текста Маймонида нет, а это может означать, что легендарный Схария имел совсем другое мировоззрение, нежели жидовствующие. Он познакомил их с «Авиасафом», Аверроэсом и Маймонидом, но синтез их логических концепций был осуществлен в Москве.

Поскольку Т. Зеебом [13, с. 226–227] аргументировал знакомство русских еретиков с «Киевской логикой» текстуальными совпадениями ее с «Написанием о грамоте», можно предположить, что первоначальный перевод из Аль-Газали показался заинтересованной в нем стороне не отвечающим ее мировоззрению и нуждам. «Московский органон» создавали не представители демократического движения, а члены закрытой группы, для которой в те времена не представлялась пугающей перспектива смены религии. Ее члены смело сводили пророческий дар к методологии рационального познания и полностью отказывали необразованной массе в праве на какой-либо другой путь приближения к истине. При этом они нуждались в аргументах для опровержения стихийно-материалистического мировоззрения, то есть, очевидно, подвергались какой-то критике «слева». Все эти черты живо напоминают нам положение московской группы жидовствующих, состоявшей из придворных чиновников, священников и членов семьи великого князя. «Московский органон», скорее всего, возник именно в процессе перерождения движения из антифеодального в эзотерическое в Москве. При этом нет никаких оснований считать, что новгородские еретики, принадлежавшие к более широким слоям общества, подняли на знамя «Киевскую логику» — вот она-то в силу своей сложности и оказалась невостребованной. Поэтому собственно логикой жидовствующих следовало бы считать только «Московский органон», а «Киевскую логику» — одним из ее источников.

Список литературы

1. Соболевский А.И. «Логика» жидовствующих и «Тайная тайных» // Памятники древней письменности и искусства. СXXXIII. Отчет о заседании 5 марта 1899 года. СПб., 1899. С. 5–13.
2. Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. 464 с.

3. Неверов С.Л. Логика иудействующих // Университетские известия. Год 49. №8. август. Киев, 1909. С. 1–62.
4. Коковцев П.К. К вопросу о «Логике Авиасафа». СПб., 1912. 22 с.
5. Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.-Л., 1960. 532 с.
6. Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. 411 с.
7. Григоренко А.Ю. Свободомыслие на Руси конца XV — начала XVI веков. Автореф. дис. ... канд. философ. наук / ЛГУ. Л., 1987. 15 с.
8. Алексеев А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. 560 с.
9. Зубов В.П. Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV века // Историко-математические исследования. Вып. 3. М.-Л., 1950. С. 407–430.
10. Симонов Р.А., Стяжкин Н.И. Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Философские науки. Научные доклады высшей школы. 1977. № 5. С. 132–142.
11. Попов П.С., Симонов Р.А. Логические знания на Руси в конце XV в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 98–112.
12. Васюков В.Л. Логика Авиасафа и новгородско-московская ересь // Новгородика-2012. У истоков российской государственности: материалы IV междунар. науч. конф. 24–26 сентября 2012 г. Ч. 2. Великий Новгород, 2013. С. 3–12.
13. Дмитриев М.В. От антииудаизма к иудаизантизму в православной культуре Востока Европы в конце XV–XVI веке // Polystoria: цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе. М., 2016. С. 207–264.
14. Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени / Под. Ред. А. Кулика. Том 1. М., 2017. С. 367–393.
15. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Т. 1. М., 1998. 592 с.
16. Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. М., 2006. 447 с.
17. Мильков В.В. Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV — середины XVI веков: еврейские и арабские влияния // Историко-философский ежегодник 2016. М., 2016. С. 269–295.
18. НИОР РГБ. Ф. 726. Собрание И.К. Андропова. Рукопись 2 // <http://old.stsl.ru/manuscripts/fond-726/2>
19. НИОР РГБ. Ф. 37. Собрание Т.Ф. Большакова. Рукопись 46 // <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-37/46>
20. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. 510 с.
21. Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. 382 с.

22. Пинес Ш. Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, Ибн Бадже и Маймонида // Пинес Ш. Иудаизм, христианство и ислам. Парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования. М., 2012. С. 190–229.

Ряполов Сергей Владимирович

Воронежский государственный университет

E-mail: sergey.riapolov@gmail.com

ИСТИНА, КРАСОТА, ДОБРО В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

В статье рассматривается философская система архимандрита Феофана (Авсенева), в контексте которого категории истины, красоты и добра выступают как одни из центральных для понимания его учения о человеке и о мире.

Ключевые слова: онтология, метафизика, этика, история русской философии, русский платонизм, человек, архимандрит Феофан (Авсенева).

В XIX в. в Духовных академиях Русской православной церкви сформировалась оригинальная традиция философской антропологии, представленная в работах профессора Санкт-Петербургской духовной академии В.Н. Карпова (1798–1867 гг.), профессора Киевской духовной академии О.М. Новицкого (1806–1884 гг.), профессора Киевской духовной академии П.Д. Юркевича (1826–1874 гг.), профессора Казанской духовной академии В.И. Несмелова (1863–1937 гг.) и др. Философская традиция в Духовных академиях Русской православной церкви была по-настоящему самобытным и ярким явлением, что позволяет историку философии В.Ф. Пустарнакову выделять ее как отдельное направление в русской философии наряду с «вольной» и университетской философией [1]. Оригинальная философская духовно-академическая школа уже в первой половине XIX в. сложилась в Киеве. Протоиерей Георгий (Флоровский) в работе «Пути русского богословия» пишет: «В Киевской академии сложилась своя традиция, восходящая скорее к Иннокентию, чем к Скворцову. В ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810–1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании по внутренней склонности и влечению. В Академии

он преподавал психологию, преимущественно по Шуберту, и вообще был очень близок к мистическому шеллингианству и к Баадеру, совмещая этот романтико-теософский мистицизм с отеческой аскетикой (особенно любил Макария и Исаака Сирина), также и с Плотинем и с Платоном» [2].

Петр Семенович Авсенеv родился в Воронежской губернии в семье священника, первоначальное образование получил в Воронежском духовном училище и в Воронежской духовной семинарии, позже поступил в Киевскую духовную академию [3, с. 383], которую окончил в 1833 году со степенью магистра богословия. Магистерская диссертация П.С. Авсенева была посвящена теме «Рассуждения о цели смерти Иисуса Христа» [4, с. 43]. В «Русском биографическом словаре» отмечают, что в Киевской духовной академии «он скоро обратил на себя внимание всех беспримерным добродушием и простосердечием и чрезвычайною охотою к чтению книг, преимущественно философского содержания. Он был добр, общителен, скромн, услужлив, послушен и благочестив. По необыкновенной жажде к учению и по молодости Авсенеv был редким явлением в академии» [3, с. 383]. П.С. Авсенеv был оставлен по выбору ректора при академии и назначен сперва бакалавром по классу немецкого языка, а позже бакалавром философских наук. С 1838 года П.С. Авсенеv также состоял в Киевском университете св. Владимира адъюнктом по кафедре философии. В 1839 году был назначен экстраординарным, а в 1845 году ординарным профессором Киевской духовной академии. В 1842 году П.С. Авсенеv также избран секретарем I отд. философского факультета. Однако уже в 1844 году ему пришлось оставить службу в университете. 11 октября (по ст.ст.) того же 1844 года П.С. Авсенеv пострижен в монахи митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатовым) и наречен Феофаном, а уже 16 июля (по ст.ст.) 1846 года был возведен в сан архимандрита. А.И. Капустин так писал об этом: «...его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание и сердце <...> Молва о нем росла с каждым годом. Для посетителей Киева видеть *смирненного философа* считалось почти так же важным, как и видеть знаменитого проповедника киевского (ректора академии, а потом еп. Иннокентия). Между тем вид его не представлял того, что заставлял ожидать увидеть ум его. Средний рост, несколько сгорбленный стан, темное с отсветом лицо, впалые

и тусклые под очками глаза, голос тихий, несколько сипящий, походка медленная и несколько как бы торжественная, весь мысль, весь углубление — вот что был “добрейший” Петр Семенович... Будучи самым строгим и послушным сыном церкви, он, если только находил возможным, всегда ходил к ранней обедне и, возвратясь домой, обыкновенно размышлял о дневном евангелии и апостоле, что часто оставалось для него задачей на целый день. Не думая обыкновенно ни о настоящем, ни о будущем, он различными неизбежными столкновениями с жизнью приведен был наконец к необходимости подумать о монашестве... Решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский. Постриженный с именем Феофана (11 октября 1844 г.), он понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее, и как изображено в поразительном священнодействии пострижения» [5, с. 7–8]. Тем не менее, о. Феофан не оставил службы в академии и с 31 декабря (по ст. ст.) 1846 г. был назначен инспектором академии.

Протоиерей Георгий (Флоровский) отмечает, что в студенческие годы слушателем о. Феофана (Авсенева) был святитель Феофан Затворник (Говоров). Он пишет: «В одном из своих писем, и с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о “лестнице невестственных сил” в природе» [2]. Из учеников о. Феофана (Авсенева) стоит так же отметить философа, публициста, профессора Киевского университета св. Владимира С. С. Гогоцкого. Некоторое влияние о. Феофана (Авсенева), вероятно, испытывали участники Кирилло-Мефодиевского кружка, одним из организаторов которого был другой уроженец Воронежской губернии Н. И. Костомаров.

В марте 1850 года о. Феофан (Авсенева) оставил академическую службу. Остаток жизни философ провел в Риме, где был определен настоятелем посольской церкви. О. Феофан (Авсенева) скончался 31 марта (по ст. ст.) 1852 года. При жизни он печатался очень мало: известны его статьи в журналах «Москвитянин», издававшемся М. П. Погодиным, и «Воскресное чтение», который начал издаваться благодаря поддержке митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Болховитинова), так же уроженца Воронежской губернии. Все основные труды о. Феофана (Авсенева) были опубликованы уже после его смерти.

Важнейшим вопросом философии о. Феофана (Авсенева), безусловно, может быть назван вопрос о человеке, из постановки которого выстраивается вся его философская система. В.В. Варава в работе «Этика неприятия смерти» отмечает, что «к построениям какого бы русского философа, создавшего нечто значимое, мы не обратились, везде обнаруживается *бытийная укорененность сознания*. В то же время нельзя не обнаружить, что русская мысль *антропологична*. Таким образом, естественно говорить об *онтологической антропологии* или *антропологической онтологии* русской философии, что и составляет ее действительное своеобразие» [6, с. 11]. Действительно, вопрос о человеке в русской философской традиции является, пожалуй, основополагающим, поскольку сам человек предстает как причина удивления. Так, например, Н.А. Бердяев в работе «Русская идея» пишет о философии В.И. Несмелова: «Несмелов хочет построить христианскую антропологию, но эта антропология превращается в понимание христианства в целом, вследствие особого значения, которое он придает человеку. Загадка о человеке — вот проблема, которая с большой остротой им ставится. Человек для него и есть единственная загадка мировой жизни. Эта загадочность человека определяется тем, что он, с одной стороны, есть природное существо, с другой же стороны, он не вмещается в природный мир и выходит за его пределы» [7, с. 230]. Эту сложность и многосоставность человека отметил и о. Феофан (Авсенева), писавший, что «человек совмещает в себе многообразные природы» [8, с. 38].

По Авсенева, существо человеческого духа, возвышающего его над животными, составляет непосредственное стремление к Богу. Философ отмечает, что поскольку сам «Бог необъятен, неосязаем и недостижим в существе своем» [8, с. 36], то некоторым откровением о Боге является мир, а именно Истина как познание существа Бога из мира, Красота как отражение совершенств Бога в мире, Добро как осуществление целей Бога в мире. Однако, как указывает о. Феофан (Авсенева), поскольку сам дух не является самосушей истиной, самосушей красотой и самосушим добром, то для познания Бога как Истины, любви Бога как Красоты, достижения Бога как Добра, необходимо некоторое снисхождение Бога к духу в ответ на его восходящее влечение.

Тут нужно отметить, что идея единства Истины, Красоты и Добра, основания которой обнаруживаются в платонической философской традиции, нашла отражение в метафизике всеединства В.С. Соловьева

ва, философии о. Павла Флоренского и других представителей русского религиозно-философского ренессанса. Вероятно, в философии платонизма нужно искать источник восприятия этой идеи и о. Феофаном (Авсеневым), который, безусловно, испытал значительное влияние платонической философской традиции. Так, Е.И. Мирошниченко в работе «Очерки по истории раннего платонизма в России» пишет о философии о. Феофана (Авсенева): «Имплицитно платонизм содержится во многих его высказываниях (мы обнаружили, по крайней мере, 17 неявных отсылок к Платону)» [9, с. 91].

Особенное внимание о. Феофан (Авсенев) уделял тому, что Г.Г. Шпет обозначил как «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики» [10, с. 195]. Потому становится ясен его интерес к шеллингианству. Г.Г. Шпет пишет: «Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенев нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя» [10, с. 195–196]. Вообще, нужно отметить, что в первой половине XIX века в России сформировалось оригинальное направление русского шеллингианства. Н.А. Бердяев пишет, что «первыми философами у нас были шеллингианцы, увлеченные натурфилософией и эстетикой <...> Русские ездили слушать Шеллинга. Шеллинг очень любил русских и верил в русский мессианизм» [7, с. 44]. Шеллингианцами были А.И. Галич, Д.М. Велланский, участники Общества Любомудрия, П.Я. Чаадаев, М.Ю. Лермонтов. К числу шеллингианцев принято относить и выпускников Воронежской духовной семинарии М.Г. Павлова и И.Я. Зацепина, с которыми связана генеалогия двух ветвей воронежской философской школы. Если М.Г. Павлов оказал значительное влияние на Н.В. Станкевича, то профессор философии, протоиерей Иоанн (Зацепин) в юности был участником литературного кружка о. Евгения (Болховитинова), а позже, уже будучи профессором философии Воронежской духовной семинарии, оказал влияние на В.Н. Карпова и, возможно, на о. Феофана (Авсенева), поскольку помимо преподавания философии в Воронежской духовной семинарии, с 1817 года он был назначен смотрителем Воронежских духовных училищ, и в целом влияние И.Я. Зацепина на интеллектуальную жизнь Воронежа того периода было достаточно существенным. В Биографической

заметке к изданию работы о. Феофана (Авсенева) «Из записок по психологии» автор отмечает, что «первое предрасположение его к ней [философии шеллингианства] отозвалось бессознательно, по всей вероятности, еще в бытность его в Воронежской семинарии, где в то время еще довольно живо и сильно было впечатление, произведенное там известным шеллингистом *Зацепиным*; а в Академии, где он в студенчестве с особенною любовью изучал сочинения Шеллинга, перешло в *сознательное расположение*» [8, с. VIII]. Впрочем, как указывает М.А. Прасолов, хотя И.Я. Зацепина и принято относить к последователям Шеллинга, все же «никаких текстов, подтверждающих эту оценку, нам неизвестно» [11, с. 10].

Отдельно стоит упомянуть гносеологические воззрения о. Феофана (Авсенева). С его точки зрения, существует три источника получения знания о душе: наблюдение, умозрение или созерцание и Откровение. Наблюдение он делит на внутреннее, в котором выражается способность души к самопознанию, и внешнее, являющееся вторичным по отношению к внутреннему наблюдению, поскольку внешние процессы отражают внутреннее состояние человека. Под умозрением о. Феофан (Авсенева) понимает созерцание чистой мыслью первообраза всех человеческих душ. Откровенное познание души из Св. Писания представляет собой, полученное через Откровение, знание от Бога, создавшего душу и совершенно ее знающего. Представляется, что сообразно трем источникам познания, о. Феофан (Авсенева) выделяет и три пути философии. Так, он пишет: «В философском отношении мы, русские, еще не отличились ничем самостоятельно-оригинальным. Но можно заметить, что отвлеченные диалектические умозрения, подобные немецким, едва ли примутся на почве нашего духа. Мы с трудом понимаем этого рода философствование. Но, с другой стороны, у нас едва ли разовьется и чисто эмпирическая философия, подобная английской. Можно гадать, что философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный, ибо религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его» [8, с. 139–140].

Вообще, вопросам этнопсихологии у о. Феофана (Авсенева) уделяется, пожалуй, особенное внимание. В главе «Племена» работы «Из записок по психологии» он дает «Частнейшую характеристику замечательнейших в истории человеческого рода народов» [8, с. 129–140], где пишет о русских: «Россия в отношении к Западу представляет противоположность. Там большею частию мелкие государства, отделенные

одно от другого самую природою <...> В России, напротив, видим слияние племен, которому благоприятствует ее ровное местоположение; у нас развивается та мысль, что различные племена должны сплавиться в один народ» [8, с. 138]. Как писал Н.А. Бердяев, «есть соответствие между необъятностью, безгранностью, устремленностью в бесконечность русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине» [7, с. 10]. Эту широту и безграничность русской равнины ярко описал современник о. Феофана (Авсенева) Н.В. Гоголь в повести «Сорочинская ярмарка».

Действительно, эта неторопливость, неспешность будто бы отражается в русской культуре во всем: в самом языке, в песне, в бескрайности черноземной пашни, уходящей за горизонт... О. Феофан (Авсенев) пишет: «Это ровное, спокойное настроение духа отражается, между прочим, и в тоне его [русской] народной песни, сменяясь, впрочем, на время шумным и стремительно-быстрым песенным разгулом» [8, с. 139]. Уже в XX в. эту мысль высказывал И.А. Ильин, писавший, что «русскому человеку свобода присуща как бы от природы <...> Эта внутренняя свобода чувствуется у нас во всем: в медлительной плавности и певучести русской речи, в русской походке и жестикуляции, в русской одежде и пляске, в русской пище и русском быту. Русский мир жил и рос в пространственных просторах и сам тяготел к просторной нестесненности» [12, с. 113].

Философские идеи «глубокого мыслителя — философа и богослова» [13, с. 7] о. Феофана (Авсенева), как представляется, предвосхитили некоторые философские направления, развивавшиеся во второй половине XIX — первой половине XX вв. Так, например, В.В. Зеньковский писал: «Авсенев защищал положение, что душа человека “может сообщаться с внешним миром непосредственно”, то есть и помимо органов чувств. Это уже <...> предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века» [14, с. 302]. У о. Феофана (Авсенева) можно обнаружить предвосхищение идей, которые в дальнейшем будут разрабатываться в работах Н.Я. Данилевского, В.С. Соловьева, о. Павла (Флоренского), Н.А. Бердяева, И.А. Ильина. Задолго до возникновения психоанализа о. Феофан (Авсенев) пишет о толковании сновидений как о способе познания души человека. Особого упоминания заслуживает философия смерти о. Феофана (Авсенева), в рамках

которой, по мысли А.Ф. Замалеева, он сформулировал положения, которые впоследствии закрепились в теории ортобиоза И.И. Мечникова [15, с. 13].

Г.Г. Шпет писал, что «сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко: “Его имя, — сообщает автор некролога, посвященного Авсеневу, — долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа”» [10, с. 195]. В опубликованных на страницах журнала «Вопросы философии» материалах «круглого стола» «Русская философия в современном мире: контексты актуальности» А.В. Малинов отмечает: «Надо признать, что русская философия очень неравномерно исследована. Есть персонажи, может быть, даже переоцененные, есть эпохи, о которых написано много, но есть и большие лакуны, причем, довольно существенные» [16]. Безусловно, одним из таких забытых мыслителей, незаслуженно обойденных вниманием современных историков русской философии, является о. Феофан (Авсенев). Как представляется, актуализация философского наследия о. Феофана (Авсенева) будет способствовать не только формированию «большого контекста» русской философии, но и выстраиванию диалога между философией и богословием, интеллигенцией и Церковью, образованию современного религиозно-философского дискурса.

Список литературы

1. Пустарнаков В.Ф. Философия Шеллинга на весах религии, науки и политики URL: http://iphras.ru/uplfile/gusph/contents/proetcontra_2001.pdf (дата обращения: 06.01.2018).
2. Георгий (Флоровский) протоиерей Пути русского богословия URL: <http://www.vchi.net/flovovsky/puti/index.html> (дата обращения: 06.01.2018).
3. Русский биографический словарь: Яблоновский — Фомин. Издаваемый Императорским Русским Историческим Обществом. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1913. 493 с.
4. Выпускники Воронежской духовной семинарии: материалы к биографическому справочнику (1745–2015), под общей редакцией игумена Иннокентия (Никифорова). Воронеж: Издательский отдел ВПДС, 2015. 384 с.
5. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884), составлен и издан под редакцией ордин. проф. В.С. Иконникова. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. XXXVI, 816, II с.

6. Варава В.В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005. 240 с.
7. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016. 512 с.
8. Феофан (Авсенеv) архимандрит Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского Губернского Управления, 1869. XVI, 246 с.
9. Мирошниченко Е.И. Очерки по истории раннего платонизма в России. СПб.: Алетейя, 2013. 172 с.
10. Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. 602 с.
11. Прасолов М.А. Между догматом и анекдотом: философия В.Н. Карпова и русский метафизический персонализм // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии. Воронеж: Издательский отдел Воронежской православной духовной семинарии, 2012. Вып. 6. С. 9–22.
12. Ильин И.А. О русской идее // О русском национализме. Сборник статей. М.: Российский Фонд Культуры, 2007. С. 109–122.
13. Пятидесятилетие Императорского университета св. Владимира (1834–1884): Речь, произнесенная на юбилейном акте университета ордин. проф. М.Ф. Владимирским-Будановым. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. 59 с.
14. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. 878 с.
15. Замалеев А.Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеv) / Авсенеv П.С. // Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 3–14.
16. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «Круглого стола» URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1616&Itemid=52 (дата обращения: 06.01.2018).

Трофимова Наталья Юрьевна

Санкт-Петербургский государственный университет,
tasch_a@mail.ru

ИНТУИЦИЯ И КРАСОТА КАК КРИТЕРИИ ИСТИНЫ В НАУЧНОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Понятие творчества определяется как получение нового знания, которое, в свою очередь, связано с поиском истины. В структуре творческого процесса используются разнообразные критерии истины, относящиеся к категориям эмпирического и чувственного: логика, практика, красота, интуиция и пр. В настоящей статье рассмотрена

роль интуиции и красоты в качестве критериев истины научного творчества.

Ключевые слова: научное творчество, истина, интуиция, красота, свобода творчества, гармония.

Творчество развивается на основе познавательной деятельности человека, и оно связано с возникновением нового, будучи многообразно и обладая различными формами. Существует техническое творчество, научное, художественное, социальное, мифотворчество и т. п. Научное творчество есть «совокупность высших познавательных процессов, расширяющих границы научного знания» [1, с. 98]. Вновь полученные результаты в научном творчестве обогащают уже имеющиеся знания. Это может быть открытие ранее неизвестного факта, построение новой теории, возникновение определенного стиля мышления. Природа творчества не ограничивается внутренним миром исследователя; творчество, как правило, обладает практическим выходом. Взаимосвязь разных видов творчества (технического, художественного, научного) приводит к формированию разных аспектов деятельности, например: дизайн, реклама, архитектура.

В ходе практической деятельности с опорой на знания человечество двигает вперед прогресс. Практика является ведущим критерием истины в научном творчестве, однако, следует заметить, что немало важную роль в качестве критериев истины играют понятия интуиции и красоты.

Весь процесс творчества состоит во взаимодействии логических, интуитивных, случайных моментов. Интуиция свойственна всем людям в разной степени, но находить решения в нестандартной ситуации способен лишь подготовленный к той или иной задаче разум. Познавательная природа интуиции сопряжена с взаимодействием чувственного образа и понимания, и реализуется в их синтезе. Профессионально подготовленный человек на основе глубокого знания проблемы интуитивно почувствует путь решения при наблюдении обычного на первый взгляд действия. Так, например, наблюдение за водяным жуком, настойчиво передвигающимся в центр солнечного зайчика, «подсказало» датскому физиотерапевту Н. Финзену идею лечения кожных покровов ультрафиолетовыми лучами. [2, с. 91–94].

Наряду с логическими мыслительными процессами, в ходе творческого мышления существует внелогическая деятельность разума —

интуиция. Понятие интуитивного подобно «черному ящику» — понятию, широко распространенному в технике, — когда известны входящие сигналы и ответные исходящие сигналы, а все, что находится внутри объекта, остается непостижимым. Задача усложняется тем, что исследователь, как правило, не в силах учесть все возможные составляющие сигналы на входе и выходе «черного ящика». Человек, увлеченный идеей, уделяет все свое внимание решению творческой задачи, а не процессу мышления над ней. В противном случае исследователь должен был бы одновременно удерживать в голове внимание на решаемой задаче и на том, как именно происходит в этот момент процесс его мышления. Иными словами, он должен подключить контроль над действиями мыслительного процесса. Реализовать подобную работу мышления крайне трудно, вследствие чего человек в процессе творчества не запоминает сам ход возникновения новой идеи. Кроме того, следует учитывать тот факт, что новая идея не всегда является логическим следствием известных прежде знаний. Скорее нечто новое возникает в ходе нелогичной деятельности разума, то есть интуитивно, когда мыслительная деятельность не регистрируется сознанием. Таким образом, интуиция представляет собой неосознаваемый род деятельности.

Теория относительности А. Эйнштейна, квантовая теория Н. Бора, прежде всего, являются представлением некоего мыслительного образа. Интуитивное постижение истины в отсутствии логического объяснения не способно выразить действительность в символической форме. Однако подготовленный к открытиям разум исследователя сумеет использовать внезапное озарение и, проанализировав его, сможет придать идее знаковую форму.

Включение понятия интуиции в процесс логических рассуждений в ходе поиска новой идеи, разрыв с существующей системой знаний характеризует творческие аспекты поиска истины. А. Эйнштейн отмечал, что наука представляет собой создание «человеческого разума с его свободно изобретенными идеями и фантазиями» [3, с. 239]. По мнению Г. Кастлера, получение информации связано с творческим процессом в ходе «акта свободной воли» [4, с. 32]. Приводя высказывания видных ученых, следует заметить, что творческая свобода связана с уровнем развития общества, которое в силу исторических обстоятельств ставит задачи научному поиску, направляя творческую свободу исследователя на конкретный объект познания.

Действуя в отрыве от накопленного эмпирического материала, исследователь освобождает свое сознание для широкого поля творческого воображения. В результате возникших в таких случаях интуитивных процессов мышления появились, в частности, гелиоцентрическая система мира Н. Коперника, гипотеза о квантовом характере испускания и поглощения энергии М. Планка. В подобных ситуациях исследователь смотрит «на мир как бы в первый раз» [5, с. 88].

Как отмечалось выше, интуиция, в качестве психологического механизма научного творчества, представляет собой скрытую в подсознании программу, которая в силу сложности не может быть осознана. Д. Юм отмечал: «Творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, предоставляемый нам чувством и опытом» [6, с. 19].

В научном творчестве «присутствует не только наука со всем своим сложным инструментарием, но и искусство и философия» [7, с. 187]. Поиск истины в творческом процессе, опирающийся на красоту гипотез, изящество теорий, очень часто становится весьма плодотворным. Это можно объяснить единством самого мира: «интуитивное восприятие Мира как Космоса — т. е. упорядоченной и прекрасной системы — является общим для науки и искусства» [8, с. 84]. В процессе научного творчества все большую роль играют эстетические критерии. По мнению Ю.В. Линника: «Эстетизация научной картины мира отвечает не только потребностям человека, но и духу истины» [8, с. 85].

Впервые понятия гармонии в мире, его целостности возникли в Древней Греции. Греческая античная культура в отличие от стран Востока (Египта, Индии) развивалась в условиях духовной свободы. Отсутствие в античной культуре жесткой религиозной догматики, характеризующейся подчинением множеству запретов и предписаний, дало возможность развитию свободы мысли, что в свою очередь привело к появлению таких форм сознания, как философия, математика, искусство, литература. В большинстве своем древние греки принимали земную жизнь как наивысшую ценность, подаренную богами. Поэтому культура Древней Греции была связана с миром живых людей, а не божественных идолов. В античной культуре существовали понятия авторского права, критичности, аргументированности, без апелляции к религиозным традициям. Таким образом, мировоззрение древних

греков в сравнении с мировоззрением жителей других стран данного исторического периода было уникальным. Пифагор видел отображение космических структур в закономерностях звуковой гармонии. Античному сознанию было свойственно анализировать космос в скульптурных и архитектурных терминах.

В современной науке также распространены понятия красоты, гармонии, симметрии, ритма. Математическое доказательство теоремы будет точнее и выразительнее, если оно по своей структуре выстроено более просто и изящно. «Гуманитаризованная наука обязательно включает в себя художественный элемент. Необходим синтез: только тогда знание станет целостным» [8, с. 95]. Эстетизация науки содержит тенденцию к поиску новых точек соприкосновения между наукой и искусством. Встречное движение, понимаемое как «сциентизация искусства» [9, с. 103], находит отражение в современном искусстве. Технические элементы и детали механизмов, внедряясь в пластику создаваемой скульптуры, становятся неотъемлемой частью современного произведения искусства.

Использование критерия красоты в точных науках привело к появлению таких математических понятий как гармонический ряд, совершенное число, симметричная функция, замечательный предел. Стремление науки находить новые грани красоты и гармонии в математических объектах может быть связана со стремлением «усилить образность математического мышления» [10, с. 112].

Критерий красоты находит отражение в математических конструкциях, соответствуя в то же время критерию истинности. Например, можно увидеть красоту симметричной фигуры, пространственной упорядоченности чисел. По словам Д. Гильберта: «Теория числовых полей представляет собой здание редкой красоты и гармонии» [11, с. 150]. Математик А.Я. Хинчин в своей работе «Три жемчужины теории чисел» предлагает увидеть красоту математического построения в решении сложных задач «элементарными арифметическими методами» [12, с. 4].

Свобода творчества часто оказывается зависимой от уровня развития общественной практики, что позволяет определить направление научного поиска. Сложившаяся картина мира, стиль мышления определенного исторического периода, влияют на процесс научного творчества. Здесь также следует учитывать способность к интуитивному поиску истины и философское мировоззрение исследователя. Наука

развивается в атмосфере, образуемой философией исследователя и дающей ему широкий диапазон применения творческого воображения.

В своем историческом развитии, когда мысль становится на научную основу, а знания институализируются, наука все плотнее коррелирует с искусством. Понятия интуиции и красоты как критерии истины в творческом процессе неслучайным образом проявляются в совпадении взглядов представителей разных технических и гуманитарных дисциплин в рамках единого исторического периода. Можно заметить, что в конкретные исторические моменты наблюдается одновременное отображение фундаментальных идей в науке и искусстве. Например, объединение пространства и времени в научной работе о гравитационном замедлении времени А. Эйнштейна и художественном произведении С. Дали «Постоянство памяти» (1931 г.). Своеобразная, будто закольцованная манера письма В. Ван Гога («Звездная ночь», 1889 г.) представляет собой распределение яркости, соответствующее математическому описанию турбулентного потока О. Рейнольдса, созданного несколькими годами ранее при изучении течения воды в трубах. Время изобретения подводной лодки совпадает с ее литературным воплощением на страницах романа Ж. Верна «Двадцать тысяч лье под водой», а развитие теории психоанализа З. Фрейда отображается в сюрреалистических картинах С. Дали (например, «Незримый человек», 1929 г.). Можно также вспомнить принцип неопределенности в квантовой механике, открытый В. Гейзенбергом в 1927 г. и отображение подвижности в художественных произведениях К. Моне, состоящее в идее коротких мазков, складывающихся в общий эмоциональный рисунок («Водяные лилии», 1915 г.). Несколько расходятся во времени создание картины Ж.-Э. Лиотара «Шоколадница», в которой мастер применил принцип разложения цвета на пятьдесят лет ранее принципа суперпозиции (наложения) когерентных световых волн в физике, предложенный Т. Юнгом в 1801 г.

Можно отметить роль философской картины мира, замечательным образом совпадающей во всех перечисленных случаях. В философии техники распространены подобные двойственные соответствия: электрический сигнал — нервная система, транспорт — кровеносная система, компьютер — мозг. Существование подобного единства исходных представлений соответствует единому гармоническому целому, элементом которого выступает истина.

Список литературы

1. Философия и естествознание: [Сборник статей]: К семидесятилетию акад. Б.М. Кедрова / Ред. коллегия: акад. М.А. Марков и др. М.: Наука, 1974. 279 с.
2. Федоровский Г. Шеренга великих медиков. Варшава: Наша Ксенгарня, 1972. 159 с.
3. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики: Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов / Пер. с англ. и послесл. С.Г. Суворова. М.: Наука, 1965. 327 с.
4. Кастлер Г. Возникновение биологической организации / Пер. с англ. Н.А. Райской; Под ред. и с предисл. проф. Л.А. Блюменфельда. М.: Мир, 1967. 90 с.
5. Кузнецов Б.Г. Эйнштейн / Акад. наук СССР. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 414 с.
6. Юм Д. Сочинения: В 2 т.: [Пер. с англ / Под общ. ред., со вступ. статьей, с. 5–64, и примеч. И.С. Нарского]. Т. 2. М.: Мысль, 1965.
7. Волков Г.Н. Сова Минервы. М.: Мол. гвардия, 1973. 255 с.
8. Линник Ю.В. О взаимодействии гуманитарной культуры и естественных наук на понятийном уровне (Космос. Целостность. Стиль.) [Сборник статей] / Акад. наук СССР. Художественное творчество. Л.: Наука, 1982. 287 с.
9. Кузнецов Б.Г. Критерий «эстетики науки» [Сборник статей] / Акад. наук СССР. Художественное творчество. Л.: Наука, 1982. 287 с.
10. Зиннурова Л.И., Зиннуров Ф.Т. Эстетическое в математике в суждениях самих математиков [Сборник статей] / Акад. наук СССР. Художественное творчество. Л.: Наука, 1982. 287 с.
11. Рид К. Гильберт / Перевод с англ. И.В. Домачева, под ред. Р.В. Гамкрелдзе. М.: Наука, 1977. 367 с.
12. Хинчин А.Я. Три жемчужины теории чисел. М.; Л.: Гостехиздат, 1948. 64 с.

Кулис Марис

Институт философии и социологии Латвийского Университета
maris.kulis@gmail.com

РОЛЬ ОПЫТА В ОРИЕНТАЦИИ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ НА НАУЧНУЮ ИСТИНУ

Философию Нового времени характеризуют парадигмальные изменения, наиболее ярко проявившиеся в естественных науках, однако основания этих перемен — философские. Новое время выработывает профессиональную научную методологию, что оказало

существенное влияние на содержание понятия истины. Этим было положено начало кардинального мировоззренческого переворота, связанного, в том числе, и с принципиальным переосмыслением понятия опыта. Математизация и объективизация в исследовании универсума позволили рассматривать опыт в качестве отчужденного и измеряемого, в результате изменяется «дистанция» между ощущениями и истиной.

Ключевые слова: истина, опыт, Новое время, метод.

В рассуждениях об эпохе Нового времени на первый план выдвигаются достижения естественных наук: астрономии, механики, физики, анатомии и др., — которые свидетельствуют об определенном состоянии философской мысли, позднее вызвавшем целую цепь значительных изменений. Это существенно трансформировало европейскую историю идей, а именно: вызвало смену эпистем (М. Фуко) или парадигм (Т. Кун). Таким образом, термин «Новое время» может служить обобщающим обозначением смены научной, философской и, собственно, эпистемологической парадигм. Закономерен вопрос: что произошло и что вызвало изменения в решении фундаментальных вопросов, определяющих мировоззрение человека? Что изменилось в понимании истины? Почему «старые» истины оказались больше не пригодными?

Новое время — не только период укрепления позиций естественных наук и нового метода. В это время формулируется новый способ познания вещей, который позднее существенно повлияет на понимание истины. Поиски метода, который мог бы открыть надежный путь к знаниям, заставили переосмыслить способы получения, критерии и условия этих знаний, а также прямую связь, возникающую между объективностью знаний и истиной.

Одним из немногих философов, которым удалось показать специфику Нового времени во всем драматизме парадигмальных трансформаций, был Мартин Хайдеггер. В своей статье «Время картины мира» он обращает внимание на так называемый расцвет науки или, иными словами, онаучивание мысли. Это стремление к логически дискурсивному мышлению, которое ведет к ясной и очевидной истине. Личное знание заменяется лабораторными знаниями, которые получены с помощью точных методов. Они должны быть множественными и прикладными, но одновременно основаны на универсаль-

ной, доказуемой истине, которая, если получена, становится общечеловеческим достоянием. [1, с. 41–63]

Для Нового времени, характерной чертой которого является прояснение роли опыта в вопросе обоснования знаний, весомой становится не только первичность естественнонаучных установок, но и принципиальная трансформация мировоззрения, оказавшая сильное воздействие на всю последующую европейскую мысль и вызвавшая изменения в широком спектре понятий, позднее очертивших контуры социальной философии. Феноменолог Эдмунд Гуссерль, подвергая анализу современный ему научный кризис, основания этой трансформации видел в обращении к природе как к математическому универсуму: “Ибо таким способом мы обретаем тождественную, безотносительную истину, в которой может убедиться каждый, кто сумеет понять и изучить этот метод” [2, с. 48]. Ситуация Нового времени требовала пересмотра путей прояснения истины или путей познания уже в самых глубинных основаниях. Один из подходов подразумевал осмысление методов доказательства — логики, искусства аргументации, экспериментального метода.

Однако более важным являлся вопрос о понимании опыта. Ирландский епископ и философ Джордж Беркли (*Berkeley*) в духе традиций Нового времени сформулировал знаменательный вопрос, в котором слышен не только голос самого Беркли, но и пафос всей новоевропейской философии: “И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?” [3, с. 172] По сути, это вопрос о том, что есть наш опыт? Разумеется, хотя Беркли любые проявления сущего подчинял воспринимающему разуму, этот разум все же не был свободным. Т. е., опыт ощущений определяет такой разум, который является всего лишь механическим сведением воспринимающего опыта и его воспроизведения в сознании человека. Понятие опыта здесь имеет важное значение по одной простой причине: оно служит обоснованием определения понятия истины. Иными словами, то, что мне дано в опыте, — это то, что я знаю. В свою очередь, то, что я знаю и есть истина. В этом смысле опыт и истина совпадают.

В философской литературе Ф. Бэкона и Р. Декарта традиционно причисляют к тем, кто внес существенный вклад в формирование философской мысли Нового времени. Действительно, их можно считать

первыми, наиболее ярко продемонстрировавшими, что существовавшее до этого истолкование опыта больше не соответствует новым условиям (например, «Новый органон» Бэкона против старого «Органона» Аристотеля). Одновременно, именно они отметили различные возможности трактовки опыта в метафизике Нового времени: опыт может рассматриваться или как деятельность разума, или как регистр ощущений. Однако если сопоставить сочинения Декарта и Бэкона, чувствуется сходство в их ощущении мира, чувство разочарования и неудовлетворенности от существующего строя науки: “Я до того запутался в сомнениях и ошибках, что начал думать, что единственным результатом моего обучения было всё возрастающее убеждение в своём невежестве” [4, с. 11]. Эту ситуацию, конечно, было необходимо преодолеть с помощью нового метода, основанного на *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* — фундаменте абсолютной и неоспоримой истины.

Представитель современной философской герменевтики Жан Гронден в своих комментариях о происхождении герменевтики, указывал, что именно Декарта нужно считать автором идеи о методе. Сама мысль о необходимости метода заложила основы научного проекта современности или, другими словами, Декарт — основоположник всей современной методологии. Все здание современной науки — системы надежных и неоспоримых знаний — должно быть методологически прозрачным и верифицируемым. В свою очередь, знания, в основе которых лежат предрассудки и традиции, уже изначально необходимо ставить под сомнение. Традиция не обладает абсолютной надежностью, потому что просто не способна выдержать все возможные сомнения. [5, р. 2.]

Преодоление сомнений сделало возможным пересмотр фундаментальных концептов метафизики и переоценку основополагающих аксиом познания, в итоге сложились возможности для новых наук. А именно, объективизация и математизация природы была необходима для того, чтобы включить ее в объясняющий аппарат новых естественных наук. Чтобы геометрическим способом выявить из природы новые истины, природу, для начала, надо было сделать математической и внешней по отношению к человеку. Эту задачу взяли на себя просвещенные умы своего времени — математики и физики. Гуссерль писал: “С Галилея начинается, таким образом, подмена донаучно созерцаемой природы — природой идеализированной” [2, с. 76].

Реализация такой задачи была связана с пересмотром философского понятия опыта. Бэкон стремился найти такие способы «руководства опытом», которые помогли бы избежать опасности заблуждения, поскольку “ведь и божественное слово не действовало на массу вещей без распорядка!” [6, с. 45] Можно утверждать, что все философские идеи Нового времени пронизывает требование соблюдения научной строгости.

Путь Декарта, хотя и связан с похожей целью, совсем иной по сравнению с идеями Бэкона, однако у них есть общие черты, и что важнее, общие последствия в контексте мировоззрения Нового времени. Философию Декарта характеризует признание строгости математической ясности и законов логики, а также очевидность этих законов. Он настаивает на вечной истинности и достоверности этих идей. Некоторая растерянность от того, что математическая ясность не используется в других науках, заставила Декарта использовать в качестве примера в своих рассуждениях мысль о том, что в основе математических суждений лежат очевидные посылки.

В качестве традиционного обоснования разделения между рационализмом и эмпиризмом указывается разграничение исходных данных познания, т. е. типов опыта. По Канту, это вопрос о различии чистого и эмпирического познания, в котором независимые от любых чувственных впечатлений знания “называются априорными; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте” [7, В2].

Знаменитое декартовское разделение субстанций на материальную (протяженность) и духовную (мышление) объясняет различия в понимании опыта, в одном случае чувственного, в другом — духовного. Одна трактовка опыта акцентирует то, что опыт — это то, что дается в ощущениях. Ощущения и есть сам опыт, то, что происходит в области опыта. Рефлексия о пережитом переходит в другую область, которая больше не связана с материальным или «эмпирическим». Эмпирическое как ощущаемое — реально, напротив, мыслимое или осмысляемое — сверхреально. Таким образом, эмпирический опыт необходимо понимать как простое восприятие ощущений — ощущения сами по себе.

Джон Локк в своем сочинении 1690 г. «Опыт о человеческом разумении» писал: “Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основыва-

ется все наше знание” [8, с. 154]. В контексте Нового времени это утверждение не кажется неожиданным. Скорее наоборот, это мысль, доведенная до своего логического конца, известного как идея о *tabula rasa*. Тезис Дж. Локка о разуме как чистом листе *inter alia* приводит к известному следствию: разум не может создать или выдумать новые идеи без помощи опыта, поскольку все, что мы получаем, приходит из опыта ощущений. Это значит, что идея соответствует не внутреннему образу разума, а внешней реальности.

Таким образом, и это очень важно, идеи являются отражением или репрезентацией реальности (объектов, вещей). Отпечатки разума — истина, значение, опыт — происходят не от какой-либо сверхъестественной силы, но имеют основание во внешнем мире. Способом познания служит использование идеи соответствия, мысли о созвучии вещи и разума. Однако в таком случае необходимо осознавать, что этот мир, о котором толкуют философы, в своей материальности непостоянен, имеет временный, меняющийся характер и определенно не является абсолютным. Чтобы восстановить хотя бы какую-то стабильность, не остается ничего другого, как заменить изгнанных богов новыми. Поэтому математизация природы, включение ее в границы мер и естественнонаучных законов переносятся в область платоновских вечных идей. Если проводится такая операция, то истина и познание вновь получают свои гарантии. Познание, которое характеризуется ясностью и достоверностью, ведет к истине.

Скрытым (и не всегда осознанным) последствием такой научной идеологии стало отчуждение от достоверности откровения, данного божественными силами. Гарантию достоверности пришлось взять на себя самому человеку: “Метафизической задачей Декарта явилось подведение метафизического основания под освобождение человека к свободе как самоуверенному самоопределению. Это основание, однако, не только само должно было быть достоверным, но и, ввиду недоступности каких-либо критериев из других сфер, должно было иметь такой характер, чтобы через него сущность искомой свободы утверждалась как самодостоверность” [1, с. 59].

Примат дедукции и акцентирование роли разума являются причинами, которые подталкивают к тому, чтобы причислить философию Декарта к направлению рационализма, представляющему в контексте Нового времени оппозицию эмпиризму в духе Бэкона. Противопоставление дедукции индукции, значения роли разума или чувств, хотя

и является разграничивающим, но не является достаточным для того, чтобы сказать, что оба направления не принадлежат к одной философской эпохе. Как рационализм, так и эмпиризм в качестве своей цели видят строгий метод, с помощью которого возможно получение достоверных знаний. Оба направления, хотя в одном из них опыт ощущений является основой знаний, а в другом — причиной сомнений, сохраняют в определенном смысле сходную трактовку опыта. Таким образом, Новое время делает мышление научным и обоснованным, чтобы избежать заблуждений историчности, индивидуализма и образности.

Как уже говорилось, понятие опыта в ходе времени раскрывается с разных точек зрения. Опыт рассматривается как то, что «дается сразу», в непосредственном восприятии, а также как то, что случилось когда-то и осталось как отпечаток прошлого. Так происходит изменение дистанции от неартикулированного ощущения или акта события до рефлексии об этом. Если в одном случае за опытом сразу следует рефлексия, т. е. осмысление происходит одновременно с ощущением, то в другом случае опыт теряет свою прямую связь с ощущениями, и на первый план выдвигается значение опыта как пережитого. Следствием этого является увеличение дистанции между истиной и опытом посредством развития понятия опыта, которое приводит к установлению когерентной теории истины.

Декарт призывает к повороту и отказу от рассмотрения опыта, существующего «внутри» и «через», видимого в сиюминутности. Скорее, опыт нужно рассматривать как объект в его непосредственном осмыслении. Такой объективированный опыт приобретает независимый статус, который позволяет рефлексировать его самому субъекту этого опыта, а также рассматривать опыт другого подобно своему. Это противоположное направление мысли по сравнению с идеями, укоренившимися в XX веке, соотносящими связь истины с внешним миром, историчностью, языком и интерсубъективной коммуникацией.

Если философское направление эмпиризма акцентирует значение ощущений в формировании опыта и идей, то Декарт эту сферу как будто бы дискредитирует. Однако из декартовского разделения двух субстанций можно вывести другой момент, существенно повлиявший на дальнейшую судьбу понимания опыта, данного в ощущениях. *Res extensa* предполагает, что ощущения и тело необходимо вообще отделить от сферы мыслящего разума и сделать инструментами использования

разума. Таким образом, тело само становится орудием механической природы. И если эмпиризм не говорит об этом развернуто, но использует такой подход, то позиция Декарта это обосновывает. В контексте понятия опыта ограничение органов чувств в сфере создания восприятий создает впечатление, что сам опыт не может быть определяющим основанием мира смыслов, т. е. сферы разума, в которой происходит создание значений и осознание соответствий. Значения сохраняются в разуме и отделяются от роли опыта (в широком смысле) в ходе процесса их установления. Мыслимое, осмысленное, осознанное попадает в непреступную крепость, в то время как эмпирической стороне, т. е. опыту, приходится смириться с подчинением господству инструментальных методов.

Можно прийти к выводу, что в поле зрения выдающихся мыслителей Нового времени, создававших парадигму того времени, попали не только познание и метод, но и более фундаментальные положения — опыт и связанные с ним трансформации понимания истины. Если методологически строго обоснованное познание ведет к истине, которую вплоть до наших дней оберегает естественнонаучное мировоззрение, то позднее философские искания вокруг трансформации понимания опыта выводят на такую безумную дорогу, о которой в Новое время даже не подозревали. Позднее, несмотря на *ревность* естественных наук, истину вовлекают в понятийный аппарат социальной философии — во внешний мир, чащу историзма и языковые джунгли.

Итак, Новое время и научная революция XVI—XVII веков внесли фундаментальные изменения в философию, которые, по словам американского философа Мартина Джея, можно назвать «фетишем метода». Следствия, вызванные этим своеобразным фетишизмом, характеризуют четыре аспекта. [9, p. 35—37]

Первый: внутренний опыт субъекта замещается интерсубъективно верифицируемыми данными, подтвержденными экспериментальным путем. Претендующий на универсальность метод должен обеспечивать такие результаты, которыми в принципе возможно обмениваться, т. е. они не могут иметь индивидуально специфичные черты. Таким образом, опыт рассматривается не как субъективный, но как интерсубъективный.

Второй: осознается разграничение между психологическим и эпистемологическим субъектом. Это означает, что любые знания теряют свой статус «отдельного особого случая» и становятся вневременными.

Отчуждение теоретического эпистемологического субъекта от индивидуального лица предполагает преодоление временных и содержательных границ индивидуальной жизни. Следствием этой идеи становится векторно-кумулятивный характер естественных наук.

Третий: отменяется значимость памяти. Наука Нового времени могла признать опыт только в том случае, если существовала возможность его подтверждения. Х.-Г. Гадамер в своем труде «Истина и метод» пишет: «При этом современная наука лишь развивает на свой методологический лад то, стремление к чему заложено уже во всяком опыте. Ведь всякий опыт значим лишь постольку, поскольку он подтверждается; в этом смысле его достоинство покоится на его принципиальной повторимости. Это значит, однако, что опыт по самому своему существу снимает в себе и тем самым как бы стирает свою историю» [10, с. 378–379].

Четвертый: телесное познание замещается искусственными инструментами. В связи с чем М. Джей пишет: «Телесное познание, которое основывается на ощущениях ... все больше заменяли “объективными” инструментами, которые, регистрируя стимулы внешнего мира, заставляли увериться в их большей точности и незаинтересованности. В современных научных лабораториях свидетелей во плоти и крови ... заменили так называемые “нечеловеческие свидетельства”». В философии Нового времени утвердилась уверенность в том, что субъект неизбежно обречен на ошибку. По этой причине человек должен быть заменен на такие устройства, которые смогут производить знания, но которым не свойственны качества, вызывающие недоверие к человеческому существу. Во имя объективности науки эта идея потребовала вытеснить из круга объектов исследования все неясные или неизмеряемые сферы опыта — память, чувства, влечения, все те аффекты, которые можно назвать душевными страстями и бурями. Математизация опыта создала «фетиш метода», однако привела к тому специфическому пониманию истины, которое в большой мере продолжает существовать в современной философии и доминирует в других науках.

И все же в истории философии, если рассматривать ее в широком культурном диапазоне, можно увидеть, что господство научности шаг за шагом все больше подвергается сомнению. Т. Лукман отмечал, что «нет повода считать науку самообосновывающейся и самообосновывающей, если только мы вместе с Галилеем не признаем, что Бог не только включил вселенную в определенную структуру, но и божественным

образом дал нам именно те знания, с помощью которых можно расшифровать эту структуру, т. е. знания о “квадратах, кругах и треугольниках”» [11, pp. 180–181]. Слабое место философии Нового времени и опирающегося на нее уже длительно устойчивого мировоззрения, приспособившегося к парадигме научной картины мира, — это опыт. С этим понятием в философскую мысль проникло целое «полчище» современных интерпретаций, скрывающихся за такими обозначениями, как коммуникативность истины, социальный характер истины и т. п. Теперь господствует обилие истин: выпестованные в ходе общения коммуникативные истины, множественные истины, истины, основанные на формах солидарности, исторически априорные истины, правдивость, рассмотренная Хабермасом, истины «действенной истории» Гадамера, истина традиции и т. д.

Однако математизированные естественные науки стремятся считать себя единственными создателями настоящей, объективной, полученной в ходе познания мира истины. Наука Нового времени отмежевывается в каком-то своем параллельном мире и являет собой особый жизненный мир. Гуссерль на сей счет рассуждал: «Одеяние идей, именуемое “математикой и математическим естествознанием”, или одеяние символов, символично-математических теорий, включает в себя все, что для ученых и просто образованных людей заменяет собой жизненный мир, переоблачает его под видом “объективно действительной и истинной” природы» [2, с. 78]. Это позволило науке занять определенную позицию, а именно, вообразить себя однонаправленным ветром, регулирующим рождение идей.

Наука Нового времени находится в сложной ситуации. Ей постоянно приходится занимать оборонительную позицию, поскольку ее главная слабость — ревность к однозначной истине. Математизированная наука не обладает той свободой, которая присуща горизонту смыслов и феноменов. Ей ежесекундно приходится быть на страже, поскольку она не способна поделиться истиной. Истину она может признать только и единственно за собой. Именно это и есть одно из наиболее важных следствий Нового времени — истина математизированной картины мира заключена в некоей крепости, в которой есть место только для однозначности. Если возникают претензии на окончательную объективность, ворота крепости захлопываются. В свою очередь, если истину у этой науки отнять, то уже в который раз с горизонта исчезнут очередные боги.

Список литературы

1. Хайдеггер, Мартин. Время и бытие: статьи и выступления (пер. с нем.; комм. В. В. Бибихина; серия “Мыслители XX в.”). Москва: Республика, 1993. 447 с.
2. Гуссерль, Эдмунд. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
3. Беркли, Джордж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. Москва: Мысль, 1978. 556 с.
4. Декарт, Рене. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк: Вежа, 1998. 302 с.
5. Grondin, Jean. The Philosophy of Gadamer. Acumen, 2003. 180 p.
6. Бэкон, Фрэнсис. Новый Органон // Сочинения в двух томах. 2-е испр. и доп. изд. Т. 2. Москва: Мысль, 1978. 592 с.
7. Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft.
8. Локк, Джон. Сочинения в 3-х т. Т.1. Опыт о человеческом разумении. (Философское наследие. Т. 93). Москва: Мысль, 1985. 621 с.
9. Jay, M. Songs of Experience. University of California Press, 2005. 441 p.
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.
11. Luckmann, Thomas. Some Thoughts on Common Sense and Science. // Van Holthoorn, Frits, Olson, David R. (eds.). Common Sense. The Foundations for Social Sciences. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. 392 p.

Возняк Владимир Степанович

Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франко (Украина)
volim_s@ukr.net

Заяц Татьяна Михайловна

Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франко (Украина)
ztm@ukr.net

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В КОНТЕКСТЕ РАЗЛИЧИЕНИЯ РАССУДКА И РАЗУМА

В статье проблема истины рассмотрена в контексте различения рассудка и разума. Утверждается, что в глазах рассудка и разума истина выглядит по-разному. В контексте рассудка и разума сама всеобщность понимается различно: в первом случае абстрактно, во втором — конкретно. Рассудок ориентирован на полезность,

использование добытых истин. Отношение разума к истине совершенно иное: он соучаствует в истине как истинно сущем и связан с целостностью личностного опыта.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, рассудок, разум, использование, всеобщность, конкретность.

Различение рассудка и разума весьма значимо при рассмотрении проблемы истины. В этой связи обратимся к размышлениям Льва Шестова: «Истина постигается нами лишь постольку, поскольку мы не можем овладеть ею, использовать ее для “исторических” нужд, т. е. в пределах единственно известного нам измерения времени. Как только мы захотим открыть тайну или использовать Истину, т. е. сделать тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой — хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческий род и т. п., — мы мгновенно забываем все, что видели в “выходении”, в “исступлении”, начинаем видеть, “как все” и говорим то, что нужно всем”. То есть, та логика, которая делает чудо превращения отдельных “бесполезных” переживаний в общепользительный “опыт” и таким образом создает необходимый для нашего существования прочный и неизменный порядок на земле, эта логика — она же и разум — убивает тайну и истину» [1, с. 79].

Но как же возможна истина без привычных атрибутов «всеобщности и необходимости»? Если истина одна, то она должна быть одна на всех. Если же «у каждого своя истина», то истины как таковой нет, равно как и добра и красоты. Особенно от Шестова достается Канту с его пониманием объективности (истинности) знания как всеобщности и необходимости, включая и сферу морали: «настоящего определения разума вы нигде не найдете, — даже у того же Канта, который критику разума написал» [1, с. 10]. На протяжении своего огромного трактата Кант ни разу «не ставит себе вопроса почему мы должны хлопотать, чтобы добыть разуму то, что ему хочется? И кто такой или что такое этот жадный разум, которому дана столь неограниченная власть над человеком? Как будто бы уже одно то обстоятельство, что разум способен проявлять жадность (в том плане, что, как говорит Кант, разум жадно ищет всеобщих и необходимых суждений. — *В.В., Т.З.*), т. е. одержим страстями, как и самое обыкновенное конечное существо, не должно было бы заставить нас настроиться и все-

лить в нас недоверие и к нему самому, и к тем всеобщим и необходимым суждениям, за которыми он гонится» [2, с. 419]. Однако, замечает Шестов, такова традиция всего нашего мышления, восходящая к Платону и Аристотелю.

Лев Шестов восстает, таким образом, против мощнейшей традиции западноевропейского философствования. Во имя чего? — Во имя **истины** же, поскольку для философа отречение от истины равнозначно отречению от самого себя; болото же трусливого скептицизма — для слабонервных. Однако Шестов вопрошает не о тех истинах, которые привычны для научно ориентированного разума, а об истине человеческого бытия, взятом не в модусе всеобщности, «всемства», но в чисто экзистенциальном тропе. «Наука не констатирует, а судит. Она не изображает действительность, а творит истину по собственным, автономным, ею же созданным законам. Наука, иначе говоря, есть жизнь перед судом разума. Разум решает, чему быть, а чему не быть. Решает он по собственным — этого нельзя забывать ни на минуту — законам, совершенно не считаясь с тем, что он именуется «человеческим, слишком человеческим» [1, с. 51].

Пафос критики, таким образом, обращен против разума, находящегося в услужении у *рассудка*, или же — против **рассудка**, присвоившего себе права разума, выступающего в обличи разума. Прямо об этом (о рассудке) Шестов не говорит, однако его едкие и остроумные выпады против логики с ее принудительными законами тождества, запрета противоречия как «критериями истины», — позволяют сделать именно такой вывод.

Да и у Канта, вспомним, стяжание всеобщих и необходимых суждений было «запросом» именно рассудка. Разум же в сфере познания выполнял сугубо регулятивную роль, ограничивая сферу «всеобщности и необходимости» лишь феноменальным миром и оберегая ноуменальный мир от рассудочных притязаний. Разумеется, образцом научного знания для Канта выступало физико-математическое естествознание, выражавшее в своей тяге к «всеобщему и необходимому» принципиальную установку новоевропейского, просвещенческого разума. Глубочайший кризис этого разума, угрожающий самому существованию европейской цивилизации, и попыталась осознать постклассическая философия, в особенности, в своем гуманистически ориентированном философствовании.

Понимание истины как соответствия наших представлений действительности Гегель считал односторонним и называл такую «истину»

правильностью. Истинным же, по Гегелю, является соответствие предмета понятию, — **своему понятию**, — т. е. истинной будет такая реальность, которая незамутненно и неискаженно проявляет целостно свою всеобщую природу. Соответственно, истинное мышление есть такое мышление, которое, с одной стороны, способно постигать истинный предмет, входить в его, предмета, понятие и жить его жизнью; а с другой — истинное мышление адекватно выражает, являет свою собственную природу. Поэтому *рассудочное* мышление не соответствует «понятию» мышления, оно не есть истинное мышление. Но точно так же, как неистинный человек все-таки есть человек, так и рассудок есть все же — мышление, но одностороннее, несuverенное, частичное. Для Гегеля истинным мышлением выступает *спекулятивный разум*, целостно проникающий в содержание реальности, живущий имманентным ритмом своего предмета, свободно отдающийся логике саморазвертывания содержания. Разум ищет свое иное, но знает, что в нем он обладает самим собой. Для Гегеля всякое познание есть самопознание, но «не самопознание» человека-субъекта, а **самопознание** «логического объекта»; в логическом же объекте, именно в виду его **смысловой природы**, не «может быть, по существу, недоступных сфер, не поддающихся рационализации “остатков”, запредельных потусторонностей и т. д. **Сам себя мыслящий смысл только и может быть выявлен открытым себе самому**; ибо он сам есть объект, разумный по существу своему; и сам есть субъект, разумный по характеру своей деятельности. Интеллектуальная интуиция есть разум, который сам себя творит и раскрывает, и, в этом значении, он есть сама сущая перво реальность» [3, с. 84].

Гегель, конечно же, попадает под критику Шестова как рационалист и апологет разума. Однако вряд ли к Гегелю применимы упреки в *рассудочной* экспликации истины. Как никто другой, Гегель убедительно показал ограниченность и эфемерность претензий, рассудка на познание, на выявление истины. Да, спекулятивный разум у Гегеля движется в эфире всеобщего и необходимого. Но, во-первых, гегелевское «всеобщее» ничего общего не имеет с формально-логической общностью, а во-вторых, разум **свободно** движется в эфире необходимости и тем самым не имеет **Иного**, а значит, определяется лишь самим собой, своей собственной необходимостью; куда бы он ни проникал, он не теряет своего «у-себя-бытия». Но самое главное: истины, «добытые» развертыванием спекулятивного мышления, радикально от-

личаются от истин рассудка или же истин положительных «наук». Их нельзя получить в виде объекта, в виде предмета усвоения, не проделав сложнейший **внутренний опыт** «вместе с Гегелем», опыт соединения силы мысли с силой продуктивного воображения, опыт умного зренья как погружения в жизнь предмета, в самое существо дела, в существо реальности. Причем, такой опыт может быть только личностным, собственным. Его нельзя получить в готовом виде, применяя схемы гегелевской логики ко внешним предметам. Причем, обвинения в адрес Гегеля, что он-де пренебрегает единичным во имя всеобщего (Кьеркегор), должны быть взяты «со щепоткой соли», — тут не все так однозначно.

Вот как пишет об этом И.А. Ильин: «**Отвлечься от содержания единичного** — спекулятивное понятие не может; это свойственно не ему, но **рассудочному** понятию: именно рассудочное **мышление** начинается с чувственного и восходит к не чувственному, разрывает содержание “конкретного явления” и фиксирует только одну его сторону, возносится над ним, не включает его в себя и учреждает свое самодовлеющее содержание. Спекулятивное же Понятие сохраняет в себе все содержание элементов своего объема» [3, с. 256]. Скажем так: Гегель не молится на единичное, но он умеет **мыслить** единичное, мыслить не в смысле классификации единичностей по амбарной книге рассудка, но погружая единичное в ту стихию (всеобщего), в которой оно только и обнаруживает, что оно есть; да и «всеобщее» у Гегеля не есть отвлеченное, но сугубо конкретное.

Мир после спекулятивных медитаций — уже иной мир, не совокупность вещей-объектов, его уже невозможно взять *в форме объекта*. Он — другой, лично другой, и предстает в образе **культуры**. Возникает вопрос об **истинности** спекулятивной медитации. Ясно, что обычные, внутринаучные критерии здесь неуместны — ни «наблюдаемость», ни «непротиворечивость». Гегель полагал таким критерием систематичность, но не как мертвую статику, не как результат, а как себя конструирующий путь, понимая истину как процесс погружения в истинное. Однако чем же удостоверяется, что мое спекулятивное движение есть именно движение **в** сущности предмета, а не в собственных грезах по поводу этой сущности? — Непосредственным переживанием? Самоочевидностью спекулятивного, которая, разумеется, не имеет ничего общего с очевидностями здравого рассудка? Ясно, что внешнего удостоверения тут быть не может — «неимение

инобытия» эту проблему снимает, зато резко обостряет проблему **истины**. — На наш взгляд, таким критериальным основанием (не жестким, не протокольным) для истинности спекулятивного разума может выступить **другой, опыт другого**, когда монологаика разворачивается в диалогику (В.С. Библер), лишь тогда разум обнаруживает свою способность к «преобразованию в новых опытах» (К. Ясперс).

Однако, если есть опыт другого — в погружении в сущность, в проникновении в истинное, — то где же, собственно, истина? Не может быть «плюрализма» истин, вернее, такой плюрализм годится для «базара», на самом же деле **истина одна**, но она — **конкретна**, а по-сему никому не дано выразить, ухватить ее во всей полноте и обладать монополией на истину.

Как говорит М. Хайдеггер, истина не есть пустая «генерализация» абстрактной всеобщности и не есть соответствие наших «предложений», высказываний внешним вещам. Древнегреческое слово *«алейя»*. Хайдеггер переводит как *«несокрытое»*, *«неутаенное»*. «Истина» — это не признак правильного предложения, которое человеческий субъект высказывает об «объекте» и которое «действительно» где-то неизвестно в какой сфере; «истина есть высвобождение сущего, благодаря чему (т. е. высвобождению) осуществляет себя простота (открытость). В ее открытости — все человеческие отношения и его поведение. Поэтому человек **есть** способ эк-зистенции» [4, с. 10].

Итак, истина в первую очередь онтологична и связана с **истинно сущим**. Истина воистину **конкретна**, но сугубо в гегелевском понимании, а не только в том расхожем, когда конкретность истины берется в плане конкретно-исторического подхода, для своего времени и своего места, что, впрочем, тоже значимо, но не абсолютно. Конкретность истины, по Гегелю, есть **спекулятивная конкретность** не как некое мыслимое содержание, не как теория, система категорий, — а как разворачивание субстанции-субъекта. Конкретно то, что возникает из «сращения». Спекулятивная конкретность есть главная движущая сила и верховная цель всякого бытия и становления, — т. е. **жизнь**, взятая как целостность. «Жизнь есть <...> по существу совершенно текучее проникновение всех ее частей, то есть того, что равнодушно целому. Эти части не химические абстракции: они обладают субстанциальной, собственной, цельной жизнью, жизнью частей, которая разлагается в своем внутреннем беспокойстве и производит только целое. Целое есть всеобщая субстанция, она является как основанием, так и резуль-

тирующей тотальностью, и оно является ею как действительность. Оно есть единое, связующее в себя части в их свободе; оно раздваивается на них, дает им свою всеобщую жизнь и держит их в себе как свое отрицание, свою силу. Это положено так, что они образуют самостоятельный круговорот, который, однако, представляет собой снятие их особенности и становление всеобщего. Это — всеобщий круг движения в едином действительном, который есть, точнее, тотальность трех кругов, единство всеобщности и действительности: оба круга их противоположности и круг их рефлексии в самих себя» [5, с. 394]. Вот в таком смысле истина — **конкретна** как реально сущее, реализующее себя в целостности и всеобщности. Внутри же этой всеобщности каждое отдельное и особенное живет и своей жизнью, и жизнью целого. Отвлечение какого-либо фрагмента этой целостности в качестве самостоятельного элемента в противовес целому и за счет целого есть путь к заблуждению. Часть, не признающая себя частью, продукт, не желающий знать о своей созданности, — это и есть предметы внимания абстрагирующего рассудка, который сам подобен бродяге, не помнящему родства. Самость, поставившая себя на острие своей обособленности, есть, по Гегелю, источник зла, его, зла, метафизическое основание. Конкретное есть живое, а не механическая сплошность взаимосцеплений зубчатых колес.

Хорошо интерпретирует гегелевскую спекулятивную конкретность И. А. Ильин: «"Конкретность" есть существенный, имманентный **ритм всякой жизни**, движущий изнутри все предметы; она движет их к тому, чтобы они покорно и адекватно осуществили ее **собственное** дыхание, ее слово, ее закон. Спекулятивной конкретностью определяется исход и конец, начало и завершение. Все дышит и живет, чтобы осуществить ее, стать ее живым гимном. Каждая логическая категория ищет в самой себе и создает, страдая, ритм конкретности; этому ритму посвящен и хаотический разброд природы; его выковывает себе и душа человека, и дух человечества <...>» [3, с.142]. — Это не означает, что только и именно философия Гегеля ухватила эту истину, — об истине как *целостности сущего* так или иначе речь идет во всей философии. Конечно, Шестов бы возразил на это, что если эта «связанность» и цельность сущего предназначена мне в виде законосообразного порядка, и мне остается только выполнить собой ее ритм, — то лучше истину поискать в другом месте. Действительно, гегелевский субстанциализм, преформизм в какой-то степени превращает человека в исполнителя

не им сочиненного сценария. Однако и антисубстанциализм, полагающий меня самого мерой всего существующего, не дает исхода, ибо свободная воля первого встречного «другого» будет препятствием осуществления моей самости, и мне придется либо смириться, либо же, обнажив шпагу, осуществить свою имманентную суверенность. Лев Шестов ищет иных путей к истине, минуя самозаконный разум с его принудительностью, с его логическим занудством, и полагает, вернее — пролагает, эти пути истинствования в подвиге личной веры. То есть, опять-таки ищет связи с Абсолютом, с истинно-сущим, но такой связи, которая не превращала бы мою самость в игру анонимных сил.

Однако гегелевская «спекулятивная конкретность» как *истинно сущее* при «снятии» с нее налета субстанциализма и некоей логической принудительности ничуть не препятствует нахождению своего пути к истинно-сущему. Диалектико-спекулятивное принудительно лишь для непосвященных, которое оценивают Логос с позиций привычного «ratio». В «спекулятивной конкретности» всегда есть место для меня, более того, без меня, без моей мысли и моего созерцания, воображения, интуиции — она не раскрывается, не образуется, не становится. Мое «спекулятивное» вхождение в содержание бытия, в мир ноуменальных сущностей, в целостность бытия — это мой собственный опыт, и повторить его невозможно, ибо здесь встреча с бытием — лицом к лицу, личностями, а не просто «научное познание». Но это именно опыт обретения полноты бытия, а не выпадения из него. Ведь, обратим внимание, во всей философии вопрошание истины (истинного) погружалось в проблемное поле связи человека и мира, человека и глубин бытия, обретения смысла — по ту сторону своей природной, пространственно-временной ограниченности, то ли по линии «человек — мир», то ли — «человек — Абсолют», «человек — человек».

Итак, истина одна, едина, но она не может быть завоевана раз и навсегда; ее «неисчерпаемость» не в том смысле положена, что наше познание мира всегда будет углубляться и никогда не насытится познанным, но в том, что никакому гению не под силу воплотить ее в своем творчестве. — Вернее, в гениальных творениях человеческого духа она-то и воплощается, открывается, но каждое из них не просто прогрессивно «добавляет» что-то свое к предшественникам, а начинает восхождение на Голгофу истины сначала, от истока, — и только так истина приоткрывает свои бесконечные тайны.

Относительно сугубо рассудочного отношения к истине нельзя не согласиться и с таким утверждением Льва Шестова: «Мы можем, конечно, настаивать, что вне нашей истины нет спасения. Только никак нельзя рассчитывать, что, вооружившись единой истиной, мы найдем пути к душам всех людей. Наше мышление и тут обманывает нас иллюзорными обещаниями. Наоборот, таким способом все пути закрываются и единство меж людьми достигается не путем общения, а путем истребления всех, кто думает, чувствует и хочет иначе, чем мы» [1, с.10].

Таким образом, рассудок и разум разнятся, и весьма серьезно, и по отношению к истине. Истины, добываемые рассудком, ориентированы на полезность, на «употребление». Истины же, открывающиеся разуму (свободному от цепей рассудка), при малейшем поползновении к использованию или же к распространению на всех, для «употребления» всеми, «всемством», мгновенно оборачиваются плоской рассудочностью и могут привести к неисчислимым бедам. Разум не просто глубже и целостней проникает в содержание бытия, чем рассудок, и не просто добывает истины более «полезные» или «глубокие». Разум — это как бы **иной взгляд на бытие** — открытость несокрытому. Это — **готовность к встрече** с Истиной.

Как ни странно, на разум **нельзя полагаться вообще**, а вот на рассудок — можно (в круге его компетенции). Как только мы начинаем **уповать на разум**, что-де «вывезет» и без наших собственных усилий, только мы начинаем **опираться** на него, как тут же «сваливаем» его в рассудок (благо, амбар всегда наготове). К разуму просто-напросто нельзя относиться так же, как и к рассудку. Разум — не опора, не костыль и не ходули. Разум — это **мы сами** как люди, в своей цельности, в своем совершенстве и несовершенстве, в своем разумении и недо-разумении, в своем неразумии. Разум—это то в нас, чего нельзя «применить», употребить, «пустить в ход», но это то, к чему можно стремиться, восходить, собирая себя по кусочкам из растерзанного временем и пространством бытия...

Список литературы

1. Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 5–405.
2. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 405–680.

3. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
4. Хайдеггер М. О сущности истины ; [пер. с нем. З.Н. Зайцева] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 5–8.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа; [пер. с нем. Б. Столпнер]. М.: Мысль, 1977. 408 с.

Ерахтин Арнольд Валентинович

Ивановский государственный политехнический университет
erakhtinav@mail.ru

«ИСТИНЫ» РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

В статье рассматривается специфика понятия «религиозная вера», его отличие от понятия «истина», а также взгляд на «чудо» с позиций религии, философии и науки. Показана позитивная роль религии как важнейшего фактора социальной стабильности в классовом обществе.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, религиозная вера, наука и религия, чудо, обман и дезинформация, позитивная и негативная роль религии.

1. Является ли религиозная вера видом знания?

Существует легенда о том, что на вопрос Понтия Пилата «Что есть истина?», — Иисус Христос не ответил. Но в течение многих столетий христианская церковь считала, что ответ ей известен и пыталась дать свое понимание, что истинно и что ложно. Богословы в своих трудах и проповедях утверждают, что существуют «истины веры», что вера — это тоже разум, но разум особенный, присущий «горнему» миру и что этот разум даже выше «дольного», «земного». Религия объясняет мир, опираясь на сказания «священных книг», догматы, свидетельства пророков, писания «святых отцов» и иных церковных авторитетов. Религия возвышает веру над разумом. В парадоксальной форме эту позицию выразил один из основателей христианского богословия Тертуллиан: «Верую, потому что абсурдно». Действительно с позиций критического разума трудно принять идею о триединстве Бога, о непорочном зачатии, о богочеловечности Христа и т. п. На вопрос: почему догматы религии являются «истинами»? — богословы отвечают: потому что они взяты из священного писания, а оно от Бога, а Бог не может обманывать.

Вера, действительно, связана со знанием, она возникает на его основе. Но следует различать веру религиозную и веру научную. Вера в научном познании играет важную роль не только в процессе выдвижения гипотез и теорий, но и в ходе принятия их научным сообществом. Научное знание неотделимо от наличия определенного элемента веры, но оно требует превращения того, что первоначально принималось лишь на веру, в истину логически обоснованную и практически подтвержденную. В религии дело обстоит иначе: «Религиозная вера всегда исключает знание... поскольку в том случае, когда верят религиозно — например, что Христос явился спасти человечество, или что существует какая-то разновидность сознательной жизни после смерти, — то не знают того, во что верят (и знают, что этого не знают)» [1, с. 93]. Особенность религиозной веры состоит в том, что она предполагает принятие истинности того, во что верят, в то время как в науке истина никогда не принимается на веру.

Философы Средневековья, обсуждая вопрос о соотношении веры и знания и доказывая, что вера выше знания, уже в самой формулировке вопроса явно противопоставляли их друг другу. Согласно Ф.Аквинскому, знание возникает на основе чувственного познания вещей, вера же — результат божественного откровения. О противопоставлении веры и знания неоднократно писал И.Кант: вера это признание истинности суждения, имеющее достаточное основание с субъективной стороны, но объективно недостаточное, знание же — и субъективно, и объективно достаточно обоснованное [2, с. 673]. Говоря языком веры, отмечает Кант, приходится покинуть язык знания [2, с. 621]. Так, нельзя говорить о знании того, что Бог и загробная жизнь существует [2, с. 678].

Теологи, отрывая веру от знания, выводят ее содержание из внешнего для знания источника — божественного откровения, что позволяет трактовать веру как нечто самостоятельное по отношению к знанию и даже превосходящее его по значению. Они говорят об истинах религиозного сознания, об истинах религиозной веры. Но понятие истины неправомерно относить в область этой веры. Известно, что *истина — это соответствие наших представлений объективному предмету*. Религиозные представления, согласно материалистической философии и научному знанию, являются продуктом фантазии и не соответствуют никакому объективно существующему предмету.

Религия возникла в глубокой древности, когда сознание людей было еще не развитым — мифологическим, фантастическим, неадекватно объясняющим реальный мир. В процессе развития научного знания начались столкновения между церковью и наукой, поскольку открытия последней нарушали ту картину мира, которая сложилась с древнейших времен на основе верований и «священных книг». Церковь контролировала деятельность ученых и запрещала им заниматься теми исследованиями, которые могли поколебать религиозную картину мира. В 1163 г. римский папа Александр III издал буллу о запрете «изучения физики и законов природы». Спустя столетие папа Бонифаций VIII запретил анатомирование трупов и химические опыты. Тех, кто игнорировал запреты, наказывали, преследовали и даже казнили. Для борьбы с инакомыслящими была создана инквизиция, действовавшая в рамках католицизма с 1184 по 1835 гг. Число ее жертв достигло 12 миллионов человек. Но расправы над еретиками и учеными уже не могли остановить развитие науки. Под давлением наступающей цивилизации, науки и культуры, церковь была вынуждена модернизировать содержание своих учений, признать науку и разум в качестве чего-то равноправного с верой. В энциклике папы Иоанна Павла II (1998) «Вера и разум» говорится: «Вера и разум подобны двум крылам, на которых дух человеческий возносится к созерцанию истины». Сегодня церковь уже признает роль разума в познании истины, но считает, что достичь истины только разумом невозможно. Для полноты понимания истины о человеке и окружающей его реальности кроме разума необходимо еще и откровение. Но на вопрос, каким образом вера в существование Бога может помочь в постижении истины, теологи ответа не дают.

Огромное значение в религии придается чудесам, которые якобы свидетельствуют о существовании сверхъестественных сил и всемогуществе Бога. Чудо, по определению В.А. Аверинцева: «снятие воли Бога-Творца положенных этой же волей законов природы» [3, с. 367]. Получается, что Бог нарушает логику им же созданного миропорядка. Чудо есть там, где перестают действовать законы природы. Но можно ли на веру принимать такие чудеса, что мир создан Богом из ничего, Адам — из «праха земного», а Ева — из ребра Адамова. Согласно христианству, Бог сотворил материальный мир из ничего. Но, что же, в таком случае делать с одним из фундаментальных законов физики —

законом сохранения массы и энергии, который утверждает, что материя и энергия существуют вечно.

Другое антинаучное положение христианской доктрины связано с проблемой антропосоциогенеза. Согласно учению христианской церкви Бог сотворил двух людей — Адама и Еву одновременно с творением мира, т. е. по подсчетам богословов около восьми тысяч лет назад. А согласно современной науке видимая часть Вселенной возникла около 15–20 миллиардов лет, Солнечная система — около пяти миллиардов, а род Homo начал формироваться около трех миллионов лет и завершился появлением на Земле человека современного типа Homo sapiens, около 40–50 тысяч лет назад [4, с. 150]. Таким образом, учение церкви прямо противоречит установленным наукой фактам. Несовместимость библейской картины мира с научными фактами настолько очевидна, что она официально признана католиками, протестантами и другими конфессиями, кроме православной.

Время от времени в религиозном мировоззрении обнаруживаются «чудеса», которые в ходе их научного изучения перестают быть чудесами. Ярким примером этого является феномен **Туринской плащеницы**. В результате научных экспертиз, неопровержимо доказано, что в эту плащеницу не могло быть завернуто тело Христа, поскольку ее возраст не более 6,5 столетий [5, с. 62].

Пожалуй, самым главным христианским «чудом» является схождение **Благодатного огня** накануне праздника Пасхи в храме Воскрешения Христа в Иерусалиме. Ежегодно тысячи людей приезжают в Иерусалим, чтобы присутствовать при схождении Благодатного огня. Миллионы телезрителей по всему свету с затаенным дыханием ожидают Божественного чуда. То что это «чудо» — дело рук человеческих, говорилось не раз, начиная с раннего средневековья, причем, не только мусульманами, заинтересованными в дискредитации христианства, но и самими христианами. О том, что это дезинформация и обман верующих подробно описывается в статье И. Доброхотова [6]. Православные иерархи избегают заявлений о природе Благодатного огня, предоставляя возможность высказываться «простым людям». Они подчеркивают, что это событие очень важно для миллионов верующих, оно поддерживает и укрепляет их дух, поэтому не стоит подвергать его сомнению.

Таким образом, чудеса и связанные с ними «истины веры» с позиций научного знания являются дезинформацией и обманом.

«Обман — это ложное, неверное сообщение, способное ввести в заблуждение того, кому оно адресовано» [7, с. 3]. Существуют различные формы и способы обмана, которые широко используются на всех исторических этапах развития нашей цивилизации. Обман — это безнравственная форма защиты интересов: личности, социальной группы или государства, которые стремятся низвести истину до прислужницы своих интересов. При этом, как подчеркивает Д.И. Дубровский, «тот, кто стремится достигнуть своей практической цели ценой обмана, выступает, как правило, под личиной поборника истины, добра и справедливости» [7, с. 6]. Обман является средством борьбы за власть. Он используется для охраны групповых интересов, поддержания авторитета правителя или системы правления, являясь, в то же время, важнейшим фактором стабильности системы политической власти. Эта двойственная сущность обмана особенно ярко проявляется в религии.

2. «Истины веры» как фактор социальной стабильности

Религия в истории человечества оценивалась весьма неоднозначно: как позитивно, так и негативно. В роли объединяющей, цементирующей силы общества и одновременно в роли регулятора социальных отношений она получала позитивную оценку даже со стороны ее противников, включая и атеистов. К.Маркс и Ф.Энгельс писали о роли религии как об *исторически обусловленном феномене, с необходимостью возникающем на определенном этапе развития человечества*, но и с необходимостью исчезающем на последующих этапах его развития. Позитивным элементом религии можно считать целеустремленность верующего к высоконравственному поведению. Религия выступает за смягчение существующего антагонизма, а церковь стремится организовать помощь людям, попавшим в особенно тяжелые условия жизни. Религия призывает богатых оказывать благотворительную помощь бедным, а бедных — к терпению, обещая за это рай «на том свете». Указывая на эти положительные стороны религии, М.М. Прохоров в то же время подчеркивает, что все это делается для того, «чтобы *сохранить* сам общественный антагонизм, пролонгировать существование такого строя *в его принципе*, лишь смягчая его. Смягчая, чтобы сохранить. Сохраняя, смягчить. Иначе не сохранить, из-за возможного социального взрыва, к устранению которого причастна религия» [8, с. 201].

О позитивной роли религии в сохранении социальной стабильности общества размышляли уже древние философы. Так древнегреческий софист Критий — ученик Протагора и Горгия, отрицал реальное существование богов, но считал религию социально полезной выдумкой. Секст Эмпирик пишет: «Еще Критий ... принадлежит к числу безбожников, поскольку он говорил, что древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошим поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов» [9, с. 253]. Далее Критий объясняет, что когда законов не было, жизнь была неустроенной, звероподобной, люди открыто насильничали. Поэтому и были созданы законы, нарушения которых сурово каралось. Но и после этого люди «тайком свои свершали злодеяния». И в этой ситуации нашелся «некий муж разумный, мудрый... для обуздания смертных изобрел богов, чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы. Для этой цели божество придумал он, — есть будто бог, живущий жизнью вечною, все слышащий, все видящий, все мыслящий, заботливый с божественной природою. Услышит он все сказанное смертными, увидит он все сделанное смертными. А если ты в безмолвии замыслишь зло, то от богов не скрыть тебе: ведь мысли им все ведомы» [9, с. 253]. Критий считал, что именно воспитание формирует хорошие качества у людей, а религию и государство рассматривал как средство, делающих плохих от природы людей хорошими.

Как и философия, религия стремится познать и осмыслить бытие мира вообще, и бытие людей на Земле, в частности. Но если философия дает человеку жизненные ориентиры для достижения счастья на этом свете посредством разума, то религия заботится о Вечности, которая осознается душой. Приоритетом религии является вера и фантазия. Религия обещает защиту бедным не в земной жизни, а в потустороннем мире, после смерти, если люди проявят терпение и не впадут в греховность. Один из выдающихся философов Средневековья Ибн Рушд (Аверроэс) в работах, посвященных проблеме соотношения философии и религии, пишет что «философия есть высшая цель человеческой природы», но мало людей могут ее достичь. Для толпы ее место занимает пророческое откровение. Философские диспуты существуют не для народа, потому что они способны ослабить его веру. Объясняя, почему вера толпы сильнее веры философа, Аверроэс

говорит, что воззрения толпы складываются только под влиянием привычки. «Толпа верит в то, что беспрестанно перед ней повторяют. Вот почему ее вера сильнее веры философа; ибо она не привыкла выслушивать возражения против своих верований, между тем, как это часто случается с философами. Вот почему мы в наше время часто встречаем людей, которые, начав вдруг изучать спекулятивные науки, теряют религиозную веру, которой они до сих пор держались по привычке» [10, с. 679]. Религия, по мнению философов, продолжает Аверроэс, необходима, ибо она велит людям следовать дорогой мудрости, единой для всех.

Двойственное отношение к «истинам» религии очень ярко проявилось у философов Нового времени. Особое место в критике религии занимает Вольтер — один из выдающихся представителей французского Просвещения. Он резко критикует христианский клерикализм, утверждает, что религия порабощает человеческую личность, лишает человека его лучших качеств. Вольтер говорит, что христианство во славу «истинного» Бога убило миллионы людей (от 17 до 50 млн. человек по оценкам Вольтера) — это периодические истребления приверженцев «еретических» движений, опустошительные походы крестоносцев на Восток, кровопролитные войны между католиками и протестантами, уничтожение коренных жителей американского континента. Он пишет: «Очевидно, что христианская религия это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий» [11, с. 554]. Критикуя религию, Вольтер, в то же время, отвергает и атеизм как учение опасное для общественного порядка, основанного на частной собственности. Он заявляет, что вера в Бога является необходимой опорой морали. «Если бы Бога не было, то его следовало бы придумать»; нужно верить в Бога по моральным и социально-политическим соображениям. «Вера в бога, вознаграждающего за добрые дела и наказывающие за дурные, прощающего небольшие проступки, является самой полезной для человеческого рода. Это единственная узда для могущественных людей, которые нагло совершают преступления. Это единственная узда и для людей, которые ловко совершают тайные преступления» [11, с. 551]. Социальным низам, бедным и неимущим «узды» религии нужна для того, чтобы внушить им мысль о непозволительности посягательств на частную собственность состоятельных людей. Вы-

ступая за свободное развитие науки, искусства, литературы, философии, Вольтер, в то же время, возражал против просвещения широких слоев народа, считая, что «все потеряно, когда чернь пустится рассуждать».

Религия дает возможность оформлять конкретные классовые интересы в виде общечеловеческих, универсальных ценностей. Она призывает: «Будьте покорны власти, ибо всякая власть от бога». Поэтому политическая власть всегда стремилась использовать религию в своих интересах, применяя обман и дезинформацию, содержащихся в различных религиозных учениях. Иудаизм, христианство и ислам по-прежнему распространяют учения о творении мира из ничего, о воскрешении из мертвых, о существовании в загробной жизни рая и ада и о многих других чудесах. Сегодня верить в чудеса — значит отрицать современную науку. К тому же вера в чудо, например, обман и дезинформация о существовании рая в загробной жизни приводит порой к чудовищным преступлениям. Это особенно характерно для ислама. В Коране рисуется следующий образ рая, который обещан богобоязненным: «В нем текут реки из воды, которая не застаивается, реки из молока, вкус которого не изменяется, реки из вина, дающие наслаждение пьющим, и реки из очищенного меда» [12, с. 551]. Верующие в Аллаха «будут, прислонившись, возлежать на ложах, выстроенных в ряд, и Мы сочетаем их с черноокими, большезлыми гуриями... Мы наделим их фруктами и мясом таким, какое они пожелают» [12, с. 570].

Религиозная дезинформация может привести к сильной зависимости, наподобие той, которую вызывают наркотики, алкоголь, табак, игра в рулетку и карты. Этим умело пользуются политики, развязывая в своих интересах бесконечные религиозные войны. Чудовищный вред религиозной дезинформации особенно наглядно проявился в США 11 сентября 2001 г., когда религиозные фанатики ценой своей жизни разрушили несколько зданий, в которых находились тысячи людей. «Почему эти самоубийцы легко пошли на такой террористический акт? Да потому, что они *в течение всей своей жизни подвергались мощной религиозной дезинформации о существовании загробного мира и, в частности рая, в который, по уверению своих религиозных учителей, они сразу же попадут после своей гибели*» [13, с. 49].

Религия будет существовать до тех пор, пока существуют верующие, а церковь должна свободно выполнять свои функции, чтобы служить

им. Она востребована большей частью нашего общества и необходима в качестве особого психотерапевтического средства, успокаивает, примиряет их с трудностями жизни, дает надежду, хотя и иллюзорную, на райскую жизнь в будущем. Но всем здравомыслящим людям ясно, что будущее России будет определяться не верой в Бога, а научным потенциалом страны, развитием науки и образования. Именно научные истины, а не «истины веры» будут определять развитие нашей страны и ее место в мировой цивилизации.

Список литературы

1. Вайнгертнер П. Сходство и различие между наукой и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. № 5. С. 90–109.
2. Кант И. Сочинения в шести томах. Т.3. М., 1964. 799 с.
3. Чудо // Новая философская энциклопедия в четырех томах. Т.4. М., 2010. С. 367–368.
4. Ерахтин А.В. Диалектика становления мышления и сознания. Свердловск, 1989. 152 с.
5. Сурдин В.Г. Туринская плащаница: научное расследование // В защиту науки. Бюллетень № 1. 2006. С. 54–64.
6. Доброхотов И. Благодатный огонь: взгляд скептика // Здравый смысл. 2004. № 4. С. 52–56.
7. Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. М., 1994. 120 с.
8. Прохоров М.М. «Религиозный поворот» на постсоветском пространстве // Философия и космология. Полтава, 2010. С. 191–226.
9. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1976. 399 с.
10. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев, 1999. 688 с.
11. Антология мировой философии. В 4-х. Т.2. М., 1970. 776 с.
12. Коран. Перевод смыслов: Э.Р. Кулиев. Издательство «УММА», 2007. 668 с.
13. Богусловский М.М. О пагубности дезинформации, распространяемой религиозными организациями // В защиту разума. Против агрессии шарлатанства и паранормальных верований в российской культуре XXI века / Материалы международного симпозиума «Наука, антинаука и паранормальные верования». М., 2003. С. 45–51.

Савич Игорь Михайлович

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

ДИАЛОГ КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЖИЗНИ

В статье автор исследует пути возникновения жизни на Земле. Реализация поставленной цели осуществлена с помощью диалога между двумя философами. Дается определение жизни с позиции принципов информатики. Показано, что жизнь могла появиться на нашей планете только с помощью Разума.

К л ю ч е в ы е с л о в а: информация, управляющая информация, флуктуации, энергия, жизнь, энтропия, эволюция, Разум, доктрина Сотворения.

Вергилий: Добрый день Горацио. Не ожидал тебя здесь увидеть.

Горацио: Добрый день, учитель. Я все утро читал книгу, которая называется «Что такое жизнь с точки зрения физики» и так и не понял, что же такое жизнь. Затем я пришел сюда немного подышать свежим морским воздухом.

Вергилий: Да, здесь очень хорошо. Я знаю, о какой книге ты говоришь. Э. Шредингер действительно не смог ответить на поставленный им вопрос. У него было недостаточно данных. В то время еще не существовало молекулярной биологии, не была открыта ДНК как молекула наследственности и многое другое.

Горацио: Да, действительно, ведь первое издание этой книжки вышло в 1944 году.

Вергилий: Но даже сейчас много лет спустя с точки зрения одной физики невозможно понять, что такое жизнь. Хотя Шредингер и дал все-таки мимоходом свое определение жизни. Он написал на 120 странице своей книги: «Жизнь представляет собой упорядоченное и закономерное поведение материи, основанное не только на одной тенденции переходить от упорядоченности к неупорядоченности, но частично и на существовании упорядоченности, которая и поддерживается все время» [1].

Горацио: Что имеется в виду под неупорядоченностью, а что под упорядоченностью?

Вергилий: Под первым подразумевается смерть, под вторым собственно жизнь.

Горацио: Вы сказали, что с точки зрения физики невозможно понять, что такое жизнь. А тогда с помощью какой науки это можно сделать?

Вергилий: Я думаю с точки зрения информатики. Конечно, законы физики нам тоже пригодятся. Ну и, разумеется, нужна будет логика.

Горацио: Ого. Очень интересно. Не зря значит, я сегодня с вами встретился.

Вергилий: Но для этого нам с тобой придется основательно поразмышлять.

Г.: Я готов. Жизнь все-таки удивительная вещь. Насколько она разнообразна и красива! Как могла природа создать все это?

В.: Хм... Ты думаешь жизнь — это творение природы?

Г.: На первый взгляд, как будто, так и есть. Все вокруг так гармонично, так хорошо вписано в окружающий мир, что невольно приходит мысль о каких-то естественных процессах, которые создали все это.

В.: Горацио, я должен тебя разочаровать. Природа здесь совершенно ни при чем.

Г.: Неужели? Как же тогда могла возникнуть жизнь, все это великолепие и разнообразие? Есть ли какие-нибудь предположения, гипотезы?

В.: О, да мой друг. Конечно, есть, но сначала нам надо уяснить, что такое жизнь?

Г.: И что такое жизнь?

В.: Если очень коротко, то жизнь — это движение.

Г.: Ну, это слишком общее определение. Вода, например, тоже движется, но это же не жизнь.

В.: Вода не всегда в движении, однако остается водой. Вода в стакане, например, или когда превращается в лед.

Г.: Так-то это так, но все-таки, можно ли поточнее?

В.: Когда я говорю о движении, я имею в виду все типы движения, а не только то, что лежит на поверхности.

Г.: Не совсем понимаю, что вы имеете в виду.

В.: В нашем теле постоянно движется кровь, наше сердце постоянно совершает движения, как насос, качая кровь по сосудам. В каждой живой клетке, которых миллиарды в нашем организме, постоянно совершаются обменные процессы. Безостановочно идет синтез одних веществ и распад других, которые выводятся из организма в виде ненужных отходов (катаболитов). В нашем мозгу неустанно идет ра-

бота по анализу внешних воздействий и оценке внутреннего состояния организма. Вот что я называю движением. Сюда же относятся и многие другие изменения, которые происходят не только в животных и растениях, но и в микроорганизмах. Если какие-то процессы останавливаются, наступает смерть.

Г.: Да, действительно общая картина впечатляет. Но такое ощущение, что в этом определении чего-то не хватает.

В.: Ты прав, мой друг. Жизнь — это движение, но это еще не все. Нужна также и информация.

Г.: Постойте, учитель, ведь информация — это что-то другое. Например, вот мы с вами сейчас обмениваемся информацией. Я сегодня читал одну книгу, которую вы мне порекомендовали, и там я нашел огромное множество полезной информации. Но какое отношение эта информация имеет к жизни?

В.: Друг мой, Горацио, самое прямое. И, наверное, нам придется разобраться, что же такое информация.

Г.: Мне кажется, это довольно просто. Информация есть информация.

В.: Насколько я помню, так определял информацию Норберт Винер, которого считают отцом кибернетики.

Г.: Значит, все в порядке. Можно двигаться дальше?

В.: Хм! Ты ведь учил латынь? Так вот в переводе с латинского, информация — это сведения, факты, данные. Но это, конечно, далеко не все. Информация — это не просто слово. Существует множество ее определений. Но и их, как мне кажется, недостаточно.

Г.: Странно, мне кажется тут все должно быть просто.

В.: Мой друг, ты молод и порывист. Дав правильное определение информации, мы очень близко подойдем к пониманию, что такое жизнь.

Г.: Очень интересно, продолжайте, пожалуйста.

В.: Как я уже сказал, существует довольно много определений информации. Все зависит от того, в какой области знаний мы используем это понятие. Для наших целей, т. е. для того, чтобы уяснить, что такое жизнь, мне кажется, представляют интерес следующие определения.

Информация — это отрицание энтропии [2]. Информация представляет собой коммуникацию и связь, в процессе которых устраняется неопределенность [3]. Информация отображает передачу

разнообразия [4]. Информация определяет меру сложности структур [5] и количественную меру устранения неопределенности (энтропии) системы, меру организации системы [6].

Г.: Да, действительно, определений информации много, но как это связано с жизнью, т. е. с пониманием жизни?

В. Терпение, мой друг. Есть еще одно чрезвычайно важное свойство информации. Она не возникает самостоятельно: ни тексты книг, ни теле- и радиопрограммы, ни электронные письма и SMS-сообщения не возникают сами собой. Выражаясь языком информатики, ни один бит информации не может появиться без разумного вмешательства.

Г.: С этим трудно не согласиться. Но все-таки как все это связано с пониманием жизни?

В.: Начнем с того, что жизнь ведь тоже отрицает энтропию, т. е. она противостоит энтропии. Жизнь устраняет неопределенность — феномен жизни вполне определен, каждая форма жизни вполне конкретна. Заяц — это заяц, акула — это акула, ястреб — это ястреб. Это вполне определенные виды, и в них нет никакой неопределенности. Жизни свойственна некая консервативность, и это свойство со временем не теряется.

Г.: И поэтому зайцы остаются зайцами, акулы — акулами, а ястребы — ястребами и т. д.

В.: Совершенно верно, мой друг. Однако надо всегда помнить, что каждое живое существо, каждая живая клетка снабжена достаточным потенциалом для изменчивости, ориентации в пространстве, для управления и самоуправления. А также, чтобы завершить наши рассуждения, хочу отметить, что жизнь, по сути дела, — это коммуникация и связь (причем постоянная), на молекулярном, клеточном, организменном и популяционном уровнях.

Г.: Пожалуйста, не так быстро. Что, вообще, значит последнее предложение?

В.: Оно значит, что коммуникация начинается уже на молекулярном уровне. Коммуникация осуществляется между соответствующими молекулами при биосинтезе белка. Коммуникация между клетками совершенно необходима при их делении (клеток соответствующей ткани не должно быть ни слишком мало, ни слишком много). Если кровяных клеток слишком мало, организм испытывает дефицит в кислороде. Если жировых клеток слишком много, наступает ожирение. Если клетки живого организма теряют специфичность и начинают

неуправляемо размножаться, возникает злокачественная опухоль. В организме все клетки и ткани взаимосвязаны и коммуницируют (обмениваются информацией) невероятно быстро и слаженно. И только поэтому многочисленные живые организмы, населяющие Землю, могут жить и взаимодействовать между собой.

Г.: А разве животные обмениваются друг с другом информацией?

В.: Конечно, постоянно. Да, вот еще что весьма важно. Жизнь, также как информация, нематериальна, но при этом облечена, я бы сказал, в удивительные по своему разнообразию формы. В нашем мире жизнь связана с материальными носителями.

Г.: Насколько я помню из физики, для любого вида движения необходима энергия. Наверное, жизнь без поступления энергии извне, быстро бы прекратилась?

В.: Совершенно верно, мой друг. Для жизни необходима энергия, и основным источником энергии для жизни на нашей планете является Солнце. Зеленые растения напрямую используют солнечную энергию для фотосинтеза, ну а все остальные потребляют эту энергию опосредованно, питаясь растениями. В свою очередь хищники также потребляют эту энергию, питаясь своими травоядными собратьями.

Г.: Все это достойно удивления. Все эти связи в природе... Но разнообразные существа, которые нас окружают, ведь как-то изменяются в процессе своего существования или при передаче своим потомкам информации, т. е. при размножении?

В.: Конечно, изменения происходят. Ведь наш мир — это не застывшая структура. Он постоянно меняется, и меняются также сами носители информации (живые организмы). Но, я бы сказал, не очень существенно. Ты знаешь, есть такая маленькая мушка дрозофила.

Г.: Да, что-то припоминаю. Эти мушки появляются над гниющими плодами.

В.: Да, верно. Так вот, плодовая мушка дрозофила уже более ста лет является любимым экспериментальным объектом у генетиков всего мира. Эти насекомые очень неприхотливы и быстро размножаются в неволе. На протяжении многих десятков лет в разных научно-исследовательских лабораториях мира этих мушек подвергали воздействию жесткой ионизирующей радиации, ультрафиолетовых лучей, тепловому воздействию, обрабатывали различными химическими мутагенами. Однако до сих пор удавалось получить только

уродливых мушек, которые, однако, по-прежнему остались мушками дрозофилами.

Г.: Очень интересно. И со всеми остальными видами животных происходит то же самое?

В.: Не в точности так же, как с этой мушкой, но в той или иной степени, да.

Г.: Но как все это собрать воедино?

В.: О, мой друг, это все уже давно собрано воедино, и только поэтому все вокруг существует как будто бы само по себе. Что же касается определения самой жизни, то я думаю, что это динамичное (т. е. всегда в движении) состояние материи, потребляющее энергию извне, сконструированное (если тебе не нравится это слово, можно сказать «созданное») с целью устранения неопределенности и снижения энтропии для сохранения, воспроизводства, взаимосвязи, коммуникации и передачи информации с помощью специальных программ (управляющей информации).

Г.: И отсюда следует...

В.: ... что жизнь, как и информация, не могла ни в коем случае возникнуть самостоятельно. Для ее создания необходим Разум, обладающий неограниченными возможностями, бесконечной мудростью, совершенным пониманием красоты, любящий Свое творение.

Подводя некоторый итог вышесказанному, я хочу подчеркнуть, что без соответствующей информации не может быть жизни. И, с другой стороны, без жизни не может быть информации.

Г.: Да, но ведь есть много теорий или гипотез, утверждающих, что жизнь может возникнуть из неорганической материи. Просто для этого необходимы определенные условия, ну и конечно, очень много времени.

В.: Да, действительно эти умозаключения не могут обойтись без неперемного условия — огромных промежутков времени. Но я хочу на примере этого морского пейзажа, показать, что жизнь все-таки не может появиться из неживого.

Г.: Я весь внимание.

В.: Ты, наверно, помнишь слова песенки прошлых лет: «Солнце, воздух и вода — наши лучшие друзья». Это чистая правда для живых организмов. Солнце является основным и важнейшим источником энергии для всего живого на Земле. Воздух, который содержит кисло-

род, совершенно необходим для дыхания. Ну и вода, которая является средой для всех химических реакций в живых организмах, абсолютно (не побоюсь этого слова) необходима для жизнедеятельности. Причем, обрати внимание, по отдельности они мало что значат, а их избыток иногда просто вреден для жизни. Например, когда слишком много солнца, но нет воды, земля превращается в безжизненную пустыню. Когда кислорода недостаточно, но есть в избытке солнце и вода, жизни нет. Возьми самые высокие на земле горы, Гималаи. На их вершинах много солнца и воды в виде льда и снега, но жизни там практически нет. Человек там долго находиться не может, и жить там могут разве что какие-нибудь микроорганизмы.

Г.: Все это так, учитель. Но я не могу понять, к чему вы клоните?

В.: Мы уже определили, что солнце, воздух и вода — действительно лучшие друзья всего живого, но вместе с тем они, они злейшие враги всему неживому.

Г.: Как это?

В.: А вот посмотри на эту небольшую скалу, которая торчит недалеко от берега. Сам пейзаж просто великолепен. Яркое солнце, голубое небо, ласково набегает на берег морская прозрачная вода. Но ...

Г.: Ну какие тут могут быть «но»? Действительно, все вокруг просто замечательно!

В.: Но только не для этой скалы, мой друг. Постоянно набегающие на нее волны постепенно разрушают ее. Она вся в трещинах. Ветры, которые здесь особенно сильны осенью и зимой, выветривают из нее маленькие песчинки (это называется ветровой эрозией). Солнце нагревает эту скалу сильно днем, и затем ночью скала охлаждается. От этих постоянных перепадов температур появляются трещины. Под действием ветра и влаги от нее отваливаются кусочки, иногда большие. Скала постепенно разрушается и через какое-то время полностью исчезнет. От нее останутся только камни разной величины, которые постепенно превратятся в песок. Выражаясь языком физики, любой объект окружающего мира стремится перейти в более вероятное состояние из менее вероятного. Или как написано в той книжке, которую ты сегодня читал: «Законы физики — это статистические законы. Они связаны с естественной тенденцией вещей переходить к неупорядоченности» [1]. Иными словами энтропия и здесь возрастает.

Г.: А как насчет жизни?

В.: Друг мой, поскольку жизнь (органическое подвижное состояние материи) является менее вероятным состоянием по сравнению с неорганической материей, то становится абсолютно ясно, что ее образование не могло произойти самопроизвольно: для ее создания совершенно необходим Разум, Интеллект с неограниченными возможностями.

* * *

... подведем итог нашей беседе.

Итак, первое. Жизнь, как она представлена здесь, на Земле, никогда, ни при каких обстоятельствах не могла возникнуть самопроизвольно из мертвой неорганической материи.

Второе. Жизнь — это продукт действия Разума, Его Божественной воли, замысла и дизайна.

Третье. Информация (Логос), которой владел Создатель и Которая была Его Сутью, была воплощена в гармонии, красоте и совершенстве, которую мы наблюдаем на нашей планете.

Ты, согласен мой друг, с этими выводами?

Г.: Вполне.

В.: Таким образом, в результате нашего диалога, мы пришли к пониманию истины о том, как возникла жизнь на Земле.

Список литературы

1. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики // М. РИМИС. 2009. 176 с.
2. Бриллюэн Л. Наука и теория информации // М., «Физматгиз». 1960. 391 с.
3. Шеннон К. Работы по теории информации и кибернетике // М., Изд-во иностранной литературы. 1963. 830 с.
4. Эшби У.Р. Введение в кибернетику // М., Изд-во иностранной литературы. 1959. 432 с.
5. www.inf777.narod.ru/inf_posobie_popova/razdel_2/2.1.htm (Дата обращения 13 июня 2012).
6. Информатика: учебник (под редакцией В.В. Трофимова) // М., Изд-во «Юрайт». 2011. 911 с.
7. Савич И.М. Информатика творения // СПб., «Ультра Принт». 2012. 336 с.

Лобастов Геннадий Васильевич

Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет) — МАИ
Lobastov.g.v@yandex.ru

К ДИАЛЕКТИКЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ИСТИНЫ В БЫТИИ И МЫШЛЕНИИ

В статье штрихами намечается анализ диалектических взаимоотношений субъективных и объективных форм истины. Показано различие и тождество образа истины в бытии и мышлении; возможность и необходимость понимания истины только через контекст предметно-преобразовательной деятельности. Истина бытия необходимо высвечивается в преобразовании предметной действительности и обособляется в форме понятия, которое опредмечивается в продукте деятельности, приобретая объективно-предметную форму.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина; различие и тождество; явление и сущность; понятие; идея; логика; мера; предметно-преобразовательная деятельность.

Проблема истины возникает там, где действующий субъект наталкивается на несоответствие своего знания действительности. Ясно, что это происходит в рамках реальной предметно-практической деятельности. Именно в предметно-преобразовательной деятельности человек выявляет объективные свойства действительности и удерживает их в формах своей субъективности. Но это положение, разумеется, требует своего теоретического разворота. Если бы не было объективного различия явления и сущности, наука вообще, говорит Маркс, была бы излишней. Поскольку действительность различна внутри себя и многообразна, столь же многообразно и различно внутри себя и знание этой действительности. Но чтобы судить об истинности этого знания, требуется анализ его форм, внутреннее развитие которых должно обнаружить, насколько они, эти формы, соответствуют движению сущностных определений объективной действительности: любое явление и любая его связь с другими вещами должны быть обоснованы.

Но чтобы через логическое обоснование убедиться в истинности знания, сама логика должны быть, в свою очередь, обоснована. Обосновать логику значит найти ее основание и из него ее, эту логику, вывести. Ясно, что это задача философии, поскольку философия есть

наука об отношении бытия и мышления. Логические формы, как и любые прочие формы деятельности сознания, могут быть представлены только как выражающие свою собственную сущность, — это банальное методологическое требование. Сущность же любых форм субъективности лежит за ее рамками, в объективной действительности. Поскольку логические формы претендуют на всеобщность и необходимость, постольку они должны быть тождественны сущностным определениям действительности. В этой точке находит себя принцип тождества бытия и мышления. И в этом тождестве заключена истина логики.

Однако, существует представление, что формы знания, само их наличие и внутренняя организация связаны с особенностями работы самого сознания. Все, что есть в действительности, здесь понимается как данное через сознание, как упорядоченное и оформленное им. Иначе говоря, сущность, основание логического здесь мыслится в самом сознании, а истина — как соответствие знания самому знанию. Такое представление тоже появляется на основе тождества содержания явлений действительности и содержания сознания. Субъект здесь действует по тем же схемам, по которым организован мир, и в силу тождества этих схем схемам действительности, перед сознанием тут не возникает проблемы его истинности, но только пока оно не натолкнется на неподатливость самого бытия.

Тождество мышления и бытия, или истина, является предпосылкой любой философии. Отказ от этого положения вообще бы означал отказ от истины, а без проблемы истины нет философии. Само собой разумеется, что принцип абстрактного тождества предполагает столь же абстрактную трактовку различия, вопрос о котором становится проблемой понимания самой истины. Нельзя отождествлять, не предполагая различие, и нельзя различать, не предполагая тождества. Чтобы различить две вещи надо сначала найти то, в чем они едины, тождественны. Ведь если они не содержат в себе момент тождества, если они не имеют единой основы, их порождающей, то и вопрос об их различии оказывается пустым. Различение или сравнение заведомо разнородного не имеет никакой научной ценности. А чтобы сравнить две вещи, надо найти их единую меру, которая предполагает их общность, однородность, а потому и момент тождества. И только внутри этого тождества выбранной мерой можно установить различия сравниваемых вещей. Измерить вещь значит сравнить ее с ее собственным

основанием, определить, насколько полно представлена в ее бытии ее собственная природа.

Что можно выбрать в качестве основания, сравнивая такие «вещи», как объективный предмет и его образ? Проблема эта сугубо философская, возникающая в процессе практики в форме *необходимости сравнения образа вещи с самой вещью* — ведь истинное знание является необходимым условием целесообразной деятельности. Поскольку тождество заключается в уподоблении его элементов друг другу, требуется либо из материального понять идеальное, либо, наоборот, из идеального материальное. И тем самым показать в этом переходе их реальное единство, потом мерой этого единства осуществить сравнение предмета и его образа.

Есть различные исторические ходы в попытках разрешить эту проблему, но ясно одно, что разрешение это должно обнаружить *природу* знания, иначе критерий истинности придется искать в нем самом, скажем, в форме его непротиворечивости, простоты или соответствия каким-либо другим заранее установленным правилам мышления. Мера здесь не будет собой выражать природу знания, а лишь его формы, которые наиболее распространены в данную историческую эпоху и признаваемы в качестве норм (ценностей), сознательно культивируемых. Но сколь бы знание ни было организовано внутри себя в соответствии со своими собственными критериями, проблема отношения его к действительности, проблема его истинности остается открытой. Если исходной формой знания признается ощущение, то правила перехода к рациональной форме и способ ее движения будет так или иначе выражать то содержание объективной реальности, которое предстает в элементарной чувственности. Ею и будет измеряться истинность. Поэтому понятие как форма рационального понятия не есть просто субъективная форма, оно объективно и представляет собой истинное знание. Там, где понимание предмета не достигает полноты его объективных характеристик, там оно претендовать на понятие и не может. И потому основанием единства субъекта и объекта является именно эта всеобщая форма мышления. Движение от эмпирического к теоретическому есть не что иное, как теоретическое выражение того же самого, эмпирического, возведение его в логическую форму, понимание его, т. е. понятие. Иначе говоря, здесь происходит обоснование бытия мышлением.

По Марксу, сознание есть осознанное бытие, и поэтому природа знания заключается в природе человеческого бытия. Основой знания является практика человека, и «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолированного от практики, есть чисто схоластический вопрос» [1, с. 261].

В предметно-практической деятельности человека связь знания и его предмета приобретает форму тождества противоположностей. Практика как форма объективного бытия способствует отождествлению субъекта и объекта. Но субъект не дан до практики, — он в ней порождается, и его мышление есть всего лишь отражение бытия. И *истина* этого отражения, то есть тождество бытия и мышления, *предметно представлена в формах и результатах труда*. Как бы и сколь бы мышление и бытие ни различались, они *объективно отождествляются* в продуктах человеческой деятельности. Знание из формы субъективного переходит в форму объективного, в форму предмета, опредмечивается. И здесь проблема измерения истинности знания оборачивается, казалось бы, совершенно неожиданной стороной. В продукте практической деятельности обнаруживается совпадение знания с предметом, субъективное и объективное сводятся к чувственно-предметному содержанию. Что здесь, в акте предметно-трудовой деятельности, происходит? Вне сомнения, подтверждается истинность знания, если исходить из положения, что истина есть знание, соответствующее действительности. Вне общественно-исторической практики людей проблема истины принципиально не может быть решена. Вещь дана познающему мышлению лишь постольку, поскольку она дана практически действующему человеку.

Иначе говоря, нет никакого изолированного от практики гносеологического отношения. Практика является тем пространством, внутри которого и мысли, и вещи получают единую меру. Отсюда, кстати, и вырастает всем известный, но не всеми понятый принцип единства диалектики, логики и теории познания. Ведь суть этого принципа в том, что как бы ни распались особенные определения диалектики, логики и теории познания в условиях их абстрактно-обособленного

существования, адекватное понимание каждого из этих моментов может быть достигнуто только в рамках их тождества.

Теория познания как теория отражения и должна понять все логические, мыслительные формы в их движении — как отражение движения самих вещей в практике. Поэтому и все различные формы познавательной деятельности формируются различиями в самой материальной действительности и имеют равноправное значение. Человеческая предметно-практическая деятельность, преобразуя объект, выявляет такие характеристики действительности, которые не лежат на поверхности, доступной чувственности, но которые определяют характер и способ самой этой деятельности. Вещь поэтому дается человеку не просто в чувствах, а *в формах его предметно-практической деятельности*. Всеобщие, универсальные способы этой деятельности и выступают как *формы мышления*, содержащие в себе момент абсолютной истины, заключающейся в ее объективности. Признание этого носит не конвенциональный, а объективно-принудительный характер. Нормы человеческого бытия поэтому детерминируются самой объективной действительностью.

Измерить вещь можно лишь мерой соответствия этой вещи своей собственной сущности, тому основанию, на котором эта вещь вырастает. «...Мы не знаем истины, не зная причины, — говорит Аристотель, на которого любят ссылаться, определяя истину как знание, соответствующее действительности, — А из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепл, потому что он и для других вещей причина тепла. Так что и наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» [2, с. 95].

Проблема истинности вещи или, выражая это на языке классической философии, проблема отношения вещи к самой себе, сравнения ее форм, принимаемых ею в процессе развития, с ее собственной сущностью, непосредственно сопряжена с пониманием процесса развития. Ведь ясно, что если развития нет, то проблема отношения вещи

к самой себе лишена смысла: вещь при этом условии может быть отнесена лишь к чему-то, лежащему за ее собственными пределами. Но если вещь изменяется, то надо найти основание и закон изменения вещи. Необходимо знать, как связаны друг с другом формы вещи в процессе ее изменения, развития, каков закон перехода от одной ее формы к другой.

Конкретную форму бытия вещи **поэтому** можно измерить только ее собственными пределами: ее отношением к ее собственному началу и к ее завершению. Начало — это порождающее эту вещь противоречие в составе предпосылок; завершение — полнота формообразования с предельной конкретностью. В развитой ее форме, в завершении, получают обнаружение все реальные возможности вещи, явление здесь совпадает с сущностью. Это предел, это ее истина и это ее *идеал*. Достигает вещь идеала в своем конкретном бытии или нет — это вопрос другой, но меру истинности эта вещь находит только в зеркале своего идеала.

Но здесь возникает новая проблема — проблема истинности самого идеала, раз им измеряется истинность вещи. Идеал — это не только объективный предел развития вещи, совпадение ее явления с сущностью, но и форма сознания. Чем она, эта форма сознания, определяется? Определяется она *пониманием* объективного процесса развития вещи. Поэтому истинность идеала может быть обоснована только адекватностью отражения логики вещи в практике и познании. Как только познание начинает следовать логике вещи, оно совпадает с ее собственной диалектикой и именно на этой основе формирует идеальный образ ее. И тем не менее невозможно было бы измерить истинность идеала, если бы этот процесс идеального определения вещи (определения ее идеалом, ее собственной границей, пределом) не был бы одновременно и процессом воплощения идеала в действительность.

Иначе говоря, лишь в преобразовательной, предметно-практической деятельности определяется и *идеал как знание* универсально-всеобщей (идеальной) формы самой действительности, и сам *предмет в его истине*. Здесь проверке подвергается не только знание, его соответствие предмету, но и сам предмет, его соответствие понятию, то есть пониманию его природы и **сущности**. Итак, взаимоопределения понятия и **предмета** происходят только в предметно-преобразовательной деятельности, которая согласуется с логикой объективного развития действительности. А если не согласуется? Если сама практика

односторонняя, не ориентирована на идеальные, универсальные формы действительности и мыслит свой идеал в наличной частно-ограниченной форме бытия? И тут ничего не поделаешь. Она будет определять и понятия, и вещи, а если и те и другие расходятся с ее частным интересом, она, возводя последний во всеобщность, будет любыми силами, включая сюда и прямое насилие, представлять одностороннее, неполное, а потому и ложное, понимание действительности истинным. Поэтому необходима критика самой практики, то есть измерения ее собственных форм мерой развития человека, ради которого она активно и осуществляется.

Тот факт, что человек владеет вещами, говорит о том, что он владеет и истиной этих вещей. Именно истину этих вещей познание и должно высветить. Но она дается нам только по мере развития преобразовательной деятельности и потому сама предстает как форма развивающаяся. В сознании эту развивающуюся форму представляет собой *идея* — открытая Платоном форма организации человеческой жизни. С открытием мира идей реальные предметные обстоятельства человеческого бытия высветились как положенные этими идеями — устойчивыми *образами* развивающегося бытия.

Легко, вероятно, понять, что идея есть свернутое выражение природы вещи в сознании человека, поэтому идея будет истинной, если она адекватно эту природу представляет. Поскольку сознание всегда проблемно в отношении своей истинности, постольку в его составе может присутствовать множество идей, в различных формах разворачивающих суть предмета. Идея свой развернутый сознательный образ получает в теории предмета — но только в такой, которая выводит бытие этого предмета из предлежащих предпосылок и завершает его развитие в полноте его определений. Здесь, в полноте определений, вещь соответствует своему идеалу, иначе говоря, своей собственной сущности. Такое представление предмета есть его *понятие*. Есть его истина. Понятие «видит» вещь с ее начала до ее конца, до ее завершения, до совпадения явления с сущностью, видит в ее возможностях и условиях осуществимости, видит внутреннюю логику ее необходимого развития. И видит природу этой необходимости. Соразмерно с этой необходимостью человек и полагает свою деятельность. И в этом осуществляет свободу.

Понимание предмета означает владение субъектом полнотой его определений, идеальным образом разворачивающегося во времени

и пространстве его движения. *Понятие* отражает *истину бытия*, формальное же обобщение имеет дело только с внешне-эмпирическими ее проявлениями.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42. М., 1974. С. 535.
2. Аристотель. Соч., т. 1. М., 1976. С. 550.

Антюшев Иван Игоревич

Чувашский государственный педагогический университет имени И. Я. Яковлева,
г. Чебоксары

ivan_antyushev@inbox.ru

РАЗУМ ЧЕЛОВЕКА И ПРОБЛЕМА ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ

В статье акцентируется внимание на актуальной проблеме современной науки: границах мыслительных возможностей человека в аспекте постижения мироздания. Является ли истинным наше восприятие мира, или же мы адаптируем реальность под алгоритмы нашего мышления? Чтобы ответить на данный вопрос, имеет смысл рассмотреть особенности восприятия человеком категорий, выходящих за грани его понимания (бесконечность и Бог). Кроме того, в статье обозначены некоторые тенденции развития современной науки в контексте постижения универсальных закономерностей сложноорганизованных систем, рассмотрен аспект возможности преодоления субъективности в осмыслении глобальных процессов современности.

К л ю ч е в ы е с л о в а: разум, истина, восприятие, трансцендентность, творчество, искусственный интеллект, алгоритм.

На всем протяжении своего существования человек стремится понять и объяснить сущность окружающих его процессов и явлений, пытается постичь универсальные закономерности мироздания, направляет все свои силы на построение объективных знаний о бытии. Именно посредством доказательности и логической непротиворечивости достигается объективность, приближающая нас к истине. В свою очередь истина воспринимается человеком как своеобразная панацея от пугающей неизвестности.

В философии осмысление истины является одной из основополагающих проблем. Данная категория наделена значительной широтой

трактовки, ее понимание ускользает от человека, вводит его в крайности абстракции. Наиболее универсальным определением истины выступает суждение Аристотеля, указывавшего, что «истина — это интенциональное согласие интеллекта с реальной вещью, соответствие ей» [1, с.220]. На основании этого утверждения строится классическая (корреспондентская) концепция истины, являющаяся одной из ведущих в научной методологии.

Следовательно, разум человека — главный детерминант истины. Исходя из этого, сразу возникает вопрос о возможностях человеческого интеллекта в постижении абсолютной истины, универсальных закономерностей бытия. Мы можем констатировать, что человек субъективен в своих суждениях, а его когнитивные способности ограничены стереотипными установками.

В современной науке устойчиво бытует мнение о том, что разум является продуктом высшей нервной деятельности. Иными словами, сознание человека продуцируется его мозгом. Отметим, что физиология, как и любая отрасль естественнонаучного знания, стремится, прежде всего, объяснить сущность жизнедеятельности организма человека, исходя из определяющей роли физико-химической природы происходящих в нем процессов. Если мы не можем понять природу наблюдаемого процесса, мы должны, в первую очередь, руководствоваться формальной логикой в развитии естественных наук, а не ударяться в беспочвенные рассуждения. Невозможность объяснения природы наблюдаемого явления обусловлена отсутствием технологий, позволяющих сделать это. Технологии разовьются со временем, поэтому не стоит впадать в редукционизм как это прослеживается в высказывании Дюбуа-Реймона, утверждавшего, что «в организме действуют исключительно физико-химические законы; если с их помощью не все можно объяснить, то необходимо, используя физико-математические методы, либо найти способ их действия, либо принять, что существуют новые силы материи, равные по ценности физико-химическим силам» [2, с.102]. Тупиковость редукционистской установки привела Дюбуа-Реймон к выводу, что мы никогда не сможем узнать, как познаем реальность. Природу сознания он назвал мировой загадкой, решение которой приведет человека к абсолютному знанию. Однако ее разрешение показалось ему невозможным.

Таким образом, мы видим, что человеку свойственно постулировать некие универсальные матрицы, надеясь на которые он стремится

познать мир. Это играет на руку тем, кто сравнивает разум человека с алгоритмом. Человеческая логика последовательна: все воспринимаемые объекты имеют начало и конец, протяженность в пространстве и времени, их элементы взаимосвязаны и постоянно воздействуют друг на друга. Каждое явление, даже нематериальное, наделяется определенным семиотическим значением, может восприниматься человеком в абстрактной форме. Выстраивая научные парадигмы, человек стремится приблизиться к абсолютной истине, он оптимистично допускает возможность ее постижения. Однако логика в области физико-математического знания не столь оптимистична: достаточно вспомнить теорему Тарского или парадокс Ферми.

Граница возможностей человеческого разума отчетливо прослеживается при интерпретации трансцендентных явлений: бесконечности и Бога. Возьмем, к примеру, последнее. Бог представляется человеку сверхъестественной сущностью, высшим разумом, управляющим всеми процессами в структуре бытия. Это наиболее совершенная форма сознания, которую может вообразить человек. Подобная субстанция неуловима для человеческого восприятия в силу ее нематериальности. Каким образом что-то может быть везде и в то же время нигде? Именно поэтому человек упрощает восприятие подобной сущности, придавая облику Бога образ понятных ему объектов. В христианстве, например, Бог создал людей по своему образу и подобию. В африканском анимизме поклоняются богам в образе животных, а в синтоизме образ Бога сопоставим с природой. Таким образом, верность суждению о разуме-алгоритме придает сама идея Бога. Данный образ, как представляется, возник для того, чтобы упростить понимание процессов, непонятных человеку, т. е. его можно трактовать как универсальную матрицу, успокаивающую человека от мысли о его ничтожности перед бесконечным и пугающим миром. Непостижимость мира для человека — это своеобразный первобытный страх.

Еще одной категорией, выходящей за пределы человеческого сознания, является бесконечность. Начиная с древнейших времен, человек пытался определить числовое значение наблюдаемых объектов, однако не всегда это представлялось возможным. Еще античный философ Анаксимандр обратил внимание на вероятную бесконечность Вселенной, введя особую категорию — апейрон, беспредельное первоначало. Однако как же нам вообразить нечто, не имеющее ни начала, ни конца? Пытаясь представить себе что-либо, выходящее за границы

наличного опыта, человек использует воображение. В случае с бесконечностью, человек столкнется с антиномией, ведь он никогда не соприкасался с материальным объектом, не имеющим границ. Представления о подобном объекте, как утверждал И. Кант, «выходят за пределы всякого опыта, и в силу этого не признают уже критерия опыта» [3, с.27]. Здесь и возникает принципиальная непостижимость бесконечности как таковой: человек «снова и снова пытается представить себе бесконечное пространство, но у него не получается, и он начинает испытывать отрицательные эмоции: страх, оцепенение, опустошение, тревогу» [4, с.194]. Затем человек попытается адаптировать понимание бесконечности под системный подход: Земля — часть Солнечной системы, Солнечная система часть галактики Млечный путь и т. д. Сразу перед нашими глазами предстанет разделение реальности на микромир, макромир и мегамир. Значит, бесконечность Вселенной — это не поддающаяся исчислению система взаимосвязанных объектов. Представив в своем воображении структуру возможно бесконечного объекта, человек успокаивается, ведь страх перед неизведанностью, кажется, отступил. Вспомним определение бесконечности, данное Б. Расселом, считавшим, что «это гипотетический императив, которым можно пользоваться в разных системах и который невозможно ни обосновать, ни опровергнуть» [5, с.137]. Получается, что феномен бесконечности за пределами для человеческого разума, и познать ее истинную сущность не представляется возможным на данный момент.

Мозг обрабатывает сенсорные сигналы, отражающие взаимодействие человека с объектами окружающей действительности. Именно на их основе формируются абстрактные образы, классифицирующие структуру воспринимаемой реальности. Воспринимая эти образы, человек начинает конструировать мир вокруг себя. Поэтому можно сделать вывод, что реальность в принципе объективно-субъективна и возможность постижения универсальных закономерностей бытия представляется спорной. Т.В. Черниговская отмечает, что «когнитивные процессы — это получение и обработка информации по определенным правилам и алгоритмам. В мозгу есть ментальные репрезентации, обеспечивающие контакт с миром. Это гипотезы высокой степени абстракции, лежащие в основании картины мира, которую нельзя проверить эмпирически, потому что “объективной”, “настоящей” картины мира просто нет, или ее знает только Создатель»

[6, с.118]. Следовательно, истина формируется в границах разума человека. В связи с этим возникает амбивалентность реальности: «мир находится в мозгу, а мозг находится в мире» [6, с.118].

В пользу теории разума-алгоритма выступают современные исследования и разработки в сфере создания искусственного интеллекта. Человек берет на себя функции демиурга, пытаясь создать самостоятельный разум своими руками. Делает он это, прежде всего, с целью познания своих собственных когнитивных способностей, а также для упрощения своих повседневных бытовых процессов. Он стремится создать искусственный эквивалент своего интеллекта. Именно подобное стремление и наталкивает нас на мысль, что человек допускает возможность, что его разум запрограммирован под определенные параметры. Являются ли они универсальными — это уже другой вопрос. Можно лишь предположить, что наш мозг способен отрефлексировать любые объекты в структуре воспринимаемой реальности. Поэтому человек создает искусственный разум, в надежде приблизиться к ответу на столь важный вопрос. Современные искусственные нейронные сети функционируют сообразно принципам действия нейронных связей в структуре человеческого мозга. Они не просто запрограммированы под выполнение необходимых действий, они способны на основе анализа исходных данных проявлять творческие способности. Современный искусственный интеллект — это «не просто модель разума, он в буквальном смысле сам является разумом, в том же смысле, в котором человеческий разум — это разум» [7, с.35]. Можно согласиться с этим высказыванием, обратив внимание на тот факт, что искусственный интеллект обучается распознаванию эмоций, пытаясь со своей стороны проявлять их в ответ. При этом возникает проблема: как определить, является ли искусственный интеллект идентичным человеческому мышлению? И несмотря на разработку теста Тьюринга, можно ли с уверенностью констатировать, что искусственный интеллект дублирует человеческий разум? В данном вопросе мы субъективны, ибо не можем убедительно объяснить природу нашего сознания и мышления. Нам представляется, что нейронная сеть действует так же, как и наш мозг. На самом деле мы и понятия не имеем о том, подобен ли наш разум данному алгоритму или нет. Доказательства этого факта неубедительны, как, впрочем, и его опровержения. Так, например, Р. Пенроуз отрицает идентичность искусственного и человеческого интеллектов, указывая на необходимость при постро-

ении искусственных нейронных систем учитывать параметры, задаваемые квантовой механикой. По его мнению, для понимания природы человеческого разума необходимо учитывать «объективную редукцию волновых функций» [8, с.8].

Исследования искусственного интеллекта порождают достаточно спорные теории. Возьмем, к примеру, гипотезу симуляции. Согласно ее содержанию, реальность — это искусственно смоделированная система. Соответственно, человек сам является частью своеобразной компьютерной игры, которая подстраивается под его восприятие, вследствие чего окружающая действительность кажется настоящей. Основоположник данной теории Н. Бостром утверждает, что признание реальности в качестве искусственно созданной симуляции позволит объяснить парадокс Ферми. Мы не обнаруживаем следов других цивилизаций во Вселенной, так как их наличие не предусмотрено установленными в ней параметрами. Наша реальность — это «продукт технологий в области вычислительной техники, призванной создавать модель восприятия мира, сознания и разума у реципиентов, а также материальные объекты, которые его окружают» [9, с. 245]. Раз мы дошли до того, что научились создавать виртуальную реальность, то почему мы не можем допустить, что сами являемся персонажами чьей-либо компьютерной игры? Звучит одновременно и тривиально, и ностораживающее. Подобные концепции наглядно иллюстрируют беспомощность человека, переступившего через границы своего опыта и пытающегося уловить имманентную сущность запредельных явлений, используя творчество и совершенствуя технологии. Человеку кажется, что истина бытия все ближе к нему. Но вместо этого у него появляется еще больше вопросов.

Теория разума-алгоритма имеет множество слабых мест. В ней нет места для свободной воли — того самого свойства, отличающего человека от движимых инстинктами животных и заранее запрограммированных искусственных нейронных сетей. Человек сам выбирает, как ему действовать дальше. Сторонники естественнонаучного радикализма возразят, редуцируя все волевые действия человека к результату внутренних биохимических процессов. С одной стороны, это верно. С другой стороны, на направленность действий человека оказывают и другие факторы, прежде всего, социальные. Можно абсолютизировать значение любого фактора, но тогда мы сами загоняем себя в угол, программируем на определенный алгоритм действий.

Во всем концептуальном поле, связанном с проблемой истины, корреспондентская концепция истины наиболее гармонична по своему содержанию. Ее внутреннее равновесие достигается посредством диалектичности связи наблюдаемого объекта с интеллектом. Можно рассуждать о том, что наш разум не способен отрефлексировать некоторые явления и процессы. Но это вовсе не означает того, что он ограничен. Несмотря на то, что невозможно с уверенностью объяснить, что есть Бог или бесконечность, нельзя утверждать, что человек никогда не сможет в принципе этого понять. В древности для людей подобной загадкой являлись гром и молния, теперь это разгаданные для человека феномены.

Представления о том, что человеческий разум — это не более чем алгоритм, опасны. Они наводят человека на печальные мысли о принципиальной непостижимости мира. Раз познание универсальных закономерностей мироздания недоступно для алгоритма человеческого разума, то не стоит и начинать их поиск. Если уверовать в это, то утратится потребность человека к развитию, все сведется к стабильности и рутине, стремление к развитию и преобразованиям станет бессмысленным. И тогда окончательно восторжествует психология общества потребления, человек утратит то, что делает его человеком — стремление к объективному познанию окружающей действительности.

Стоит отметить, что современные исследователи в области нейронауки указывают на неправомерность проведения аналогий между разумом и программными алгоритмами. По мнению К.В. Анохина, «необходимо изучать то, как работает мозг на самом деле, как это устроено в реальности, не пользуясь аналогиями из других технических устройств» [10]. Процессы, происходящие внутри мозга, намного сложнее стандартизированных программ-алгоритмов.

В итоге можно утверждать, что главной загадкой для человечества является отнюдь не устройство Вселенной и смысл жизни, а феномен сознания и сущность разума. Именно посредством разума мы познаем окружающий мир, мыслительная деятельность всегда сопутствует любому действию человека. Лишь разум может определить, что есть истина, по крайней мере, он может отразить сущность данной категории. Поэтому, на наш взгляд, прежде чем пытаться осознать бесконечность Вселенной, нам необходимо отрефлексировать закономерности нашего разума, что откроет перед человеком широкую перспективу приближения к постижению тайн мироздания и он сможет в совершенстве проектировать свои дальнейшие действия.

Список литературы

1. Вальверде К. Философская антропология. Пер. с исп. Г. В. Вдовиной. М.: Христианская Россия, 2000. 412 с.
2. Du Bois-Reymond E. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Muskel- und Nervenphysik. Bd. 1. Leipzig : Veit & Co., 1875. P. 102.
3. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 1120 с.
4. Мерзляков С.С. Творческий максимум: воображение и его пределы // Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчество культуры и культура творчества; сборник трудов по материалам VI Международной научно-теоретической конференции. Ульяновск: Изд-во УлГТУ, 2018. С. 193–200.
5. Суровцев В.А. Рассел о бесконечности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. Т. 12. № 4. С. 135–145.
6. Черниговская Т.В. Это не я — это мой мозг // Отечественные записки. 2013. № 1(52). С. 116–127.
7. Сёрл Дж. Рациональность в действии. Пер. с англ. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 336 с.
8. Пенроуз Р. Новый ум короля. Пер. с англ. М.: Едиториал-УРСС, 2003. 339 с.
9. Nick Bostrom. Are you living in a computer simulation? [Published in Philosophical Quarterly (2003) Vol. 53, No. 211, pp. 243–255. (First version: 2001).
10. Анохин К.В. Сознание и мозг [Электронный ресурс]. URL: <https://scorcher.ru/neuro/science/anohin/anohin1.php> (дата обращения: 25.09.2018).

Магомедов Камиль Магомедович

Дагестанский государственный университет, г. Махачкала
magomedov49@mail.ru

О ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТРИКЕ ИСТИННОСТИ ИНФОРМАЦИИ

В статье перечисляются некоторые негносеологические метрики истинности знания, которые были в истории культуры, и обосновывается возможность физиологической концепции истины, популярной в современной практике верификации информации.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, гносеологическая истина, негносеологическая истина, физиологическая истина.

Согласно механизму действия закона диалектического отрицания, в развитии имеет место своеобразный возврат к исходному состоянию, но на качественно новом уровне. Согласно Гегелю этот закон имеет универсальное значение, характеризуя развитие природы, общества

и мышления. Как представляется, он проявляется и в метрике истинности в познавательном дискурсе человека и человечества.

Известное всем гносеологическое измерение знания в истории человеческой культуры утвердилось не сразу. Его появление, пожалуй, было связано с формированием субъектно-объектной парадигмы познания, которая утвердилась вместе с рабовладельческими отношениями и разделением труда на умственный и физический. Хронологически это совпадает с появлением философии как культуры постижения мира в форме мысли. А до этого человечеству вообще не было знакомо гносеологическое измерение мира и меры его истинности для человека. Для мифологии и религии более характерно онтологическое, экзистенциальное и символическое измерение истинности [1,2,3]. Знаменитое христово изречение во время Тайной вечери «Я есть путь и истина и жизнь» [Ин. 14:6] подтверждают это обстоятельство.

Современная наука и практика остро поставили под сомнение универсальность гносеологического измерения знания. В соответствии с механизмами действия закона диалектического отрицания происходит своеобразное возвращение к негносеологической метрике оценки знания. Сразу оговоримся, конечно же, речь не идет о девальвации классической или гносеологической концепции истинности знания, или о том, что она перестает действовать. Вне всякого сомнения, она продолжает оставаться базовой для всех других матриц измерения ценности знания. Мало того, как отмечают ученые, все остальные истинностные концепты являются различными имитациями истины. Не случайно 28 ноября 2018 г. в Нижнем Новгороде будет проходить XIV Международная научно-практическая конференция «Мировоззренческая парадигма в философии: истина и ее имитация». Действительно, без исследования различных метрик, имитирующих истину, невозможно охватить многообразные формы постижения мира, снять крайности сциентизма и антисциентизма, понять специфику гуманитарного знания.

Во-первых, становление и развитие гуманитарных наук, начиная с неокантианства, показало недостаточность традиционной корреспондентской концепции истинности как меры соответствия знания действительности. Во-вторых, стало очевидно, что в гуманитарных науках и в мировоззренческих вопросах, имеющих ценностное измерение, не достаточно формальной логики с ее законами противоречия и «исключенного третьего», поскольку большее значение приобретает инклюзивная логика мышления, которая отказывается от

традиционной дихотомической и бинарной логики [4], ориентируясь не на противопоставление различных культурных и познавательных концептов, а на их сближение. Сторонники постмодернизма считают, что истина отнюдь не является продуктом познавательных действий субъекта и результатом когнитивного приближения к познаваемому объекту, тем более в духе теории отражения; она не есть результат усилий, направленных на постижение сущности процессов; в своей основе она выступает как одно из проявлений интерпретационного своеволия субъекта; она есть, по словам Фуко, «что-то вроде принудительного действия» субъекта в отношении собственной дискурсивности. Таким образом, если перефразировать известную метафору постмодернизма о «смерти субъекта», то можно сказать, что происходит также «смерть проблемы истинности». В-третьих, все чаще начали говорить о символической концепции истины, которая также отказывается от гносеологического измерения знания и метрики его истинности [5]. В-четвертых, проблема истинности позволяет увидеть еще одну грань различения понятий «знание» и «информация». Не вдаваясь в глубинные тонкости соотношения этих категорий, можно сказать, что ценность знания определяется мерой его истинности, а ценность информации — мерой функциональности, помощью в достижении цели, т. е. информация инструментальна по своей сути. Следовательно, информационные механизмы подчинены традиционной формальной логике, поэтому ценность информации определяется, прежде всего, мерой его непротиворечивости. Здесь действует главный принцип, выраженный законом «исключенного третьего»: если истинно «А», то «¬А» ложно, а третьего не дано. Или «А или ¬А». В целом, для мышления это правильная формула, поскольку оно истинно, когда непротиворечиво. Содержательная же логика, выражающая механизмы развития знания имеет несколько иной механизм действия, суть которого можно выразить формулой «А и ¬А» одновременно. Процесс познания во многом противоречив, парадоксален и эвристичен. Это связано с тем, что функционирование человеческого интеллекта, деятельность по производству знания неотделимо от интуиции, волевых, эмоциональных компонентов, субъективных оценочных моментов, живого мыслительного процесса, без которого постижение мира теряет творческое начало, становится статичным. Без этих моментов знание превращается в голую информацию со своими особенностями.

Таким образом, в оценке знания, как правило, присутствует гносеологическая метрика истинности, ориентированная на определение меры соответствия знания о действительности самой действительности. В оценке же ценности информации больше действует функциональный аспект оценки знания, а значит, действует негносеологическая ее оценка.

Мы хотим предложить для обсуждения еще одну негносеологическую матрицу измерения ценности знания и информации, связанную с физиологическими процессами в человеческом организме, сопровождающими все познавательные и оценочные действия человека. Назовем ее *физиологической концепцией истины* [6,7]. Все мы свидетели возникновения в современном обществе своеобразной моды на использование всевозможных приборных и визуальных методик верификации информации. Не случайно, на основных телевизионных каналах в последнее время одними из высокорейтинговых являются передачи и шоу с использованием детекторов лжи и профайлерских методик оценки информации: американский проект «The Moment of Truth», его российский аналог «Детектор лжи», украинский вариант «Детектор Брехні», «На самом деле», «Прямой эфир», где ведущими являются Андрей Малахов, Дмитрий Шепелев и другие известные персонажи. Популярными являются также различные программы-приложения для Android: «Детектор лжи по голосу», «Детектор лжи по отпечаткам пальцев», «Глаза и лицо — детектор лжи» и другие.

Необходимо заметить, что полиграфологическая техника и технологии непрерывно совершенствуются. Коэффициент достоверности современных полиграфов приближается к единице и степень соответствия информации действительности составляет больше 99%. Современные лай-детекторы могут фиксировать до 50 физиологических параметров: кожно-гальванические реакции организма, изменения цвета лица и его отдельных частей, подрагивание губ, изменения формы и размера зрачков, ритмика моргания, температура тела, потовыделение и другие, которые чрезвычайно затрудняют использование испытуемыми различных средств и методов противодействия детектации информации, которыми переполнен Интернет.

Наряду с аппаратными, полиграфологическими средствами оценки информации набирает популярность и другой способ ее детектации, получивший название *профайлинга*. Возникла целая индустрия профайлинга, сформировалась соответствующая профессия, на которую есть достаточно высокий спрос. Можно сказать, что профайлинг — это

искусство и наука, позволяющая оценивать меру истинности и искренности человека при общении с ним на основе некоторых вербальных и невербальных нюансов поведения. Важным преимуществом профайлинга перед полиграфами является бесконтактный способ взаимодействия с испытуемым, что само по себе увеличивает степень надежности его как источника получения объективной информации.

Таким образом, полиграфологические и профайлерские технологии оценки информации в мире и у нас уже стал важным инструментом управления трудовыми ресурсами, организации бизнеса в целом. Я не говорю о масштабах применения этих технологий в осуществлении правосудия и следственной практике.

Хотя, справедливости ради, необходимо отметить, что обыденное название этих приборов верификации информации как «детекторов лжи» не совсем верно, поскольку ни один прибор не может читать мысли и проверять меру их истинности. Он выявляет не истину или ложь, а только физиологические процессы, которые с определенной долей вероятности сопровождают мыслительные процессы человека. Исходя из этого, прибор может определять лишь тот эмоциональный фон, сопровождающий информацию, который и ведет к определенным физиологическим изменениям человека. Очевидно, что физиологические реакции организма отражают не истинность информации, а всего лишь веру испытуемого в их истинность или ложность. Он может совершенно искренне думать, что его знание правдиво, хотя на самом деле оно не отражает объективную реальность. Таким образом, полиграф проверяет не меру истинности, а степень искренности человека — носителя определенной информации. Поэтому, даже патологический вран, если он искренне верит в свою ложь, пройдет испытание на детекторе лжи.

Тем не менее, полиграфологические и профайлерские технологии как источники получения информации имеют много преимуществ перед традиционной гносеологической метрикой измерения истинности знаний и суждений. Приведем только несколько. Согласитесь, привычные для нас гносеологические, корреспондентские, когерентные и иные критерии оценки знания возможны лишь при наличии определенной системы суждений о чем-либо. Всевозможные «фигуры умолчания», о которых часто говорят гуманитарии разных специальностей, остаются в стороне от оценочных и истинностных характеристик. Не секрет, что молчание порой говорит о большем, чем высказывание. Ведь ложь далеко не всегда связана с сообщением неверной

информации, чаще она связана с ее умолчанием, что приводит к неверной оценке ситуации и серьезным последствиям. Замечено также, что отсутствие ответа — это тоже ответ, порой более убедительный и выразительный. Поэтому, как говорят, «молчание — ограда мудрости», «слово — серебро, молчание — золото».

Еще одно преимущество полиграфологических и профайлерских технологий верификации информации по сравнению с традиционными метриками истинности знания состоит в следующем. В классических моделях истинности учитывается лишь степень соответствия знаний действительности, а вот различные интонационные составляющие, столь важные в гуманитарном познании, учитываются не в полной мере. Ведь хорошо известно, что человек слово «нет» может произнести так, что оно означает «да», и наоборот. Как отмечал В. Высоцкий, даже слово «здравствуй» можно сказать так, что оно звучит оскорбительно для человека. Полиграфические и профайлерские технологии позволяют в существенной степени учитывать такие интонационные нюансы, сопровождающие ту или иную информацию.

Список литературы

1. Магомедов К.М. Проблема истины в науке и религии // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 2 (28). С. 46–59.
2. Магомедов К.М. О некоторых гносеологических и негносеологических концепциях истинности // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей / под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2015. С. 56–63.
3. Магомедов К.М. Негносеологические концепции истинности // Толерантность. Глобализация. Восток-Запад — диалог мировоззрений. Доклад на VII Российском философском конгрессе. Т.1. Уфа, 2015. С. 83–84.
4. Магомедов К.М. Гносеологическая метрика мира и явление инклюзивности в культуре // IX международная научно-практическая конференция «Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве: духовно-нравственное воспитание молодежи». 9–10 ноября 2017 г. Махачкала. 2017. С. 114–119.
5. Билалов М.И. Символическая модель истины в проблеме осмысления ислама // Исламоведение. 2016. Том.7. № 1(27). С. 59–66.
6. Магомедов К.М. Имеет ли право на существование «физиологическая» концепция истины? // Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции «Что есть истина? Г. Махачкала, 6–7 сентября 2013 г. С. 166–168.
7. Магомедов К.М. Почему бы не быть физиологической концепции истины? // Вестник РФО. 2016. № 2. С. 84–88.

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СФЕРЕ

Тукаева Роза Абдулхаевна

Башкирский государственный университет
tukaeva.rza@rambler.ru

ИСТИНА И ПРАВДА В ИСКУССТВЕ

Автор рассматривает проблему истины в искусстве. Вопрос истины в искусстве был актуален еще с античных времен. Что же является в искусстве истинным — объективное отражение реальности или субъективное видение художника? Художественная правда таит в себе множество загадок, сложных для восприятия обыденного сознания. Совпадает ли содержание произведения искусства с явлениями действительности? На примере отдельных картин *М.В. Нестерова* и *А.Э. Толькина* автор анализирует субъект-объектные отношения, показывая, как происходит расщепление в зеркале сознания человека единой реальности. Художники, воссоздавая духовную сущность реальности, проникая во внутреннюю суть явлений, способны связать его не только с чувственным восприятием, но и с внутренней, духовной сущностью человека.

Ключевые слова: бытие, субъективное, объективное, отражение, истина, познание, искусство, реальность, действительность, язык искусства, художник, красота, восприятие.

Проблема истины, возможность её достижения — ключевая проблема гносеологии и философии в целом. На протяжении не одной тысячи лет человечество пытается понять, что есть истина, как к ней прийти, является ли она абсолютной, единой для всех или всё же зависит от времени, места, условий и самого человека. Особенно сложно ответить на эти вопросы, когда речь идёт о такой форме познания как художественное познание.

Согласно классической концепции, истина — объективное адекватное отражение предметов и явлений действительности познающим субъектом [1, с. 189]. Если наука стремится к выявлению объективных закономерностей реальности, то специфическим признаком искусства

является субъективное отражение действительности автором. Может ли субъективное быть правильным, адекватным, и по каким критериям определяется «правильное или неправильное»? Художник, создавая произведение, стремится отказаться от реальности данной и создать реальность новую. «Язык искусства репрезентирует феномен подмены реальности. В искусстве содержится то, что невозможно выразить путём рационального дискурса, поэтому транслируемый в трехмерное пространство или на полотно эстетический объект наделяется особым знаково-символическим содержанием, подчиняясь социально и исторически обусловленным семантике и синтаксису» [2, с. 19]. Идея создания новой реальности выражена в легенде о зарождении искусства, изложенной Плинием Старшим. Чтобы при расставании сохранить память о возлюбленном дочь гончара Бутада из Сикиона обрисовала его тень на стене. Бутад, залив контур внутри глиной, создал первый барельеф. В новой, созданной реальности изображенный возлюбленный выступает как альтернатива существующему, которого в данный момент нет рядом. «Не желая смириться с расставанием, девушка создаёт изображение — первую субстанцию действительности, где искусство подменяет реальность. Оно призывает художника творить, а зрителя воспринимать воссозданный новый мир. Так Плинию Старшему удалось отобразить важный аспект человеческой психологии в феномене подмены реальности [3, с. 108].



Иллюстрация Иоахима фон Сандрарта к легенде Плиния. Дочь Бутада делает рисунок углем из тени своего возлюбленного на стене. Гравюра на меди. 1675.

Какова же должна быть вновь созданная реальность: максимально точно отображать оригинал или выражать внутренний мир автора, «полёт его фантазии»? Несмотря на то, что ответ на этот вопрос давали великие философы разных эпох, единого мнения до сих пор так и не сложилось. Аристотель для характеристики искусства употребляет понятие «мимесис», фиксируя связь искусства с действительностью и рассматривая его в качестве особого, основанного на подражании способа познания. Цель подражания: калокагатия — гармоничное этическое и эстетическое воздействие на зрителя и катарсис — очищение души с помощью аффектов. В схоластической философии красота в искусстве соотносится с понятиями блага и истины. Г. Зедльмайр, анализируя проблему истины в искусстве, обращается к творчеству средневекового мыслителя Бонавентуры: «В определение прекрасного образа у Бонавентуры неотъемлемым образом входит отношение к строю бытия — и тем самым к истине. Прекрасный образ беса прекрасен, потому что соответствует сущности беса, в более острой формулировке — потому что он *истинен*. Красота образа требует соответствия образа предмету — тому именно, кого он имеет в виду» [4, с. 217]. То есть прекрасно истинное, а истинно то, что соответствует (адекватно) действительности. При этом адекватность возможна потому, что «самим изобразительным средствам ... присущ определенный “чувственно-нравственный” характер» [4, с. 217]. Это не означает, что определённому цвету или символу соответствует раз и навсегда заданный смысл, равно как и наоборот, что художник может абсолютно произвольно задавать этот смысл: «Здесь господствуют тонкие, но постижимые взаимосвязи и закономерности» [4, с. 217].

По мысли основателя эстетики как самостоятельной науки — А. Бамгартена, высшая задача художника — подражание природе, а чем дальше удаляется он от природы, тем менее правдивыми и более уродливыми становятся его произведения. И.Г. Гердер утверждал, что искусство — это воспроизведение действительности, оно родилось из потребностей человека и служит их удовлетворению, а прекрасное нельзя оторвать от полезного, поэтому так важно достичь художественной правды. «Чем точнее мы подмечаем правду, чем живее мы ее чувствуем, — пишет И.Г. Гердер, — тем больше мы и воспроизводим правду, которую мы можем созерцать в образе или в восприятиях и тонах» [5, с.184]. Своё развитие и обоснование принцип подражания получил в книге немецкого искусствоведа Винкельмана «История

искусства древности» (1764), где он объявил древнегреческое искусство образцом для современного, так как именно в античном искусстве природа нашла своё наиболее яркое воплощение. Хотя автор подчёркивает, что подражание должно быть не слепым, а разумным.

С критикой принципа подражания и натуралистического копирования жизни выступил Г.В.Ф. Гегель. То, что создаёт художник, это не «слепок реальности», а всегда новый мир, несущий в себе множество смысла, чувств и т. д. Хотя художники и изображают окружающий их мир, «но во всех этих произведениях искусства зерно их содержания составляют не сами эти предметы, а живость и душа субъективного восприятия и изображения, чувство художника, отражающееся в его произведении, и оно доставляет не только простую копию внешних объектов, но вместе с тем раскрывает себя и свой внутренний мир» [6, с. 20]. Понятие «отражение», которым заменяется «подражание», характеризует искусство не как зеркальную копию, а как тесное переплетение объективного и субъективного, объективной реальности и субъективных психологических качеств личности художника.

Итак, произведение искусства — это диалектическое единство объективного и субъективного, а «художественно-эстетическая сфера — это духовно-практическая, эмоционально-рациональная, религиозно-бытийная сфера, целью которой является гармонизация личности субъекта, окружающего его мира и взаимоотношений субъекта в мире и с миром, а также постижение субъектом истины как неотъемлемой части бытия посредством искусства» [7, с. 131]. Так может истина в искусстве и будет заключаться в той гармонии, которая возникает между автором и реальностью в процессе создания произведения, между произведением (а, соответственно, и автором) и зрителем в процессе восприятия? Не случайно экзистенциальная концепция признаёт истиной такое знание, которое способствует творческой самореализации личности и стимулирует ее духовный рост, глубоко переживается и творчески отстаивается человеком. Для Н.А. Бердяева истина — это, прежде всего, манифестация творческого Духа, созидание чего-то нового в бытии. Соответственно на истинный статус претендует только творческое измерение и проявление знания, направленное против догматизма и тоталитаризма во всех сферах.

Одной из иллюстраций такого истинного знания можно назвать создание М.В. Нестеровым картины «Пустынный». Сам автор так описывал свои ощущения и эмоции в творческом процессе: «Мне

казалось: есть лицо — есть и картина; нет нужного мне выражения умиленной старческой улыбки — нет и картины. Мне, как Перову, нужна была душа человека, а я с этой-то душой безжалостно простился. С того дня десятки раз я стирал написанное и у меня не только не выходила «живопись», но я не мог напасть на прежнее выражение. Я стирал написанное по нескольку раз в день, рискуя протереть холст, и однажды, измученный, к вечеру опять написал то выражение, что искал. Велика была моя радость» [8, с. 153] Возможно, эту великую радость можно сравнить с тем состоянием души, которое греки называли катарсисом. Происходит очищение, возвышение души художника, а потом зритель, глядя на картину, испытывает подобное состояние. Пожалуй, именно в том случае, когда и художник, и зритель испытают катарсис, произведение искусства будет по-настоящему истинным.

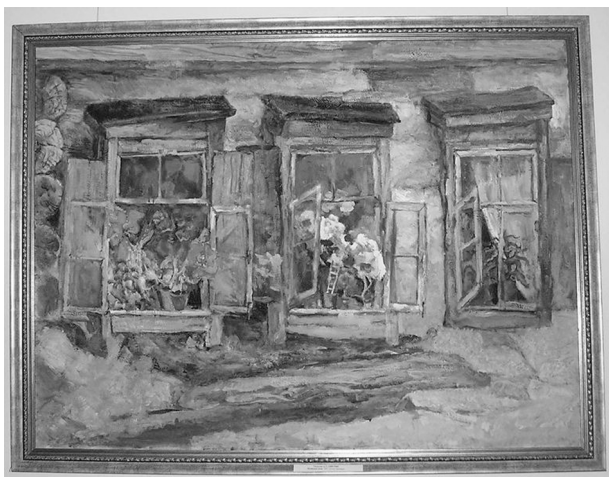


М.В. Нестеров «Пустынный». 1889 г.

С таким пониманием искусства согласуется и представление о художественной правде. Слово «правда» в русском языке фиксирует **ценностно-экзистенциальный аспект**, личностно продуманную и прочувствованную ценность, которая принимается человеком всем его существом и искренне утверждается им в жизненных поступках [9, с. 422]. Для художника же высшая ценность — это воплощение его творческих замыслов, ведь этим живёт всё его существо. Если говорить о «художественной правде», как об убедительном воплощении «идей автора в ткани художественных образов, или точном или ярком эстетическом отражении каких-то типических общественных явлений и представлений» [9, с. 422], то произведения М.В. Нестерова представляют собой яркий пример выражения художественной правды. Это и есть проявление экзистенциально-онтологической стороны истины, несокрытости бытия (по М. Хайдеггеру) — некоего подлинного его измерения, «которое всегда пребывает в нас и с нами, но которое надо просто научиться видеть и слышать» [9, с. 423]. И М.В. Нестерову, как удивительно чуткому художнику, удалось увидеть эту «несокрытость» бытия и даже донести её до зрителя, что особенно важно сегодня, в век техногенно-потребительской цивилизации. Для

художника важно было показать как внешний мир, который его окружал, так и людей с их внутренним миром: «Я избегал изображать так называемые сильные страсти, предпочитая им наш тихий пейзаж, человека, живущего внутренней жизнью. И в портретах моих, — писал Нестеров, — влекли меня к себе те люди, путь которых был отражением мыслей, чувств, деяний их» [10].

Схожее состояние вызывают и картины А.Э. Тюлькина, создавшего живописные образы старой Уфы — провинциальной окраины России, объединив их в единую, большую тему Родины, составившую главную, основную линию в его творчестве. Вся жизнь, посредством искусства размышляя о мире, он тяготел к пониманию, что мир начинается не с центра, а с окраины. В каждое произведение художник вкладывает свои чувства, эмоции, радости, печали. Все картины имеют свою историю, жизнь, данную художником, а зритель общается с художником через его творчество. Одни картины нас впечатляют, мы стремимся узнать о них больше, а мимо других просто проходим мимо, не вникая в суть изображенного. Возможно, в картинах зритель находит частичку себя, видит в них то, что видит в себе, что нарисовало ему когда-то воображение. «Искусство — зеркало, где каждый видит себя» — слова И. В. Гёте подтверждают это. Такова картина «Цветущие окна».



А.Э. Тюлькин «Цветущие окна» 1924 г.

Зритель видит три окна, из которых выделяются роскошные красивые цветы, привлекающие к себе внимание, отвлекая от старого обветшалого домика, с оконных рам которого сползает понемногу краска. Но на фоне цветов, которые находятся внутри дома, теряется внешняя непривлекательность строения. Если бы не распахнутые окна и виднеющиеся оттуда цветы, мимо дома легко можно было бы пройти, даже не обратив на него внимания. Но яркие цветущие букеты притягивают взгляд прохожего, а зритель, глядя на картину, словно ощущает чудесный сладкий запах, исходящий от растений.

Несмотря на то, что картина написана почти сто лет назад и, казалось бы, изображенное ничего общего не имеет с обликом сегодняшнего города, на современного зрителя она производит удивительное впечатление. Приведем слова одной из студенток: «Эти открытые окна для нас — “внутренний мир”». Хочется сравнить картину «Цветущие окна» с людьми: если закрыть окна, то можно представить замкнутого человека, который не перед каждым сможет раскрыться, перестать быть замкнутым. В жизни нам трудно найти людей, которым мы раскроем свой внутренний мир, так и с картиной. «Цветущие окна» раскрываются не перед каждым, а лишь перед тем, кто поймет его. И тогда можно войти в дом, для того, чтобы понять все то, что передал художник. В картине только в двух окнах видны раскрывшиеся бутоны. В третьем окне видно простой цветок, у которого даже нет бутонов — его лепестки похожи на шипы, как будто он защищается. Защищается, потому что была причинена боль. Так и с людьми. От боли мы тоже становимся «колючими». В последний момент, когда еще раз всматриваешься в картину, замечаешь, что первое окно распахнуто полностью, и изображено больше цветов, у второго меньше цветов, и створка окна хочет закрыться, а у третьего окна, как мы уже писали, цветы с «шипами» и одна половина окна закрыта. Нам кажется, что А.Э. Тьюлкин хотел такими моментами показать, что люди смотрят лишь на оболочку, забывая о содержимом. Внешность становится так важна, что внутренний мир для нас не имеет значения. Не всегда нас «зацепляет» та или иная картина, бывает, что часто мы можем пройти мимо, не вникая в ее суть, не поддерживая беседу, и для того, чтобы состоялся диалог, нужно быть внимательным слушателем своего сердца.

Что же можно сказать о картине со стороны символики?

К символам в нашем обществе часто относились с подозрением или пренебрежительно, объясняя это тем, что они противоречат

реалистическому отражению действительности, уводя сознание в чуждые миры. На самом же деле символы — это лишь иной путь и иной уровень осмысления действительности, и талантливые мастера доказывают это своим творчеством [11, с. 412–414].

Окно — символ отверстия для впуска сверхъестественного света. Отсюда — сакральное отношение к оформлению окон. В одном окне художник изображает красные цветы. По символике цвета красный цвет имеет определенное культурное и философское значение, может означать любовь и красоту, огонь и тепло, вражду и войну, силу и решимость, веру в себя и реализацию. В другом окне автор изображает белые цветы, что означает чистоту, невинность, блаженство, свет. Его можно назвать идеальным цветом, который ассоциируется с божеством [12, с. 185].

Художник писал о творчестве: «Я люблю фантазию. Прошел через все направления в живописи XX века. Но в итоге своей жизни пришел к выводу, что выше природы, выше жизни нет ничего. Надо всё брать только из жизни. Фантазию тоже. Жизнь бездна!» [13]. В картинах А.Э. Тюлькина каждый зритель видит что-то своё, по-своему понимает то, что хотел донести автор. Но, главное, это то, что каждая картина по-своему удивительно красива, независимо от того, что на ней изображено. «Истина в искусстве становится красотой. Искусство представляет колоссальный простор для творчества, поскольку творец не скован утилитарными соображениями и практической необходимостью» [14, с. 126]. А зритель, как и любой «познающий субъект — это, прежде всего, человек со своими эмоциями, убеждениями, ценностными установками и экзистенциальными переживаниями. С другой стороны, он — часть того самого познаваемого объекта, часть природы, мира, Вселенной, микрокосм, вобравший в себя закономерности макрокосма. Поэтому так важно восстановить единство этического, эстетического и когнитивного, тем самым восстановив сущность самого человека и приблизившись к истине» [15, с. 407]. Искусство — это именно та сфера духовной деятельности человека, где происходит восстановление единства этического, эстетического и когнитивного, приближая и художника, и зрителя к истине.

Таким образом, каждое произведение искусства — это диалог автора со зрителем, который возникает лишь тогда, когда человек может найти частичку себя в творчестве художника. А художник, воссоздавая духовную сущность реальности, проникает во внутреннюю суть явле-

ний, связывает их не только с чувственным восприятием, но и с внутренней, духовной сущностью человека. В таком произведении искусства возникает единство, духовная гармония автора и зрителя, объективной реальности и субъективного мироощущения человека.

Список литературы

1. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА, 2012. 576 с.
2. Тукаева Р.А. Изобразительная реальность как предмет философского осмысления: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Уфа, 2015. 185 с.
3. Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. / Изд. подгот. Г.А. Таронян. М.: Ладомир, 1994. 941 с., илл.
4. Зедльмайр Ганс Искусство и истина: Теория и метод истории искусства / Перевод с немецкого Ю.Н. Попова. Послесловие В.В. Библихина. СПб.: 2000. 272 с.
5. Цит. по: Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. Учебное пособие. М., «Высшая школа», 1978. 352 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том XIV. Лекции по эстетике. Книга третья. М., 1960. 440 с.
7. Березовская В. А. Истина в координатах «прекрасное — безобразное» на примере кантаты А. Шнитке «История доктора Иоганна Фауста» // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып. 2 / под ред. О.Д. Маслбоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016. 179 с.
8. Нестеров М.В. Давние дни. Встречи и воспоминания. М.: Госуд. изд-во «Искусство», 1959. 401 с.
9. Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания. М: Гардарики, 2005. 447 с.
10. Нестеров М.В. Давние дни [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <https://www.planet-kob.ru/articles/6832http://litbook.ru/article/1432/>
11. Тукаева Р.А. Символ неизведанного и вечного // Евразийский юридический журнал. 2017. № 1 (104). С. 412–414.
12. Рошаль В.М. Энциклопедия символов, 2008. 1007 с.
13. Тюлькин Александр. Картины. [Электронный ресурс] // URL: <https://uraloved.ru/kartini/tyulkin>
14. Бранская Е.В. Искусство в познавательной деятельности человека // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып. 2 / под ред. О.Д. Маслбоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016. 179 с.
15. Виноградова Н. В. Истина в социокультурном и политическом измерении: высшая ценность или несбыточный идеал? // Евразийский юридический журнал. 2018. №5 (120). С.406–408.

Лимонченко Вера Владимировна

Дрогобычский государственный педагогический университет
volim_s@ukr.net

МУЗЫКА КАК ПРАВДА И «ЖИВАЯ ВОДА» ПАМЯТИ (ПО ФИЛЬМУ Э. СКОЛЕ «БАЛ»)

В статье средствами культурологического и философско-антропологического осмысления рассматривается проблема правды и истины в истории. Возможность варианта предоставляет искусство, которое можно рассматривать как кардиограмму времени. В качестве реализации такой программы взят фильм Э. Сколы «Бал», в котором возникает особая объемность исторических событий благодаря обращению к музыке. Приватизированная история наиболее явственно фиксируется через эмоционально-интонированное звучание, чем преодолевается как чрезмерная рационалистичность, так и чрезмерная вербальность, и вводятся дополнительные измерения вхождения в историю.

К л ю ч е в ы е с л о в а: память, приватизация истории, повседневность, философия киноискусства, философия музыки.

Особенную роль в человеческой жизни играет память. Речь идет о ее связи с проблемой сознания, при этом явно выделяются два аспекта: связь феноменов памяти и сознания с гносеологической проблематикой (сюда можно отнести и платоновское понимание познания как припоминания, и различение Аристотелем *mnēmē* и *anamnēsis*, и новоевропейское противостояние эмпиризма и рационализма) и антропологическое измерение проблемы памяти, которое, можно назвать сотериологическим, сосредотачивая внимание на проблеме осмысления жизненного пути человека, что в христианской традиции именуется спасением. Память при этом занимает особенное место: не случайно завершение земного пути человека сопровождается провозглашением «Вечной памяти».

Концепция памяти как основополагающего элемента души (сознания) реализована Августином. Для мышления Августина характерна стройная ритмичность троичности, что соответствует божественной вездесущести, но отчетливо Божественная Троица удостоверена троичной структурой человека как образа Божьего, которым является человек по своему уму [1, с. 347], и это весьма показательно для Августина: ум троичен и состоит из памяти, понимания и воли [1, с. 347],

при этом «эти трое — память, понимание и воля — не суть три жизни, но одно жизни, не суть три ума, но один ум» [1, с. 237]. П. Гири подчеркивает: «Как Бог-Отец является первой ипостасью Троицы, *memoria* — первый элемент психического триединства, наряду с *intelligentia* (пониманием) и *amor* (любовью, или *voluntas*, волей). *Memoria* — это сознание, причем одновременно внешнего мира, помнящего субъекта и Бога. <...> для Августина, память — высшая умственная способность» [2, с. 347]. Для дальнейших размышлений следует отметить онтологическую значимость памяти, которая приводит к присутствию то, что отсутствует, и делает видимым то, что является невидимым. Хвалебный гимн памяти приведен в «Исповеди», память становится тождественной душе: «Но память и есть душа, ум» [3, с. 138]. Онтологическая значимость памяти отчетливо проявляется не только в христианской поминальной службе, но и в любовной лирике, переполненной призывами помнить и не забывать друг друга. Здесь разворачивается коллизия, которая содержит опасности для человеческого бытия: память способна становиться присвоением того, кого помним, что угрожает такой властью над ним, которая устраняет его бытие и делает фантомом. Проблематика истинности памяти (или правдивости, что в данном случае синонимично) имеет отношение к феномену проблематизации истории, что так характерно для XX века. Недоверие истории, попытки убежать от нее становится основанием потери человеком самого себя.

При аналитике Августиновой концепции памяти П. Рикёр акцентирует внимание на трех моментах: память индивидуальна (он действует слово *mienneté*, русский перевод — мойность, и говорит, что память является моделью частного владения всех проявлений субъекта), в ней укоренена связь с прошлым (благодаря чему обеспечивается временная непрерывность, а тем самым идентичность личности), третий момент связан с направлением движения времени [4, с. 136–137]. Такое понимание соотносено с характерной чертой всех умственных построений Августина: сущность жизни конечного духа состоит в процессе объективации содержания, определяется изнутри волей [5, с. 139], и это становится основанием ловушек памяти. При всех хвалебных словах памяти как сокровищницы, дары, которые она предоставляет, уже Платоном распознаются и как образы (*eikōn*), и как обманчивые призраки (*phantasma*). Поскольку таинственное искусство памяти предоставляет возможность присутствовать тому,

что отсутствует, возникает сложная проблема истинности даров памяти и истории, которую память питает. Память как собственно мое достояние (задействуя слово П. Рикёра — не только мое, но и мое, то есть не просто мне данное, но слитное со мной, наполненное мной) способна поместить меня в непрозрачный сосуд, не позволяя увидеть отличное от себя — все, что вошло в меня, должно быть опознано душой, возведено в акт единства моей памятью. Это и становится основанием для обманчивых фантазмов, которые способна создавать память.

Н. Бердяев звучным противопоставлением философской истины интеллигентской правде в центр внимания ставит проблему сужения сознания, — что характерно для эпохи, когда господствуют утилитарно-моралистические критерии и аргументы от «воды, льющейся на вражескую мельницу». Как человек профессионально занимающийся философией, Н. Бердяев озабочен философским бескультурьем и поверхностностью, царящими в интеллигентской среде, когда интерес к философии подчинен не стремлению к истине, но введом соблазном великого инквизитора, «который требовал отказа от истины во имя счастья людей. Основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься» [6, с. 17–18]. Современные аргументы против истины имеют иной характер: это понятие, которое утратило значимость и не имеет денотата, т. е. утрачена интенция на движение к истине. Б. Вальденфельс отмечает, что современная философия не следует за сократическим вопросом — как мы должны жить? «На Западе занимаются философией как решают кроссворды, когда утрачена весомость философского вопрошания» [7, с. 42]. Правда, следует отметить, что очень часто за отторжением проблематики Истины стоит недоверие идеологическим конструктам, обслуживающим и подтверждающим властно-силовые структуры, но чаще за этим стоит усталость и нежелание удерживать себя в пространстве истины, что невозможно без радикального очищения и преображения — еще от Аристотеля идет понимание искусства как того, что врачует и очищает души; этим предопределена особая роль искусства как индикатора истины.

Как аргумент возможна иронически-уточненная реплика постмодерниста-Пилата: «Что есть истина?», в любой постановке вопроса об истине подозревающая философский фундаментализм — платоническую гипертрофию универсальных понятий, именуемую логоцентриз-

мом. Но именно это подозрительное и бестрепетное отношение к истине угрожает редукцией и механизацией человеческого бытия. Классическая философия совершает свое дело в пространстве чистого разума, неклассическая возвращает разуму измерения воли и эмоций, что актуализирует значимость религии и искусства, которые предоставляют в опытную данность то, что ускользает от непосредственной чувственности, — в этом смысле К. Маркс и говорит о чувственно-сверхчувственном, что наиболее выразительно и очевидно-достоверно присутствует в искусстве, которое становится опытным основанием для антропологии и эпистемологии, что особенно значимо для истории, в познавательном дискурсе которой исключена возможность обретения экспериментально выверенного факта. В ситуации недоверия обосновывающим логико-дискурсивным процедурам и поиска первоактов, которые были бы не сконструированы, но обладали характером свидетельства, искусство может рассматриваться в качестве критерия правдивости данных. О. Седакова приводит китайскую легенду: «когда Император хотел узнать, как обстоят дела в Поднебесной, он приглашал музыкантов и просил исполнить перед ним песни, которые в это время чаще всего звучат в его стране. По тону, мелодии и гармонии этой музыки он составлял себе ясное представление о том, что происходит в государстве и чего, следовательно, можно ожидать в ближайшем будущем» [8]. Искусство имеет дело не с отстраненной немотой артефакта, но обретает его наполненным (интонированным) эмоционально-волевым напряжением — оно дает «кардиограмму эпохи», которую нужно прочесть.

Особенную роль при этом играет музыка. Музыканты говорят об утрате значимости музыки в современном мире: В. Мартынов говорит о «скукоженном» состоянии музыки, исключённой из разряда гуманитарных (антропологических) знаний [9], Н. Арнонкур фиксирует редуцированное бытие музыки, ставшей «украшением, позволяющим заполнить пустые вечера посещением оперы или филармонии, украсить официальные торжества, отогнать, включив радио, наскучившую тишину домашнего одиночества. <...> теперь она уже не имеет для нас былого значения, оставаясь разве что ‘милым украшением’» [10]. Философы не так часто замечают «скукоженное состояние мысли», отлученной от искусства, но у самых истоков у Пифагора явственно включение размышлений о музыке в контекст размышлений о космосе: музыка получает статус одного из *основополагающих принципов*

бытия, которое «устроено» музыкально — математически. Для всего Древнего мира, включая Средние века, характерно онтологически фундированное понимание музыки, и статус бытия в представлении человека предполагал музыку в качестве обязательного элемента человеческой жизни, причём имеющего отношение к самому существованию человека. Возможность быть требовала инвариантного космосу состояния человека, поэтому философия и обретает своё имя у Пифагора как установление человеческого действия по присвоению космической структуры, что в античности осмыслялось как облагораживающее действие музыки — наделение благами, доступными изменённой музыкой душе человека. Тем самым музыка становится условием мышления, вернее, она становится «предполагаемым предуготовляющим мышлением», которое по М. Хайдеггеру находится за пределом различия между рациональным и иррациональным, и потому оно более трезвое и рефлексивное, чем научная мысль. Оно стоит в стороне от эффективности и результативности, но именно оно и предоставляет возможность рациональности, эффективности, результативности, — речь идет о просвете, который предоставляет возможность света и есть предоставление присутственности [11]. Рассмотрение философии в свете музыки указывает на те измерения и «формы» мышления, которые непредметны, но создают условия понимания. Доступ к непредметным условиям понимания возможен через искусство, избавленное от преднамеренного теоретизирования, что и звучит в установке С. Зонтаг в ее эссе «Против интерпретации»: герменевтику необходимо заменить эротикой искусства [12, с. 9], когда расширяется спектр действия искусства, позволяющего больше видеть, слышать, чувствовать.

Именно при таком подходе к искусству фильм Э. Сколе «Бал» становится своеобразным пособием по истории Европы. Фильм основан на спектакле «Театра дю Кампаньоло», возглавляемого Ж.-К. Пеншена. В фильме Сколы отдельные интермедии и музыкально-танцевальные номера, в которых использованы различные социально-кинематографические мифы, свидетельствуют о разных периодах в европейской истории на протяжении почти пятидесяти лет от 1934-го до 1983 года. Ни одной реплики в фильме нет (что не помешало его выдвинуть на премию «Оскар» в номинации «Лучшая картина на иностранном языке»). В фильме шесть эпизодов из прошлого, которые обрамлены прологом и эпилогом, относящимся к 1983 году.

Если для шекспировских времен весь мир — театр, то Европа XX века несколько «понижает планку» и весь мир начинает танцевать: в этом можно увидеть и характерное для XX века внимание к телесной пластичности, восстановление языческих элементов мировосприятия, и устранение искусственности сцены, когда сценой становится сама жизнь человека, которого чаще всего мы называем маленьким, то есть его имя не входит в летописи и учебники истории. Это отвечает приватизации истории, характерной для XX века [13, с. 67]. Можно бы вслед за М. Хайдеггером говорить о *das Man*, тем более В. Бибихин переводит это понятие как «Люди», вызывая упреки, хотя именно такой перевод сохраняет смысловую стержень. Правда, эти Люди при своей повседневности имеют каждый свое лицо, то есть не просто лицо, а собственный пластический образ, состоящий из осанки, движений, одежды, взглядов, что никогда нельзя целостно описать, но можно сказать: «Смотри и слушай».

Особая объемность исторических событий возникает при обращении к музыкальному строю фильма: приватизированная история наиболее явственно фиксируется через эмоционально-интонированное звучание. Мелодии, звучащие в Прологе, задают общий тон. Слова из песен могут восприниматься как эпитафии к происходящему. Причем возникает характерная двусмысленность — любовный лирический текст явно прочитывается и как воспоминание, и как осмысление всей предыдущей жизни. Слова могут быть отнесены не только к любимым, но к жизни как таковой.

Так что, главная роль принадлежит музыкально-звуковой истории XX века. Интонационная история XX века предоставляет историческому и культурологическому восприятию то измерение, которое не передается разговорно в слове, но вводит в специфическое состояние волевого и ритмичного напряжения. Время обретает присутственность за счет изменения музыкальных стилей. Музыка, ритмы, танец играют в данной киноленте и сюжетную, и информативную роль: история Франции и, шире, Европы — протанцовывается, чем и заверено присутствие в истории «маленького человека».

Принцип использования музыки можно проследить на примере первой музыкальной композиции «*J'attendrai*». За 70 лет мелодия побывала в репертуаре многих исполнителей, упоминание которых воспроизводит преемственность XX века — Тина Росси, Жан Саблон, Жозефина Бейкер, Люсьен Делиль, Шарль Азнавур, Амели Бент,

Далида, Рафаэла Карра, оркестры Поля Мориа и Франса Пурселя. Песню 30-х годов в 1976 году Далида исполнила на новый манер — в стиле диско, который входил в моду именно в тот период. То есть, можно увидеть, что в фильме звучат те музыкальные композиции, которые стали сквозными для XX века, увязывая отдельные события в единый поток.

Еще одна особенность — лирически интимные мотивы наполнены дополнительным содержанием возвращения времени, памяти жизни, которая постоянно отходит, но возвращается. Это отчетливо заметно во втором музыкальном номере «Et maintenant», написанном и исполненном Жильбер Беко. Лирический текст звучит как воспоминание о времени человеческой жизни: «Время проходит и уходит печально стуча В моем сердце, которому так трудно ... А теперь что я буду делать со всем этим временем моей жизни».

Так в прологе фильма задана программа: давайте откроем устаревшие радости, вспомним историю в ритме музыки, протанцуем события нашей жизни, вернемся в свою жизнь из странствий общей истории. Страсти истории и страсти отдельного человека согласованы между собой не так, что человек включен в историю и является исполнителем, но в духе неоисторизма М. Хайдеггера, что хорошо выразимо словами Э. Соловьева: «Гегель представлял себе единичного индивида как персонажа во всемирно-исторической драме <...>. Для Хайдеггера же драмой (трагико-драматической структурой) является жизнь каждого единичного индивида, независимо от того, вносит ли он какую-либо лепту во всемирно-историческое движение» [14, с. 361].

Первично-настоящую реальность переживания и присутствия времени, которое ушло, оставив немоту артефакта, возвращает музыка, и каждый из эпизодов содержит свою «живую воду». Эпизод «1936» наполнен попури из народных танцевальных мелодий — полек, вальсов-мюзетт, танца «ява», звучание которых работает как машина времени. Созвучность пониманию музыки как «живой воды» факта я нашла в рецензии на фильм «Внутри Льюиса Дэвиса»: саундтрек есть «ковер-самолет, который тихо и бережно переносит зрителя в прокуренные шестидесятые» [15]. В эпизоде «1940» звучит знаменитая «Lili Marleen» в исполнении Лале Андерсен, которая была первым исполнителем этой песни, позже ее пели и другие, наиболее известным является выполнение Марлен Дитрих. Песня была популярна среди солдат с обеих сторон, что также является очень показательным: музыка объединяет, создавая

общее пространство переживания. Песня, ставшая почти символом гитлеровского нашествия, имела непростую историю. Зазвучала она как маршевая в 1939 году. 18 августа 1941 запись передала оккупационная немецкая радиостанция «Солдатское радио Белграда». Песня впоследствии была снята с эфира по требованию ведомства Геббельса как «упадническая и депрессивная». Лали Андерсен за «ненемецкое поведение» получила направление в концлагерь, и только сообщение BBC об этом спасло ее. Певица была объявлена национальным достоянием Германии, ее принимал Гитлер, но вдруг стали известными ее связи с еврейскими антифашистами, и песня снова была запрещена. Однако на радио стали приходить письма от солдат с просьбой вернуть песню. Это было выполнено, и с тех пор «Солдатское радио Белграда» передавало песню ежедневно в 21:55, перед отбоем. После войны исполнения «Lili Marleen» было официально запрещено в Германии, а Андерсен пыталась покончить с собой. Интересно, что со стороны Советского Союза можно вспомнить соответственно «Синенький платочек», который написан как ответ на «Lili Marleen».

Новизна ситуации, которую подает эпизод «1946», связана с новыми ритмами: показательны джазовые композиции Глена Миллера «In the mood» и «Chattanooga Choo-Choo». В Советском Союзе «Chattanooga Choo-Choo» стала своеобразным гимном стиляг, в ней чувствовался аромат свободы и открытости. Позже, уже в 70-е годы в спектакле А. Васильева «Дорога на Чаттанугу» по пьесе В. Славкина звучит выражение, которое напрямую отсылает к фильму «Бал»: «Меня бы сейчас спросили, чего я хочу. Ну, такое же фантастическое, если бы можно было <...> вот так примоститься где-то между двух нот, ну, например, в композиции Дюка Эллингтона 'Настроение индиго'. Пристроиться так, пригреться — и ничего не надо. До конца жизни — ничего не надо».

Возвращение из отстраненной всеобщности политической истории к полноте жизни слышалось как джаз, блюз, озвучивающие 50-е годы, в которые приходит американская доминанта, примешивая к европейскому музыкальному строю латиноамериканскую и негритянскую музыку. Европа становится другой. «1968» не воспринимается без «Michelle» группы «Битлз» и Марсельезы, которая звучит в исполнении джазового скрипача Стефана Граппелли и гитариста Джанго Рейнхардта, осуществляющих вариант наложения истории и музыки, который и свидетельствует о приватизации истории, переводе политической истории в лично-интимное измерение повседневной жизни.

Как видим, обращение к музыкальной памяти зрителей разворачивает историю XX века в форме непосредственного её ощущения. Чтобы обрести эпоху в чувствах и получить доступ к ней, следует слушать музыку этого времени.

Список литературы

1. Августин Аврелий (епископ Гиппонский). О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004. 416 с.
2. Гири П. Память // Словарь средневековой культуры. М. : РОССПЭН, 2003. С. 342–348.
3. Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь; Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика. С. 8–222.
4. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
5. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998. 446 с.
6. Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 11–30.
7. Вальденфельс Б. Интервью с Б. Вальденфельсом // Вальденфельс Б. Мотив чужого: Сб. пер. с нем. Мн.: ПроPILEI, 1999. С.9–42.
8. Седакова О. Вопрос о человеке в современной секулярной культуре (с эпиграфом «Что есть человек, яко Ты помнишь его» (Пс. 8.5). URL: https://risu.org.ua/ua/bp/theological_source/philosophy/39034/
9. Мартынов В. «Музыка без антропологии — ничто...». [Электронный ресурс]. URL: http://www.chaskor.ru/article/vladimir_martynov_muzyka_bez_antropologii_-_nichts_8679
10. Арнонкур Николаус. Музыка языком звуков. Путь к новому пониманию музыки. [Электронный ресурс] URL: http://royallib.com/book/arnonkur_nikolaus/muzika_yazikom_zvukov_put_k_novomu_ponimaniyu_muziki.html
11. Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления. [Электронный ресурс] // Vox. URL: <http://vox-journal.org/html/issues/vox5/83>
12. Сонтаг С. Против интерпретации и другие эссе. М.: Ad Marginem, 2014. 352 с.
13. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
14. Соловьев Э. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // Прошлое трактует нас. М. : Политиздат, 1991. С. 346–492.
15. Малюкова Л. О фильмах «Август: Графство Осейдж» Джона Уэллса и «Внутри Льюиса Дэвиса» братьев Коэн. [Электронный ресурс] URL: <http://www.novayagazeta.ru/arts/61980.html>

Коломиец Галина Григорьевна

Оренбургский государственный университет
kolomietsgg@yandex.ru

ВДОХНОВЕНИЕ В ИСКУССТВЕ КАК «УЗРЕНИЕ» ИСТИНЫ

Статья посвящена мысли о психологическом свойстве вдохновения в актах творческого процесса, когда происходит «узрение» истины художником, гением, мастером в области искусства. В статье приводятся эстетические взгляды немецких философов Гегеля и Хайдеггера по философии искусства в аспекте сокрытия, либо разверзания абсолютной истины, нашедшей выражение в чувственной форме художественного произведения.

В области музыкальной эстетики приводятся высказывания русского композитора Г.В. Свиридова, согласно которому искусство имеет религиозный исток, стихийно воспринятый гением по вдохновению.

К л ю ч е в ы е с л о в а: эстетика, истина, вдохновение, творческий процесс, Г.В.Ф. Гегель, М. Хайдеггер, музыкальное искусство, Г.В. Свиридов.

Создание произведения искусства в творческом процессе являет собой ценностное взаимодействие человека с миром, когда истина разверзается, высветляется, рождается как творческая идея. Художник «вдруг» по вдохновению приобретает пронзительную остроту видения мира, это то, что являет объективную истину. Согласно Хайдеггеру, истина находит свое место внутри художественного творения как символа. Хайдеггер размышлял над выводами Гегеля в области эстетики как философии искусства и пришел к своему пониманию сущности искусства.

Гегель писал в труде по эстетике, что цель искусства заключается не в подражании природе, как утверждала эстетическая мысль Просвещения. Радость, доставляемая подражанием природе и жизненному миру, конечно, имеет место, но может быть и незначительной. Большую радость человеку приносит то, что он порождает из самого себя. Гегель приводил такой пример. Мальчик бросает камни в реку и восхищается расходящимися по воде кругами, потому что в этом он видит собственное творение. Эта потребность человека в изменении внешней среды наблюдается в многообразных формах, особенно ярко проявившихся в произведениях искусства. У человека возникает

желание изменять себя внешне с помощью украшений и моды, а также преобразовывать себя внутренне. Потребность в искусстве проистекает из стремления человека духовно осознавать и развивать внутренний и внешний мир, представив его как предмет, в котором он узнает свое собственное «я».

Если бы принцип подражания в искусстве являлся целью, рассуждал Гегель, то исчезло бы объективно прекрасное. Подлинное содержание искусства состоит в том, чтобы наполнять человеческую душу богатством жизненного содержания, преследуя при этом также воспитательную цель. Высшая субстанциональная цель искусства, согласно Гегелю, заключается в том, что «искусство призвано раскрыть истину в чувственной форме, ... что оно имеет свою конечную цель в самом себе, в этом изображении и раскрытии. Ибо другие цели, как например назидание, очищение, исправление, зарабатывание денег, стремление к славе и почестям, не имеют отношения к художественному произведению как таковому и не определяют его понятия» [1, с. 61]. Гегель указал на двойственное положение искусства, где, с одной стороны, искусство самодостаточно, самоцельно в своей духовной сущности и, с другой стороны, искусство выступает в значении средства и пользы для человека.

Гегель признавал, что прекрасное в художественной форме, сотворенное человеческим духом является одним из средств, разрешающим противоречие между абсолютным духом и природой, между противоположностью субъективного и объективного. Искусство, согласно Гегелю, происходит из самой абсолютной идеи, и его целью является чувственное изображение абсолютного бытия. В связи с объективностью изображения он говорил, что «цель искусства как раз и состоит в том, чтобы отбросить как содержание повседневной жизни, так и способ его проявления и путем духовной деятельности, источником которой является внутренний мир художника, выделить разумное в себе и для себя начало в его истинной внешней форме» [1, с. 300].

Как указывал М. Хайдеггер, Гегель, усомнился в истинности искусства, его познавательной ценности: «для нас искусство уже перестало быть наивысшим способом, в каком истина обретает свое существование» [2, с. 311], поскольку «всё большое искусство вместе со всею своей сущностью отпрянуло и уклонилося в сторону от людей» и поскольку форма искусства «перестала быть наивысшей потребно-

стью духа» [Там же]. Эти слова следует понимать в контексте того, что Гегель жил в эпоху распространения романтизма в искусстве с присущими ему чертами субъективного переживания разрыва мечты и действительности, тонкостями душевного строя исключительного героя.

Родина романтизма — Германия, Гейдельбергский университет, к которому был причастен Гегель. Немецкие романтики — это поколение образованных людей, рожденных в 1770 годы в Германии, которые не принимали реальную жизнь с повседневными заботами. Они критически относились к образу жизни бюргеров, обывателей, невежественных горожан, людей, озабоченных материальными потребностями и предпочитавших легкое развлекательно-филистерское искусство. Возникновение романтизма связано с отрывом эстетического идеала, чистой красоты от реальной жизни. Романтики принимали высшую, божественную Красоту. Они нуждались в высшем направляющем начале — царстве абсолютного, божественного духа и также считали, что искусство, особенно поэзия и музыка, являются высшей формой выражения человеческого духа, где сильнее всего проявляет себя абсолют [3, с. 391]. Поэты, композиторы, художники были сродни философам, а философы имели поэтическую склонность, ощущая в себе причастность к высшему духу, возвышаясь над обыденностью. Хайдеггер подчеркивает актуальность гегелевской постановки вопроса: «по-прежнему ли искусство продолжает быть существенным, необходимым способом совершения истины, решающим для нашего исторического здесь-бытия...?» [2, с. 311].

Искусство, по Хайдеггеру, не просто обнаруживает истину, искусство есть становление и совершение истины. Бытие истины внутри творения есть красота, и прекрасное выступает событием «разверзания истины». Искусство невозможно понять, исходя из сущностной красоты как идеи, совершенства, принципа гармонии. Искусство также невозможно понять, исходя из чувственного переживания, «если предположить, что метафизическое понятие прекрасного способно проникнуть в сущность прекрасного» [2, с. 312]. Сущность искусства заключается в истине сущего, которая полагается в творение в творческом акте создания нового: «Сущность искусства — вот что: истина сущего, полагающаяся в творение» [2, с. 278]. И далее: «художественное творение раскрывает присущим ему способом бытие сущего. В творении совершается это раскрытие — обнаружение, то есть истина сущего. В художественном творении истина сущего полагает себя в творение.

Искусство есть такое полагание истины в творение» [2, с. 280]. В большом искусстве художник словно превосходит самого себя, возвышается над своей личностью, он подобен некоему «уничтожающемуся по мере созидания проходу, по которому происходит творение» [2, с. 281]. Хайдеггер отмечает, что в творении творится сама истина, просветляется сокрытое бытие. Свет истины встраивает свое сияние вовнутрь творения, и такое сияние есть прекрасное. Хайдеггер делает неожиданный и неслыханный вывод о том, что, если ранее красота была делом эстетики, а истина — логики, то теперь пришло суждение, что искусство несет нам истину, поскольку оно есть раскрытие истины посредством творения. Приводя в пример картину Ван Гога «Башмаки», Хайдеггер говорит, что благодаря художественному творению мы узнали по истине это изделие, башмаки. Картина Ван Гога есть раскрытие поистине крестьянских башмаков, на них виден тяжелый труд, в картине сущее выступило в «несокрытость» своего бытия. Бытие сущего в творении высвечивается, является в своей светлоте.

В музыкальной эстетике композитор Георгий Свиридов называл искателем истины такого художника, который является подлинно творческой личностью и который создает художественную новизну как следствие явившегося вдохновения при воплощении истины. При этом «Бог есть символ творческого духа и его невозможно заменить технической шноровкой и умением, профессионализмом... В искусстве нужен стихийный поиск, вдохновение, озарение, культура же и национальная школа — суть прилагаемые для того, чтобы создать новое, ценное» [4, с. 605]. Глубокое содержание в музыке, по Свиридову, имеет религиозный исток, стихийно воспринятый гением по вдохновению. В творческом процессе в поиске истины Свиридов выделял связь божественного вдохновения с яркой собственной индивидуальностью художника, имеющего дар выражать «сокровенную суть времени, глубокую правду человеческого характера, человека и его представления о мире, о жизни» [4, с. 616]. Содержание искусства — это Человек, представления человека о жизни и мире, которое художник добывает не только пронизательным взглядом на внешний мир и острым ощущением внутреннего состояния, но и из вдохновенной связи с божественной субстанцией — откровения. Главное есть истина, которая приходит как откровение и только душа таланта, гения открыта истине в творении.

В этой связи мы выделим в творческом процессе категорию вдохновения как особую «вестницу», несущую свет истины гению. Во

вдохновении (удачное слово: «вдохнуть жизнь», изживая себя) видится встреча трансцендентного и имманентного, готовность художника «узреть» истину. Вдохновение больше чем психологическое свойство, это «субстанциональный» импульс, эманурующий в сферу искусства. Вдохновение — акт взаимодействия панпсихологической субстанции с творящим субъектом [5, с. 201]. Происходит обнаружение истины, присутствующей в содержательной форме. Момент вдохновения влечет к смыслу — воплощению. Вдохновение — особая непостижимая область процесса творения, сущностно панпсихологическая, проводник истины художественного творения. Вдохновение делает творческий процесс крылатым и является фактом духовным, энергийным, эмоционально переживаемым, но появляется стихийно, способствуя максимальному «изживанию» художника, его воображения, фантазии, изобретательности, оригинальности. Процесс становления содержательной формы-идеи обнаруживает истину, являет осветление её в сознании. Здесь находит место вдохновение в эстетическом смысле и откровение в религиозном. Творческий процесс продуцирует погружение в истинное бытие по вдохновению, вхождение в некое «ин-формационное» поле на основе актов сознания, схватывающего форму-идею. «Человек творящий — существо трансцендирующее. Вдохновение выступает “ин-форма-ционной” связью между интуитивным, бессознательным и рациональным, сознательным» [5, с. 202]. В творческом процессе устанавливается отношение высшего порядка, на уровне сверхсознания. В акте творения, благодаря вдохновению, трагумому в панпсихологическом измерении, человек творческий открывает истину и находит ей место в произведении искусства.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х томах. Т.1. Лекции по эстетике, М., Искусство, 1968. 311 с.
2. Хайдеггер М. Исток художественного творения/Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., Изд. Московского университета, 1987. С. 264–312.
3. Гилберт К.Э., Кун Г. История эстетики. СПб: 2000. 647 с.
4. Свиридов Г.В. Музыка как судьба. М.: Мол. Гвардия, 2002. 800 с.
5. Коломиец Г.Г. Философия искусства: о творчестве, творческом процессе и вдохновении // «Вестник» Оренбургского государственного университета, № 7 (143) /июль 2012. С. 194–203.

Штырбул Валентин Юрьевич

Одесский национальный университет им.И.И.Мечникова,
mr.valentin97@mail.ru

ПРАВДА ЖИЗНИ В «ИСКУССТВЕ ОШИБКИ»

Отличающиеся высоким уровнем точности технологии, характерные для современной эпохи, оказали значительное влияние также и на развитие культуры общества. Это нашло выражение в использовании сбоя технической программы в качестве основного объекта нового вида искусства. Особенности взаимодействия творческого человека и машины в поисках современных технологизированных способов познания мира и отражения правды жизни в глитч-арте (искусстве ошибки) посвящена данная статья.

Ключевые слова: глитч-арт, цифровые технологии, сбой программы, искаженное изображение, измененная реальность

Жизнь современного человечества во всех своих разнообразных проявлениях немислима без использования цифровых технологий, являющихся сегодня необходимыми и ключевыми ценностями. Но каким бы высоким ни был уровень развития техники, она остается зависимой от своего создателя — человека, существа, стремящегося к совершенству, но во многом далекого от него. Поэтому, как сам человек, так и его детище, не застрахованы от ошибок.

Случайно возникшее в результате сбоя программы или неправильного использования технического устройства искажение цифрового сигнала, которое произошло в конце 70-х годов прошлого века, было использовано в экспериментальном фильме «Digital TV Dinner» [1]. Измененные видео- и аудиосигналы явились причиной возникновения необычных движущихся геометрических изображений, которые сопровождались причудливыми электронными техно-музыкальными звуками. Когда создатели фильма поняли, что данная ошибка может открыть новые грани в их творчестве, то начали ее повторять, ударяя кулаком по игровой консоли.

Дальнейшие эксперименты со специально созданными искажениями дали жизнь новому направлению искусства — глитч-арту, название которого происходит от английского слова «glitch» (буквально — «глюк»), то есть «сбой», «помеха», «ошибка», что в сочетании с art'ом образует в русском переводе «искусство ошибки». В качестве средств художественной выразительности в глитч-арте выступают «битые»

пиксели, искривленные линии, двоящиеся изображения, пестрые цвета, мигающие яркие картинки и т. п.» [2]. Так обычная техническая неполадка дала возможность художникам постмодерна по-новому осмыслить и изобразить современную технологизированную реальность.

Часто видео с искажением изображения сопровождалось необычными шумовыми звуками (треск, скрежет, царапанье, шелчки, перемотка пленки и т. д.), являвшимися следствием программного сбоя. Эти звуковые ошибки, соответствующим образом обработанные на компьютере и соединенные в определенной последовательности с добавлением акустических спецэффектов, образовывали электронные музыкальные композиции, которые впоследствии стали самостоятельным жанром, получившим название «glitch-sound» [3].

Взяв на вооружение программный сбой в качестве основного формообразующего объекта, творцы глитч-арта не только показали возможность современного художественного высказывания с помощью технического устройства, но и сделали машину случайным или запланированным соавтором человека в процессе создания произведения искусства и выражения творческой мысли. Подобное соавторство стало свидетельством взаимозависимости человека и машины как необходимой реалии современной жизни.

Глитч-арт заявил о себе как о новой художественной форме отражения мира в начале 90-х годов прошлого века, но предпосылки для его возникновения появились гораздо раньше. Они прослеживаются в одном из самых правдивых, с точки зрения отражения реальной жизни, видов искусства — искусстве фотографии. Мысль о реалистичности фотографии неоднократно подтверждали многие ее исследователи. Так, например, французский философ и семиотик Ролан Барт в своем классическом анализе фотографии пишет, что она «заключает в себе нечто от тавтологии», так как в точности копирует предметы и явления действительности, что делает ее надежным, но мимолетным свидетельством [4, с. 2, 38]. Американский аналитик современного искусства Розалинда Краусс, излагая свою динамическую модель фотографии, высказывает по этому поводу созвучные мысли: «Фотоизображение — это не просто трофей, захваченный у реальности, это еще и документ, подтверждающий единство реальности как всего-что-присутствовало-в-тот-один-момент» [5, с. 113]. Но, при всей своей документальности и правдивости, качество фотографии находилось

в прямой зависимости от фотоаппаратуры, которая часто давала сбой и искажала изображение. Сохранились фотографии конца XIX — начала XX вв., на которых запечатлены результаты случайных технических ошибок [6].

Однако в истории фотографии известны факты намеренного создания сбоя в работе обычных фотоаппаратов для получения снимков, отражающих реальность в измененном виде. Так, Р.Краусс, делая анализ особенностей работ фотографов-сюрреалистов, говорит о том, что они, «рассматривая свое фотоизображение, эту единую и однородную картинку, все же имели в виду пробел...», а «разорванность соляризированного отпечатка» — это расщепление, происходящее в реальности [5, с. 114]. В начале 80-х годов (время написания книги «Подлинность авангарда и другие модернистские мифы») еще не было термина «глитч-арт». Слова «пробел», «разорванность», «расщепление», «двойственность», употребляемые автором, а также приводимые ею в качестве иллюстраций старые снимки, в которых есть различного рода искажения, не оставляют сомнения в том, что неожиданные эффекты появились в результате сбоев работы фотоаппаратуры [5, с. 96, 112, 115]. Интересны в этом отношении также эксперименты фотографов-сюрреалистов в области фотограммы (рейограммы) — изображения, полученного «при помощи обычной оптики» без применения фотоаппарата, которые в дальнейшем особого развития не получили (5, с. 99, 100, 102).

Исследуя значение фотографии как равноправного жанра искусства, создавшего свой неповторимый язык и завоевавшего «место в галереях и выставочных залах», философ и аналитик изобразительного искусства Валерий Савчук приходит к выводу, что она «создает новый способ отражения реальности», имеет собственное место в обществе и привносит определенные изменения в нашу жизнь: «Здесь она [фотография] изображает самое себя, свое место в культурном пространстве, но, что важнее, разыгрывает ситуацию подлинности, заключая реальность в рамку...» [7, с. 6].

Называя фотографию-документ регистрацией «следов внешней реальности», исследователь фотографии Андре Руйе, тем не менее, констатирует, что в наше время она перестала «соответствовать нуждам самых развитых в культурном и технологическом отношении секторов..., потому что реальность постиндустриального общества не такова, как реальность общества индустриального... Новая реальность

требует новых изображений и новой технической аппаратуры для их получения...» [8, с. 67, 71]. Эти утверждения являются объяснением причины возникновения нового вида фотоискусства в его искаженной цифровой разновидности, так как изменение реальности потребовало изменения и ее изображения.

Неизбежность «гибели» классической фотографии и возрождения ее в новых выразительных средствах, заимствованных у масс-медиа, подтверждает исследователь философии фотографии Елена Петровская. В связи с этим радикально изменяется и роль художника, который «становится анонимным в самом буквальном смысле этого слова», вторгаясь «в контекст социальных отношений, пытаюсь его изменить» [9]. Подобная анонимность имеет вполне логичное объяснение: высокий уровень современной фото- и видеоаппаратуры, а также ее доступность может сделать фотохудожником даже любителя самого среднего уровня. А уж если у него случайно произошел технический сбой во время съемки, в результате которого изображение приобрело необычные очертания и краски, то он обязательно попробует повторить эксперимент для достижения еще более интересного эффекта.

Такой уход от традиционного образа в фотографии, представлявшего собой точную копию изображаемого, для многих наших современников является очень притягательным, так как дает пищу для воображения, заставляя его додумывать и мысленно дорисовывать искаженные части, казалось бы, несовместимого целого. Рассматривая творения глитч-арта, мыслящий зритель начинает задумываться об особой материальности цифрового искусства, отражающего свой мир, который одновременно сочетает в себе черты привычного для нас окружающего мира и мира с измененной реальностью.

Появление подобного вида искусства было неизбежным, так как современный мир разительно отличается от того состояния, в котором он находился еще 50 или 100 лет назад. Именно эти временные дистанции и объясняют то, что мы не отвергаем безоговорочно подобные художественные изыски, а пытаемся их понять и находим в них определенную эстетическую ценность.

Оформившись в самостоятельный вид искусства, глитч-арт вывел из тени своих наиболее интересных авторов, работы которых выполнены на высоком профессиональном уровне. К ним можно отнести немецкого фотографа Томаса Руффа, американскую художницу Каллиопу Аморфус, итальянского фотохудожника Сабато Висконти,

блоггера-фотографа Стаса Кулеша, американского медиа-художника Пола Херца, голландскую визуальную художницу Розу Менкман [6].

При кажущейся абсолютной новизне выразительных средств, все же ощущается вполне зримая связь глитч-арта с наиболее близкими ему по содержанию различными течениями авангардной живописи начала XX века, которые в поисках новых форм отражения реального мира создавали наполненные особым символическим смыслом произведения, разительно отличающиеся от классических образцов изобразительного искусства. Так же, как когда-то футуристы, сюрреалисты и абстракционисты воевали против чрезмерной, на их взгляд, правдивости реализма, художники глитч-арта отрицают документальную фотографию, которая, по их мнению, не соответствует современным тенденциям, как в жизни, так и в искусстве.

Еще одной родственной чертой авангарда и глитч-арта является подчеркнутая декларативность в изложении своих взглядов на современное искусство. Всем исследователям и почитателям творчества К. Малевича, М. Ларионова, П. Филонова и других представителей многочисленных авангардных «-измов» хорошо известны их дерзкие и хлесткие манифесты. Сегодня совершенно в духе авангарда звучат слова Пола Херца: «Глитч — больше, чем ошибка. Это — разрыв в нашем коллективном техно-гипнозе, вестник подлинной реальности» [6]. А Роза Менкман, являясь не только художником глитч-арта, но и его теоретиком, так же, как и авангардисты, называет свою работу, посвященную новому направлению искусства, манифестом, но с приставкой «глитч-». О том, что фотохудожница считает глитч-арт видом искусства, заслуживающим в наше время особо пристального внимания не только искусствоведов, но и философов, свидетельствует тот факт, что в своей магистерской диссертации она глубоко исследует выразительные возможности и технически обусловленную специфику языковых средств данного художественного направления. При этом Роза Менкман, анализируя свои программы в компьютерных играх, объясняет их с философской точки зрения, базирующейся на соотношении истины и ошибки [10].

Каждый из известных на сегодняшний день многочисленных видов искусства имеет свой специфический арсенал приемов отражения действительности. Глитч-арт в этом смысле не стал исключением. Благодаря уникальности приемов, применяемых в этом виде искусства, его невозможно спутать с какой-либо другой творческой деятельно-

стью. Во-первых, творениям глитч-арта свойственна двойственность, заключающаяся в сочетании привычного фотографического изображения, как символа прошлой эпохи, и его измененного с помощью современных технических средств образа. Иными словами можно сказать, что это соединение старого с новым. Во-вторых, статичность традиционного изображения в глитч-арте нарушается динамизмом и экспрессией его «цифрового образа-двойника», что создает иллюзию движения на снимках. В-третьих, такой плавный переход изображения из одного состояния в другое оживляет созданный образ, помогает раскрытию его сущности и акцентированию внимания на тех моментах, которые невозможно было бы изобразить с помощью традиционных для других видов искусства приемов. В-четвертых, характерная для глитч-арта неожиданность, имеет двойственную природу. Начиная обрабатывать с помощью цифровой аппаратуры изображение, художник никогда наверняка не знает, каким получится конечный результат. С этой стороны неожиданности связана возникающая в процессе работы многовариантность и как следствие — незавершенность. Вторая сторона — это неожиданность восприятия, то есть непривычность для зрителя.

Как в любом значительном явлении искусства, в глитч-арте намечились разветвления. К одной из таких разновидностей можно отнести намеренные искажения с помощью цифровой техники репродукций шедевров мировой живописи. Так, например, наиболее тиражированную со времени своего создания и до наших дней «Мону Лизу» Леонардо да Винчи не обошли вниманием и художники глитч-арта [11]. Можно по-разному относиться к подобным работам, но их появление не является чем-то неожиданным.

Поэтому неудивительно, что, распространяясь повсеместно, явление глитч-арта проникает в другие виды искусств. Так, некоторые художники, пользуясь традиционной техникой живописи и ее средствами выразительности, имитируют в своих работах программный сбой, которого можно достичь с помощью цифровой аппаратуры, для изображения спецэффекта. Таковыми, например, являются картины и изделия мелкой пластики одесского художника Игоря Гусева, представленные им на выставке «Агенты времени». В своих работах автор демонстрирует умение изобразить обычными красками виртуальный мир, очень похожий на реальность. Всех персонажей картин, представителей различных исторических эпох художник связывает с нашей

сегодняшней действительностью с помощью выразительных средств, характерных для глитч-арта [12].

Еще необычнее выглядит глитч-арт в скульптурном изображении. В особенности, если эта скульптура деревянная. Именно такие работы австралийского скульптора Пола Каптейна были представлены на выставке «Future Perfect» («Будущее совершенное»). Причудливо изогнутые и деформированные фигуры изрезаны квадратными отверстиями, изображающими «битые пиксели». Скульптор в своих работах очень точно имитирует повреждения, которые случаются при сбоях в цифровых изображениях [13].

Художники-дизайнеры, творчески обустроивающие и украшающие быт, тоже вдохновились цифровым искусством, что привело к возникновению такого направления как «глитч-дизайн». В своих изделиях глитч-дизайнеры используют те же изображения, которые возникают на мониторе компьютера в момент сбоя программы. В такой манере работает итальянский дизайнер мебели Ферруччио Лавини, который, создавая свою глитч-мебель, пытается «найти баланс между прошлым и будущим, соединяя гармоничность и напыщенность классического стиля с шармом и очарованием современности». Его «Недогрузившийся комод» является ярким примером такого сочетания [14].

Очень интересно выглядят ковровые изделия, выполненные в стиле «глитч». Так, азербайджанский художник Фаиг Ахмед, используя традиционные восточные технологии ковроткачества, плавно переводит старинный орнамент в изображение современных «цифровых помех». При этом ковер изменяет даже свою форму, утрачивая характерную для подобных изделий симметричность [14].

Рассматривая глитч-фотографии, глитч-живопись, глитч-скульптуру, глитч-мебель, глитч-ковры, слушая глитч-музыку, начинаешь понимать, что художники, работающие в стиле глитч-арта, воспринимают ошибку не как препятствие в творчестве, а как возможность экспериментировать в цифровом пространстве. В результате таких экспериментов не только рождаются совершенно новые творения, но и происходит расширение образного языка искусства и средств его художественной выразительности. Глитч-арт не стремится обеспечить своим зрителям удовольствие от созерцания, а заставляет их задуматься об увиденном, способствуя созданию нового способа понимания и осмысления искусства, отражающего современную дей-

ствительность. Художники, работающие с компьютерными ошибками, не разрушают цифровую программу просто ради разрушения, а исследуют техногенное пространство с точки зрения возможности отражения в нем реалий сегодняшней жизни и его влияния на жизнь человечества в целом.

Мы все сегодня настолько пресыщены всевозможными техническими новшествами, что нас сложно чем-либо удивить. И только такие нестандартные изображения, потерявшие законченность формы и этим своим несовершенством открывающие неограниченные возможности для творчества, способны заинтересовать нас и пробудить наше воображение. Ведь особенностью глитч-арта является то, что его произведения никогда не будут выглядеть как нечто устоявшееся и доведенное до конца. Их можно усовершенствовать до бесконечности.

Из всего вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

— глитч-арт — это не только новый вид искусства, но и особый взаимозависимый творческий союз человека и цифрового технического устройства;

— благодаря такому соавторству, рождается новый способ познания современного технологизированного мира;

— глитч-арт возник не на пустом месте, в нем явно прослеживаются связи с искусством фотографии и русским художественным авангардом начала XX века и, в частности, с сюрреализмом;

— глитч-арт, являясь новым способом самовыражения художника, открывает перед ним неизвестные до сих пор безграничные возможности творческого совершенствования.

Явление глитч-арта как «искусства ошибки» представляет нам еще одну точку зрения на исследование происходящих в социуме процессов, в результате которых наблюдается все большее слияние реального мира с миром виртуальным. Такой, независимо от нашего желания, является сегодняшняя правда жизни и отражение ее в современных видах искусства.

Список литературы

1. Digital TV Dinner [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=Ad9zdlaRvdM>

2. Савчук В. Медиафилософия XII. Игра или реальность? Опыт исследования компьютерных игр [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://artguide.com/posts/1251>

3. Рогач А. Илья Коваленко: SCRATCH VS. GLITCH [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lyuk.media/city/scratch-vs-glitch>
4. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии. Пер. с фр., послесл. и комм. М. Рыклина. М.: Ad Marginem, 1997. 223 с.
5. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. М.: Художественный журнал, 2003. 318 с.
6. Конфедерат О. Глитч-фотография [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://fiskusstvo.blogspot.com/2015/10/>
7. Савчук В.В. Философия фотографии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 256 с.
8. Руйе. А. Фотография. Между документом и современным искусством / пер. с фр. СПб.: Клаудберри, 2014. 712 с., ил.
9. Палванзаде Ф. Философ Елена Петровская: «Ширпотреб определяет наше восприятие искусства» <https://theoryandpractice.ru/posts/6896-filosof-elena-petrovskaya-shirpotreb-opredelyaet-nashe-vospriyatie-iskusstva>
10. Interview with Rosa Menkman, Dutch Visualist [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://dinca.org/interview-with-rosa-menkman-dutch-visualist/>
11. EyeEm.com [Электронный ресурс] / Режим доступа: EyeEm.com
12. Гладских Е. Игорь Гусев о деформации реальности в проекте «Агенты времени» [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://delo.ua/lifestyle/igor-gusev-o-deformacii-realnosti-v-proekte-agenty-vremeni-319683/>
13. Скульптор создал деревянный глитч-арт [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://hudruk.com/news/Artists/skulptor-sozdal-derevannyj-glitch-art-495.html>
14. Лучко А. Глитч-мебель: красивые компьютерные ошибки в интерьере [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.lookatme.ru/mag/live/inspiration-lists/203623-glitch-design>

Куракина Ольга Даниловна

Московский физико-технический институт (Государственный университет)
kurakina.od@mipt.ru

ИСТИНА ПРОТИВ УБЕЖДЕНИЯ: к 200-летию со дня рождения И.С. Тургенева

В статье обсуждается трагическая дилемма между истиной и убеждением, сердцем и разумом, в житнетворчестве И.С. Тургенева, двухсотлетие со дня рождения которого отмечается в этом году. Называя себя «неисправимым западником», Тургенев всем своим творчеством, в силу необыкновенной искренней правдивости, опровергает свои западнические, казалось бы, убеждения в пользу истины славяно-

фильства, становясь тем самым непревзойденным бытописателем своей эпохи и основоположником русского философского романа, воспитавшем не одно подрастающее поколение.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, И.С. Тургенев, убеждения, славянофилы и западники, русская философия, И.В. Киреевский, А.Ф. Лосев.

В одном из самых совершенных своих романов — «Дворянское гнездо» — И.С. Тургенев, двухсотлетие со дня рождения которого широко отмечается в этом году, называя себя «неисправимым западником», однако, лавры первенства, отдает славянофилу Лаврецкому, заставив его разгромить все аргументы комической фигуры западника Паншина. «Почему я это сделал, — пишет Тургенев, — я, считавший славянофильское учение ложным и бесплодным? Потому, что в данном случае — таким именно образом, по моим понятиям, сложилась жизнь, а я прежде всего хотел быть искренним и правдивым» [1, т. 11, с. 88]. Признание жизненной правды славянофильства Тургеневым-художником, истинным бытописателем современности, вопреки собственным убеждениям Тургенева-мыслителя, означает, что мировоззренческий разлом лежит гораздо глубже рациональных аргументов: за самобытность или по стопам «просвещенного» запада, — и восходит к каким-то глубинам бытия человека, где воля и истина образуют единое целое. Более того, всё творчество Тургенева, начиная с «Записок охотника» и завершая серией философских романов, демонстрирует проникновенную любовь к России, к её среднерусской природе и простому русскому человеку.

Эта трагическая дилемма между правдой жизни и убеждениями, диктуемыми и воспитанием, и приятельским окружением, и всем характером эпохи, сопровождала Тургенева на протяжении всей его жизни, войдя впоследствии составной частью в канву его литературного творчества. С самых юных лет И.С. Тургенев отличался особой искренностью, которая не раз ставила в неловкое положение его родных, за что деспотичная маменька нещадно его порола, наравне с дворовыми крепостными. По воспоминаниям самого Тургенева, в шести — семилетнем возрасте, когда его представили почтенному старцу поэту И.И. Дмитриеву, перед которым он с выражением прочел одну из басен автора, ребенок возьми и брякни растроганному гостю, что его басни хороши, но Ивана Андреевича Крылова «гораздо лучше». Или в другой раз ещё хуже: вместо того чтобы приложиться как другие

дети к ручке посетившей семейство светлейшей княгине Е.И. Голенищевой-Кутузовой-Смоленской, он заявил ей прямо в лицо, что она «похожа на обезьяну», и что целовать ей ручку он не будет. Эта непосредственность детской искренности не оставляла Ивана Сергеевича на протяжении всей его жизни, войдя в стиль не только его жизни, но и литературного творчества, о чем писали многие современники, лично его знавшие.

Тот, кто бывал в музее-заповеднике И.С. Тургенева «Спасское-Лутовиново», никогда не забудет атмосферы «дворянского гнезда», не раз описанного в его произведениях: громадного парка, липовых аллей, заросшего пруда, вековых дубов, бывших свидетелями жизни самого писателя, барского дома с мезонином, но первое, что нас встречает и провожает, это храм Спаса Преображения, в котором венчались его родители и который, наверно, был свидетелем его детских молитв. Тургенев, как истинный бытописатель своего времени, не мог не поведать о своих ранних годах, проведенных в родовом поместье, в письмах к друзьям, да и просто читателям, из которых следует, что два фактора в равной степени повлияли на его развитие. Во-первых, это прекрасное европейское образование, которым руководила его матушка, настолько благоволившая к французскому языку, что нанимала к своим детям только французских и немецких гувернёров, в результате чего он с детских лет свободно говорил на трех европейских языках и читал в оригинале классиков немецкой, английской и французской литературы, которых во множестве находил в старой дедовской библиотеке. С другой стороны, бесхитростный ребенок, у которого «что на уме, то и на языке», до такой степени подружился с дворовыми людьми, что зачастую тайком проводил часами со своими сверстниками из крепостных у пруда, в лесных зарослях, наблюдая за птицами, которых особенно любил и знал об их повадках казалось всё.

Традиционное образование для отпрысков богатейших поместных дворянских семей, казалось, не оставляло молодым людям иного выбора, как видеть в западноевропейском типе государственного устройства желанную вершину для дальнейшего развития и матушки — России. По достижении пятнадцатилетнего возраста Иван Тургенев начинает свое образование на словесном факультете Московского университета, а год спустя из Москвы, куда семья поселилась несколькими годами раньше, переезжает в Санкт-Петербург, где Иван Тургенев поступает в Санкт-Петербургский университет. По окончанию

словесного отделения Философского факультета и сдачи кандидатского экзамена Тургенев уезжает в Берлин для продолжения образования, где занимается преимущественно гегелевской философией, филологией и историей. Пробыв за границей в общей сложности с 1838 года по 1841, он сблизился в Берлинском университете в основном с такими западниками, как Т.Н. Грановский и Н.В. Станкевич, а затем позднее и с М.А. Бакуниним.

Впоследствии в рассказе «Гамлет Шигровского уезда» Тургенев с почти автобиографической пронзительностью описывает как молодые люди начиная свое обучение в университете тотчас попадают в «кружок» или, как характеризует его автор, «заколдованный круг, в котором погиб не один порядочный человек». Здесь человек полностью лишается всякой самобытности развития, ибо кружок — это «ленивое и вялое житье вместе и рядом, которому придают значение и вид разумного дела», который приучает «к бесплодной болтовне», отвлекает «от уединенной, благодатной работы» и лишает «свежести и девственной крепости души». Кружок — это ни что иное, как «пошлость и скука под именем братства и дружбы», бесцеремонные «притязания под предлогом откровенности и участия», слезка друг за другом «не хуже полицейских чиновников». «В кружке поклоняются пустому краснобаю, самолюбивому умнику, довременному старику, носят на руках стихотворца бездарного, но с “затаенными” мыслями» [там же, т. 3, с. 262].

Мог ли И.С. Тургенев в молодые годы, этот темно-русый великан с добрым мягким характером, противостоять студенческой кружковщине и всеобщим убеждениям высшего дворянского сословия, к тому же разговаривавшем в основном на чужеродном (французском) языке, дабы и этим оправдать свое отличие и превосходство, а значит и право на нещадную эксплуатацию сотен русских мужиков в угоду своему безбедному существованию. Мог ли он иметь иные убеждения отличные от взглядов его друзей и товарищей, признававших насущную необходимость развития России по западноевропейскому пути, ведь даже его, казалось, антипод — славянофил И.В. Киреевский, после завершения своего образования в европейских университетах, не видел для себя иного поприща, как начать издавать свой собственный журнал «Европеец». В письме к В.А. Жуковскому, ожидая одобрения и благословения от своего знаменитого воспитателя, Иван Киреевский писал: «Выписывая все лучшие неapolитические журналы

на трех языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы себе аудиторию европейского университета, и мой журнал, как записки прилежного студента, был бы полезен тем, кто сами не имеют времени или средств брать уроки из первых рук» [2, с. 91].

После возвращения из-за границы Иван Тургенев еще полон надежд посвятить себя философии, для чего подает просьбу о допуске к экзамену на степень магистра философии в Московский университет, однако получает отказ по причине отсутствия должности штатного профессора философии. Несмотря на отказ, начинающий философ не оставляет своих надежд на научную деятельность и, сдав экзамен в Петербургском университете на степень магистра греческой и латинской филологии, пишет диссертацию для словесного факультета. Однако, к этому времени первые пробы пера в «Отечественных записках» («Параша», «Утро туманное», «Нева» и др.), благосклонно поддержанные публикой, в частности В.Г. Белинским, настолько захватывают Ивана Сергеевича, что он отказывается от защиты диссертации и полностью посвящает себя литературе. Писатель и журналист И.И. Панаев вспоминает о том, что Тургенев «скоро сблизился с Белинским и всем нашим кружком», при этом «неистовый» Белинский обладая незаурядными волевыми качествами оказал сильное влияние и на Тургенева, который «очень уважал авторитет Белинского и подчинялся безусловно его нравственной силе... Он даже несколько побаивался его» [3, с. 279].

В небольшой статье, посвященной миросозерцанию Тургенева, историк русской философии В.В. Зеньковский не видит у писателя «цельного мировоззрения», как и у всей группы «полупозитивистов», включающей и Герцена, и Михайловского, и Кавелина, ибо для прот. Василия «вне религиозного сознания» подобное мировоззрение ведет к внутренней раздвоенности. С одной стороны, он признает в Тургеневе «чувство правды добра» и непреклонное стояние за него, а с другой — трагическое сознание «затерянности» человека во власти «безучастной к человеку» природы. Вся тема религиозного отношения к культуре, по мнению Зеньковского, была ему чужда, а потому «если Тургенев действительно горячо любил Россию, то душа его была все же в плену западной культуры, в плену ее стили. Он потому и не принимал основного в установке Хомякова и Киреевского, что их “пафос Православия” был ему непонятен, а потому и чужд» [4, с. 298].

Зеньковский, указывая на Киреевского как на мировоззренческий антипод Тургенева, заставляет задуматься о том, как так сложилось, что два начинающих литератора, принадлежащие к богатейшему кругу поместного дворянства, получившие прекрасное европейское образование сначала в Московском университете, а затем продолжившие свое обучение в лучших университетах Европы, смогли так разойтись в своих взглядах, что превратились в символические фигуры противостояния в русском обществе славянофилов и западников, противостояния, сохранившегося вплоть до наших дней. Киреевский в двух основополагающих статьях — «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) — дал развернутое изложение программы развития русской философии, расцветающей на «самобытном корне» православной культуры. На все эти работы имеются соответствующие комментарии и дополнения А.С. Хомякова: «По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»» (1852), «По поводу отрывков найденных в бумагах И.В. Киреевского» (1857).

В противостоянии славянофилов и западников Тургенев, казалось бы, по своим убеждениям и кругу друзей принадлежит к разряду западников, однако маломальский анализ литературного творчества Тургенева убеждает нас в обратном. Ни в «Записках охотника», ни в серии его романов никакого западничества мы не замечаем, о чем свидетельствует и сам Тургенев в выше упомянутой статье о романе «Отцы и дети». Автор художественно-публицистических работ о творчестве Н.С. Лескова, Ф.М. Достоевского, И.А. Бунина, коренная орловчанка А.А. Новикова-Строганова взяла на себя труд, вопреки сложившейся вульгарно-идеологической атеистической традиции, осмыслить всё его творчество «с христианских позиций», доказывая, что «в практике художественного творчества Тургенев изображал жизнь в свете христианского идеала» [5, с. 3]. Складывается впечатление, что Тургенев скорее принадлежит к разряду «нетипичных западников», таких как П.Я. Чаадаев, убеждения которого от беспощадной критики государственных устоев со временем сменились на славянофильские симпатии к родине, или к такому типу «западничества», как это было свойственно, по крайней мере, в молодые годы И.В. Киреевскому с его попыткой издания журнала «Европеец», а со временем возглавившему ряды славянофилов.

Относительно Киреевского существует расхожее мнение, что под влиянием «набожной» жены происходит религиозное обращение типичного «западника», сменившего увлечение европейской философией на поиски самобытных оснований отечественного любомудрия. Однако такое обращение «относится скорее к разряду некоторых устойчивых мифов» [6, с. 339], возникших с легкой руки А.И. Кошелева, записавшего «со слов вдовы философа» «Историю обращения Ивана Васильевича». Хрестоматийное обращение опровергается и такими биографами, как Г.М. Князев и В.Н. Лясковский, указывающими, что совершившийся в нем переворот является «не обращением неверующего, а скорее удовлетворением ищущего» [7, с.374], который нашел поддержку и у своего постоянного собеседника А.С. Хомякова, и брата Петра Васильевича, а также старцев «Оптиной пустыни», находящейся в непосредственной близости от его имения. За особые заслуги по изданию и редактированию переводов Святоотеческих творений, предпринятых по благословению преподобного Макария Оптинского, Иван Васильевич и место своего последнего упокоения нашел внутри монастырской ограды.

И.С. Тургенев, в отличие от славянофила И.В. Киреевского, от своих убеждений на протяжении всей своей жизни так и не отказался, хотя в его художественных произведениях правда жизни постоянно преодолевала мысленные конструкции публициста. В письме из Франции к «любезному другу» — западнику А.И. Герцену Тургенев призывает его «непрерывно продолжать» писать мемуары, которые впоследствии составили полный цикл «Былые и думы», и вдруг признается в свойственной ему манере, что, «странное дело», в России он уговаривал С.Т. Аксакова, принадлежащего к кругу славянофилов, продолжать писать «Семейные хроники», а здесь уговаривает его — западника. И далее, как бы проливает свет на особенности своего мирозерцания, не находя в нем противоречивости, как это может показаться с первого взгляда: «И его и твои мемуары — правдивая картина Русской жизни, только на двух ее концах — и с двух разных точек зрения. Но земля наша не только велика и обильна — она и широка — и обнимает многое, что кажется чуждым друг другу» [8, с. 173].

Трагическая дилемма между истиной и убеждением, сердцем и разумом у Тургенева так и не нашла своего разрешения на протяжении всей его жизни, причиной чему послужила, быть может, и неудавшаяся в какой-то мере, личная жизнь писателя. Он так и не обзавёлся

семьей, по выражению маменьки, по вине «проклятой цыганки», не стал настоящим хозяином родового поместья, в отличие от своего, казалось бы, антипода Ивана Васильевича, не осел на родной земле, а уехал в Западную Европу и поселился там на долгие годы. Его имение Спаское-Лутовиново, как дом без хозяина, управляемое посторонними людьми во время его заграничных отъездов, пришло в крайнее запустение. Там же за границей, вдали от родины, которую он горячо любил и одновременно тяготился её порядками, вне семьи и близких, «на краю чужого очага» он предстал перед вечностью.

Внешняя канва жизни И.В. Киреевского и И.С. Тургенева в молодые годы удивительно схожа, и тем разительней контраст подведения творческого итога жизни. Киреевский вместе с Хомяковым возглавил лагерь славянофилов и изложил программу развития на самобытном корне расцветающей русской философии, а Тургенев примкнул к «западникам», но так и не нашел у них искомой первоосновы. В результате Тургенев, как и герой его романа Рудин, превратился в вечно странника между Россией и Европой, поведавшего в своих художественных произведениях экзистенциальные прозрения русского человека о мире и о себе, и тем самым заложившего архетипический образ русского философствования, столь не похожий на философские трактаты его европейских учителей. Не находя в просвещенной Европе того корня бытия, которое узрели ранние славянофилы, положившие начало начал самобытной русской философии, Тургенев, с юных лет отличавшийся особой искренностью, стал непредвзятым свидетелем дум и чаяний русского общества 40–70-х годов.

Слава Тургенева еще при его жизни достигла невиданных до той поры размеров, не только в России, но и за границей: он стал первым из русских писателей широко известным на Западе. Многочисленные воспоминания современников, среди которых П.В. Анненков, А.А. Фет, Д.В. Григорович, П.А. Кропоткин, К.Н. Леонтьев и многие другие, составляют обширную тургениану, свою лепту в которую внесли западные друзья и приятели Тургенева, такие как: Ги де Мопсан, братья Гонкур, А. Доде, Г. Джеймс. Два молодых литератора, называющие себя учениками Тургенева, один во Франции, а другой в Америке, писали о нем как об одном из «замечательнейших писателей нынешнего столетия», который в то же время является «самым прямым, самым искренним и самым честным человеком, каких только можно встретить» [9, с. 258], который «писал повести и драмы, но драмой его

жизни была борьба за лучшее будущее России», в которой он сыграл «выдающуюся роль» [10, с. 321]. В биографической библиотеке Флорентия Павленкова «Жизнь замечательных людей» (1890–1915) в плеяде русских писателей, как дань таланту непревзойденного бытописателя, не последнее место занимает и имя И.С. Тургенева. Для наиболее краткого определения мирозерцания Тургенева его биограф пишет, что наш великий писатель был, прежде всего, «гуманистом», и не только по убеждениям, а и по природе: «Человечность — вот что одухотворяет его произведения, вот что составляет его красоту» [11, с. 370].

Более того, Тургенев наряду с Киреевским оказались в начале становления самобытной русской философии, содержательный аспект которой в виде программы развития изложил И.В. Киреевский, а архетипическую форму отечественного философствования, близкую к литературе и публицистике, впервые воплотил И.С. Тургенев. Об этой особенности классических образцов русской литературы подробно писал А.Ф. Лосев, считая её «колыбелью самобытной русской философии», ибо в произведениях Жуковского, Гоголя, Тютчева, Толстого, Достоевского и др. (от себя добавим и Тургенева), «часто обсуждаются основные философские проблемы», которые разрешаются таким образом, «что всякий непредвзятый и компетентный судья назовет эти решения не только “литературными” или “художественными”, но философскими и гениальными» [12, с. 240].

Тургенева нет в списке писателей-философов Лосева (как, впрочем, Лосского и Зеньковского), но вряд ли кто будет отрицать, что философская рефлексия героев Толстого и Достоевского была своеобразным откликом на горячие споры новоявленных западников со славянофилами, нигилистами и консерваторов, «детей» и «отцов» в произведениях юбиляра. Тургенев, быть может, был первым, кто заложил неповторимый облик русской философии, которая, по характеристики Лосева, столь «неразрывно связана с реальной жизнью», что часто является «в виде публицистики, источники которой заключены во всем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями» [там же]. Сам Тургенев об особенностях своего творческого дара писал: «Я должен сознаться, что никогда не покушался «создавать образ», если не имел исходную точку не идею, а живое лицо, к которому постепенно примешивались и прикладывались подходящие элементы. Не обладая большою долею сво-

бодной изобретательности, я всегда нуждался в данной почве, по которой я бы мог твердо ступать ногами» [1, т II, с. 86].

Перефразируя историков русской философии, можно с полным основанием утверждать, что два имени стоят у истоков самобытной русской философии: Иван Киреевский и Иван Тургенев. Первый потрудился над разработкой содержательного аспекта русского философствования, провозгласив программу развития самобытной русской философии, а второй создал литературно-художественную форму, через которую внутренне-интуитивное познание сущего постигается в образе — архетипе литературных героев, погруженных в завораживающий ландшафт среднерусской природы, через бесконечные полемические суждения и символическую канву обстоятельств их жизненного пути. Тургенев стал не только первым русским писателем, широко известным за границей, но и у себя на родине он неизменно читаем и перечитываем в течение более чем полтора столетия, несмотря на все смены политических режимов и обстоятельств государственного устройства России; чего нельзя сказать об И.В. Киреевском, произведения которого, как и всей русской религиозной философии, следовавшей за ним, были замалчиваемы в прошлом веке более семидесяти лет. На протяжении всего этого времени, подрастающее поколение начинает свое образование с рассказов нашего юбиляра, не расстаётся с его повестями в юности, а в зрелые годы, перечитывая его романы, воспоминания, письма, русские люди волей-неволей приобщаются к проблематике отечественной философии, становясь носителями русской идеи, которая, тем самым, постигается не только через философские труды классиков русской философии — В.С. Соловьева, Е.Н. и С.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и др., но и вечно востребованные произведения Ивана Сергеевича Тургенева.

Список литературы

1. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М., 1974—2014.
2. Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. Письма и дневники. Калуга, 2006.
3. Панаев И.И. Литературные воспоминания. М., 1988. 444 с.
4. Зеньковский В.В. Мирозерцание И.С. Тургенева // Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 287—300.

5. Новикова-Строганова А.А. Христианский мир И.С. Тургенева. Рязань, 2015.
6. Куракина О.Д. И.В. Киреевский и А.С. Хомяков — начало начал самобытной русской философии // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XX веков (К 200-летию со дня рождения). Сб. науч. ст. М., 2007. С. 321–346.
7. Ляковский В.Н. Братья Киреевские // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. Материалы к биографиям. Калуга, 2006. С. 332–414.
8. Переписка И.С. Тургенева. В 2-х т. Т 1. М., 1986. 607 с.
9. Мопасан Ги де. Иван Тургенев // И.С. Тургенев в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 2. М., 1983. С. 258–261.
10. Джеймс Г. Иван Тургенев (Из воспоминаний) // И.С. Тургенев в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 2. М., 1983. С. 309–321.
11. Соловьев Е.А. И.С. Тургенев // Державин. Жуковский. Лермонтов. Тургенев. Лев Толстой. Биографические повествования. Челябинск, 1998. С. 275–372.
12. Лосев А.Ф. Русская философия («Russland», 1919; перевод с немецкого Владимира Янцена) // Елена Тахо-Годи. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М., 2014. С. 233–273.

ПОИСК ИСТИНЫ И ЦЕЛОСТНОСТЬ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

Краснухина Елена Константиновна

Санкт-Петербургский государственный университет
lenakras@yandex.ru

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ И ИДЕОЛОГИЯ БРЕНДА: ПО ТУ СТОРОНУ ИСТИННОГО И ЛОЖНОГО¹

Исходя из множественности возможных дефиниций потусторонних явлений: жизни как лежащей по ту сторону добра и зла, ее экзистенциальной ценности как находящейся по ту сторону необходимого, моды как конституирующей себя по ту сторону прекрасного и безобразного, современной социальной предметности гаджетов как дислоцирующей по ту сторону полезного и бесполезного, — автор статьи концентрирует свое внимание на характеристике рекламной коммуникации как осуществляющейся по ту сторону традиционных гносеологических категорий истинного и ложного. В статье предпринимается сравнительный анализ семиотики коммерческого бренда и символики национальной идеи.

К л ю ч е в ы е с л о в а: истина, ложь, самореализующееся прочество, бренд, рекламное сообщение, потребление, национальная идея.

Формула потусторонности, заданная заголовком одной из книг Фридриха Ницше, а именно «По ту сторону добра и зла», работает и в ряде иных философских контекстов. Она репродуцируется в формулировке Ж. Бодрийяром основного закона ценности символической, а не потребительской или меновой, формулировке, которая звучит следующим образом: «Существенное оказывается всегда по ту сторону необходимого» [1, с. 69]. По ту сторону добра и зла для Ницше находится моральная неподсудность и невменяемость естественной витальности, жизни в биологическом смысле слова. Истолковать его философию жизни в том смысле, что мораль есть явление социокультурное, не наличествующее в дикой природе, было бы явным упрощением.

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

Согласно Ницше, антропологические корни христианской морали как главного морального продукта европейской цивилизации имеют отнюдь не социальные детерминанты в общественных потребностях, а витальные основы, определяемые психосоматикой массового человека во всей его слабости и несовершенстве. Типической человеческой природе как среднестатистической Ницше противопоставляет редкость двух других типов человека: это и ренессансная хищная доблесть сверхчеловека, с одной стороны, и благодать Иисуса Христа неспособного к агрессии, злобе, ненависти и мести, к сопротивлению и отрицанию, а только к любви, приятию и прощению, с другой. Иисус интересовал Ницше именно как персонализация «психологического типа» [2, с. 654] Спасителя, допускающего, впрочем, не слишком обширное обобщение с князем Мышкиным, литературным персонажем Достоевского, а не историческим лицом. Внимательный анализ показывает, что «тип Спасителя» есть в актуальном смысле “антиреалист”. Он не принимает, согласно Ницше, никакие “реалии” за гранью символов и знаков языка» [3, с. 157]. Его мир семиотичен, он состоит из притч, а также субъективных состояний, не дублирующих объективные факты, состояний, главным из которых является переживание блаженства как единственной евангельской реальности. Понятие «блаженство» как экзистенциал истинного христианина не является у Ницше категорией онтологического плана. «Это понятие не должно быть “истинной идеей” — оно может быть и “навязчивой идеей”, и фикцией, и продуктом больного воображения. Нельзя спорить о реальности и истинности содержания блаженства у антиреалиста» [3, с. 162]. За реальность и истину принимаются в таком случае только внутренние переживания, к каковым относятся не ортодоксально и не натуралистически понятое «Царство Небесное» или «райское блаженство»: «Царство Небесное» есть состояние сердца, а не что-либо, что “выше земли” или приходит “после смерти”...” “Царство Божье” не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет “вчера” и не имеет “послезавтра”, оно не приходит через “тысячу лет” — это опыт сердца; оно повсюду, оно нигде» [2, с. 660]. Такое исследование ярко и очевидно переживаемого опыта блаженства, соотносимого с виртуальностью, а не пространственно-временной фактичностью реальности, позволяет нам провести неожиданную параллель между ницшеанской версией христианского опыта и философской рефлексией идеологии, мифологии и психологии современного консьюмеризма, рекламного

обещания субъективного переживания райского наслаждения от потребления товара, независимо от объективных характеристик потребляемой вещи.

Таким образом, и ложная мораль христианского ressentimenta, чуждая Иисусу, не воспринимавшему мир, согласно Ницше, сквозь призму морально-юридических понятий греха, вины, суда и наказания, и истинная мораль доблести, а не добродетели, свойственная высшему типу человека, имеют в мировоззрении Ницше свои истоки в различных типах, чтобы не сказать породах, человека, его психофизиологической организации, уровне жизненности, а не в религиозно-духовной или социокультурной нормативности. Почему же тогда мораль вечна и сверхчеловечна, а не животна? Ведь, с одной стороны, и люди зачастую жестоки, трусливы и подлы, а, с другой стороны, и в природе можно обнаружить примеры того, что с позиций культуры выглядит как самопожертвование, проявление любви и солидарности. Однако поведение животного безальтернативно, а мораль основывается именно на человеческом выборе истинной или ложной системы ценностей. Когда тигр убивает лань, он соблюдает закон природы, а не нарушает закон морали, к нему не применимо понятие вины или преступления. Не имея выбора, животное принимает свою естественную организацию — хищную или травоядную, — а человек может вступить на ложный путь идеализации своей слабости, выстроить аксиологическую апологию дефицита жизненной силы в форме морального алиби. Каждое животное существует в согласии со своей природой и судьбой, не возводя свои инстинкты в закон, правящий миром, не отрицая ценность других форм жизни. Именно в человеке воля к власти проявляет себя не только в самоутверждении, но и в отрицательной и превратной форме подавления наиболее ярких проявлений жизни посредством системы моральных норм. Если для К. Маркса религия была гнетом сильных, экономически успешных и политически господствующих представителей человеческого рода, осуществляемым в отношении слабых, то для Ф. Ницше религия как одна из ипостасей воли к власти обнаруживает себя как господство витально слабых людей над сильными и более одаренными жизненной энергией, предназначенными жить по ту сторону понятий о греховности силы и превосходства.

Идея ценности, лежащей по ту сторону необходимости, не связана с моральными понятиями. Ее пафос антибуржуазный, анти-модернистский. Необходимость проявляется и как жесткость законов

логики, как рациональность, и как определяемая ею целесообразность, осмысленность экономической производительной деятельности, подчиненной законам биологического и социального самосохранения и благоденствия. Подчинение необходимости рассматривается как порабощение человека, а пренебрежение экономической логикой целесообразности и прибыльности, жизненная стратегия независимости от культа прагматики и разумности — как обретение свободы, подлинности, ценности существования и суверенитета. Еще социально-антропологические исследования М. Мосса, обобщенные в его «Очерке о даре», обнаружили типы сообществ, система обмена в которых построена не на принципе производства, кумуляции, сбережения и пользы, а на основе бескорыстного дара материальных благ и даже непроизводительного уничтожения их в акте потлача. Уже на этом основании был сделан философский вывод, опровергающий новоевропейскую модель homo economicus, о том, что человеческая деятельность не сводима к производству и приобретению, а жизнь — к самосохранению. Однако бескорыстная щедрость архаического дарения все же сопровождалась компенсацией в виде обретаемых символических ценностей общественного престижа, власти, уважения и достоинства. «Только благодаря потере с богатством связаны честь и слава» [4, с. 195]. Здесь наличествует связь символических ценностей с материальными благами, однако она носит характер обратный буржуазному принципу почетности заслуженного богатства.

Прагматика связывает пользу с удовлетворением потребностей человека, а их удовлетворение с принципом удовольствия. Однако вся человеческая жизнь может рассматриваться как подчиненная принципу удовольствия разве что ранним сексуально центрированным фрейдизмом. Но и сам отец психоанализа расположил механизмы человеческой психики, согласно названию одной из основных его работ, «По ту сторону принципа удовольствия», обнаружив в ней действие еще и принципа реальности, и принципа навязчивого повторения, и влечения, противоположного жизнеутверждению. Очевидно, что биологической логикой самосохранения и экономической ориентацией на прибыль и накопление не покрываются основные экзистенциальные ценности, имеющие основание «по ту сторону пользы и удовольствия: *честь и долг*» [4, с. 185] являются главными из них. Парадокс приносящего прибыль бескорыстия демонстративных траг заключается в том, что отказ от благ материальных и экономических возна-

граждается приобретением символических статусных достоинств чести и славы. Апофеозом безвозмездности становится выдвинутый в философии Ж. Батая концепт траты как способности и практики расходования не только материальных ресурсов, но и собственной жизни, в опыте бесчестья и непризнанности, не имеющей в виду никаких форм общественно-престижного вознаграждения. Так ценность человеческой жизни, тематизированной как проявление способности к актам потери, а не приобретения, была поставлена под знак освобождения от ига необходимости.

Возможны и другие варианты дефиниции потустороннего. Технический прогресс эпохи модерна сделал машины и механизмы атрибутами индустриального общества, превратившие технические новинки в производительные силы, подчиненные экономической целесообразности и логике полезности. Постиндустриальное общество эпохи постмодерна породило новый тип наукоемкой социальной предметности, иронически именуемой гаджетами. Суть гаджета определяется как находящаяся по ту сторону полезного и бесполезного. Современный гаджет потребляется через нечто иное, чем функциональность и польза, главное в рождении гаджета это «исчезновение его объективной функции (обиходной вещи) в пользу его знаковой функции» [1, с. 146]. Однако его нельзя определить просто как нечто бесполезное. Во-первых, деутилизация предметов прошлого, равная их музеефикации, квалифицируется как основной прием эстетизации, превращения бытового предмета в произведение искусства и музейный экспонат. Гаджет, напротив, относится к предметности технической, а не к миру искусства. К тому же он не изъят из повседневного обихода, а слит с ним органически. Во-вторых, отрицательная квалификация вещи как бесполезной конституируется самой логикой утилитарного. И даже апология бесполезности как высшей положительной ценности заряжена бинарной оппозицией полезного и бесполезного, ей не удастся полностью трансцендировать эту систему аксиологических координат и оказаться по ту сторону утилитарного и неутилитарного. В-третьих, с одной стороны, в социальной практике ни одна вещь не может быть полностью сведена к своей функциональности, она, как правило, обретает дополнительные нагрузки в плане эстетическом или мемориальном. С другой стороны, нет и абсолютно бесполезных предметов, если они лишены потребительской ценности, то имеют меновую, как слитки золота, или символическую, маркирующую социальный статус

и позицию, как галстук. Дорогой автомобиль, относящийся к престижному потреблению товаров класса лакшери и выполняющий знаковую функцию символизации социальных отличий, не лишается в силу этого своих технических характеристик и функции транспортного средства. Он функционален и в утилитарном и в символическом регистрах. Парадокс бесполезной полезности современного гаджета связан с невосребованной множественностью и избыточностью его функций. Существование этой бесполезной полезности подчинено совсем иной логике, лежащей по ту сторону полезного и бесполезного, а именно логике игры, которая есть целесообразность без цели. «Гаджет фактически определяется связанной с ним практикой, которая не принадлежит ни к утилитарному, ни к символическому типу, а представляет собой игровую деятельность» [1, с. 149], знаменующую собой новый тип социального взаимодействия и новую человеческую страсть — страсть к инновации, к самоценности обновления, освобожденного от всякого прагматизма. «Экзальтация новизны» [1, с. 149], охватившая западную цивилизацию модерна и постмодерна и отличающая его от общества патриархального и традиционного, воплощает в себе основной принцип игры, ведь ребенок всегда хочет именно новую игрушку, а не качественную, полезную или безопасную. В своей философии общества потребления гаджетов Ж. Бодрийяр пошел дальше философских поисков ценности абсолютно бесполезного Ж. Батая, ибо Батай еще признавал значимость грани, различия между полезным и бесполезным, а Бодрийяр уже мыслит социальный и человеческий мир по ту сторону этой грани, в контексте некоего безразличия к данной противоположности.

Аналогичным образом о социальном институте моды можно смело утверждать, что все модное лежит по ту сторону прекрасного и безобразного. мода, оперирующая знаками, представляет собой, с точки зрения философско-семиотического анализа, «головкружение от утраты всякой референции» [5, с. 169]. Модное как значимое в качестве актуального не претендует на обозначение прекрасного, не являет собой культурный знак красоты как объективной онтологической категории, как гармонии, проверяемой алгеброй. Если пропорции античного греческого храма представляли собой определенную форму поиска истины, открываемой разумом и выражаемой математической формулой, поиска истинной красоты, обладающей идеальностью и вневременностью вечного эйдоса, то мода полностью порывает со

всякой реальностью, умпостигаемостью и объективностью, оказываясь произволом чистой игры знаков легких, условных, эмансипированных и от реальности, и от смысла, не претендующих на референцию (как соотнесение знака с объектами внезнаковой действительности) ни с истиной, ни с красотой. «От такого разгрома разума, от такой ликвидации смысла, от такой целесообразности без цели, которую являет нам мода, мы и можем получать удовольствие, одновременно мы и глубоко страдаем от связанного с этим распада рациональности, когда разум попадает во власть простого, чистого чередования знаков» [5, с. 170]. Отказ от референциальности мышления, рациональности и реализма, практикуемый модой, выражается и в ликвидации временных различий прошлого и настоящего, ибо время моды циклично, а не линейно как время истории и музея, строго атрибутирующего свои артефакты, относя их к определенной эпохе, а не к постоянному «сейчас» моды, и в аннулировании противоположности инновации и реставрации, нового и старого в непрерывном перезапуске традиции, в радикальной актуализации модой ретро контента. Знаки и образы моды не значат и не обозначают ничего, отныне она, утратив свой классово-сословный характер, не отсылает и к социальному статусу следующего ей члена общества.

Для философии истины наиболее значимой оказывается формулировка Бодрийяра, определяющая место рекламного месседжа по ту сторону истинного и ложного, что явно нарушает традиционную гносеологическую систему теоретических координат. Не сообщая потребителю правды о рекламируемом товаре, не содержа истинной информации о его объективных качествах, реклама, тем не менее, и не лжет. И вовсе не потому, что фигура умолчания отличается от прямого высказывания ложного тезиса, а потому что «реклама является пророческим словом в той мере, в какой она предлагает не понять или изучить, а поверить. То, что она говорит, не предполагает предшествующей истины, но предполагает последующее подтверждение» [1, с. 166]. Философская теория истины зиждется на принципах когерентности и корреспонденции, в соответствии с различием Лейбницем истин разума и истин факта, определяющих истину как согласие мышления с самим собой и как соответствие знаний вещам, наличие предметного значения понятия, его эмпирического референта. Однако рекламный дискурс не является ни логически непротиворечивым доказательством рекламных утверждений, ни дескрипцией фактического

обстояния дела. Он представляет собой сбывающееся обещание, исполняющееся пророчество, осуществляющуюся утопию. Это происходит по той причине, что для рекламы «больше нет ни первичного, ни референционного реального и что, как все мифы и магические слова, реклама основывается на другом типе *верификации* — верификации типа *selffulfilling prophesy* (то есть слово, которое реализуется посредством самого своего произношения)» [1, с. 166]. Классическую модель самосбывающегося прогноза являет собой миф об Эдипе. Неважно, основывалось ли на чем-либо предсказание будущего убийства Эдипом отца и женитьбы на матери. Его характеризует не изначальная истинность, а последующая реализация, которая запускается самим озвучиванием, сообщением пророчества. Если бы страшное предсказание не было сделано, новорожденного Эдипа не устранили бы из родной семьи. Именно спровоцированная предсказанием попытка избавиться от ребенка привела к его реализации, а не помешала ей, потому что, убивая мужчину и женись на женщине, Эдип не ведал, что это его отец и его мать. Аналогичным образом миф рекламы не описывает и не исследует жизнь, он ее моделирует и учреждает. «Рекламные синтагмы не объясняют... они как раз исключают смысл и доказательство», они осуществляют «"Искусственный синтез" истины, исходя из эффективного слова» [1, с. 167]. Эффективное слово рекламы подобно магии, это слово, которое воздействует на реальность, порождает ее. Это та дискурсивность, которая именуется в лингвистической философии перформативом, поскольку такие акты речи, как «Обещаю», «Клянусь», «Прошу прощения», есть слово, само произнесение которого является действием, поступком, событием. Рекламный дискурс представляет собой искусство производства псевдособытий.

Рекламная мифология имеет эротический характер, ибо цель рекламы — вызывать желание и удовольствие, наслаждение его удовлетворением. «Желания вызывает не вещь, а ее имя» [6, с. 34], — писал Р. Барт, подчеркивая тот факт, что предметом потребления и рекламы являются уже не материальные вещи, а знаки и образы, которые их замещают. Под именем вещи в современной коммерческой идеологии консьюмеризма подразумевается отнюдь не нечто подобное греческому эйдосу, не сущность вещи, заключенная в ее понятии, не единство имени и бытия именуемого, а то, что и является предметом рекламного продвижения и продажи — бренд. Бренд отнюдь не является гносеологическим инструментом, орудием познания вещи, выражающим

ее природу или истину. Бренды представляют собой особые имена вещей. Известная шутка гласит: уже нынешнее поколение людей будет жить дольше, гуччи и версаче. Желанна именно брендирующая вещь, бренд придает ей соблазнительность, являясь продуктом интеллигентным, знаком определенного стиля жизни и сопутствующих ему ценностей, символом и образом, случайно и произвольно связанным с определенным вещественным товарным носителем. И если речь идет, скажем, о престижности и особом достоинстве вещи, маркированной как Gucci, то по этой номинации невозможно определить, идет ли речь о предмете одежды, обуви, аксессуарах или бижутерии. Ибо составляющими бренда являются не объективные качества и свойства реальных вещей, а их смысловое и ценностное наполнение. И если первоначально бренд был знаком, еще сохранявшим связь с обозначаемой им объективной реальностью, т. е. он был гарантией качества вещи и свидетельством социальных и личных достоинств ее изготовителя и хозяина (Скрипка Stradivari — это очень хороший инструмент, изготовленный очень хорошим мастером для очень хорошего музыканта), то со временем бренд стал превращаться в имидж, т. е. знак, моделирующий реальность, но не денотирующий ее (кондитерский батончик Bounty, наполненный кокосовыми опилками, сам по себе без дополнительного труда имиджмейкеров не может породить то райское наслаждение, которое им удастся искусственно и произвольно ассоциировать с ним).

С одной стороны, всякий бренд составляет совокупность образов, символов и идей, с другой стороны, национальная идея может рассматриваться как разновидность бренда, будучи положительным образом той или иной страны, продвигаемым идеологическим или рекламным путем. Русской философией сформулирован, с одной стороны, спекулятивно идеалистический принцип национального бытия: «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [7, с. 220]. С другой стороны, проблему национальной идентичности она связывала не только с эйдичностью божественного предназначения, но и с реальностью исторически сложившихся экономических, политических, культурных, психологических особенностей национального сообщества людей. Так Николай Бердяев говорил об изоморфности широты русской души и безбрежности российского географического пространства. Всякий бренд, как и платоновский эйдос, являет собой идеализацию

и нормативность, однако всякое самосознание, в том числе и национальное, предполагает отождествление с нормативностью образа и определенную меру реализации его идеала. Национальная идея, лежащая в основе национального самоопределения, может, таким образом, быть квалифицирована как лежащая по ту сторону дихотомии сущего и должного. Не представляя собой набор исторической и ментальной фактичности, она не сводится и к миру чистых идей, не подлежащих земному осуществлению.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. 269 с.
2. Ницше Ф. Антихристианин// Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2 М., 1990. С. 631–692.
3. Штегмайер В. Наслаждение свободой человеческого выбора. «Тип Спасителя» у Ницше// Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2015. Вып. 1. С. 157–168.
4. Батай Ж. Проклятая доля. М., 2003. 208 с.
5. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. 387 с.
6. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. 512 с.
7. Соловьев В.С. Русская идея//Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 219–246.

Щуплов Павел Алексеевич

Санкт-Петербургский государственный университет
datura_666@mail.ru

ПОИСКИ ИСТИНЫ: ЛЮЦИФЕРИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В настоящей статье предпринимается попытка философского осмысления мифологических и религиозных истоков феномена совести. Рассматриваются различные практики и техники самопознания. Вводится новое понятие «люциферианская антропология». Человек, в сущности, есть стремящееся, движущееся начало или дух, находящийся в постоянном непостоянстве. В центре исследовательского внимания лежит концепт философа-антрополога Хельмута Плеснера, согласно которому человеческая природа выражается в эксцентричности.

К л ю ч е в ы е с л о в а: эксцентричность, совесть, самопознание, мир теней, постоянное непостоянство, бессознательное, демон, люциферианство, философская антропология, христианство.

Философ-антрополог Хельмут Плеснер основной характеристикой человека считал эксцентричность. Человек, в сущности, есть стремящееся, движущееся начало или дух, находящийся в постоянном непостоянстве. Дух есть метафизическая сущность, относящаяся к нечеловеческому миру. Ввиду многоаспектности Вселенной, дух познается в разных формах и проявлениях, оставаясь неизменно тождественным себе. Для человека дух есть внутренний стержень, благодаря которому формируется личность. Свобода есть форма бытия духа. Природа — место обитания человека, но человек принадлежит вечности. Человеческому существу свойственна двойственность. В таком контексте положение Плеснера, согласно которому человек есть эксцентрическое существо, представляется верной характеристикой.

В геометрии, откуда понятие эксцентричности берет свое начало, под эксцентричностью подразумевается несимметричность относительно центра. В контексте философской антропологии такое положение должно указывать на сложность взаимоотношений человека с самим собой, с другим, с миром. Из этой сложности складывается личность. За этой личностью скрывается подлинная безличность — нечеловеческая сущность, демон, дьявол. Эта сущность желает получить власть над человеком. Но человек обладает силой веры, что дает ему возможность концентрироваться и противостоять безличной сущности. Это происходит с помощью концентрации, молитвы или медитации, то есть сосредоточения сознания вокруг некоего эгрегора, в качестве которого выступает обычно фигура сверхчеловека — своего рода посредника между человеком и высшими силами. Для христиан такой фигурой является Иисус Христос, для буддистов Будда. Совесть же в этом отношении выступает как восстанавливающая человека в его изначальном состоянии сила. Совесть автономна и может, как восстанавливать, так и раздваивать человеческую монаду, которая, по выражению Г. В. Лейбница, проста и неделима.

Слово «эксцентричный» происходит от латинского «eccentricus», что значит, буквально, «находящийся не в центре». Каждый отдельный человек есть тот, кем он хочет быть. И если он хочет быть духом, властвующим над мыслями, словами, желаниями, то ничто не мешает ему быть им. В связи с этим человек может стать эксцентрическим сверхчеловеком, наподобие Сократа, то есть быть самим собой. Если человек есть непосредственно правящий дух, то, в сущности, он не человек. Отсюда путаница определений того, что есть человек. С точ-

ки зрения Абсолюта, человек безграничен и неопределим. Оригинальный оккультный автор Элифас Леви (аббат Альфонс-Луи Констан) писал: «Человек (а к людям я здесь не отношу глупцов и профанов) достоин того, чего сам считает себя достойным; он способен делать все, на что, по своему убеждению, способен, и делает то, что по-настоящему желает делать; и, в конце концов, он может стать всем, чем пожелает стать» [1, с. 140]. Человеку свойственно стремление к совершенству, к реализации себя во вселенском масштабе. Родиться человеком еще не значит быть человеком. Чтобы по-настоящему быть, человек должен следовать зову совести, что значит преодолевать себя и собственный страх.

Если человек признается как свободный дух, то совесть в этом смысле есть напоминание забывшемуся человеку о его предназначении — познать себя. В работе Х. Плеснера «Ступени органического и человек» находим интересное высказывание: «кто водится с духом — не возвращается» [2, с. 36]. Человеку, водящемуся с духом, или, лучше сказать, водящемуся духом (тому, в ком дух, или свободное начало, верховодит), всегда свойственны спонтанность и непосредственность. В Библии же сказано: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» [3, с. 185]. Духовный поиск и самопознание выражаются, таким образом, в постоянном стремлении, движении по причине метафизического голода и пустоты. Но, несмотря на это несовпадение, дух все-таки тождественен себе, что представляется весьма существенным аспектом поиска: то, что мы ищем, всегда с нами, внутри нас. Самопознание, таким образом, сводится к познанию «внутреннего человека», который состоит из человека чувствующего, человека мыслящего и человека желающего. Четвертый человек есть свободный дух, что устанавливает гармонию между чувствами, мыслями и желаниями внутреннего человека. Таким образом, свободный дух стремится к гармонии.

Быть духовно развитым человеком означает иметь власть над собой. Эта власть предполагает мистический союз, который человек заключает с собственной тенью. Человек должен научиться слушать не только то, что приходит извне, но и самого себя, воспринимать и транслировать то, что приходит изнутри, из сокровенной глубины. Для этого необходимо научиться работать с темной стороной, т. е. со своим страхом. Только победивший страх может стать по настоящему свободным. Преодолевая страх, мы выходим за рамки обыденности.

Страх является сдерживающим фактором. Свободное развитие предполагает преодоление последнего страха, который называется «Страх Божий», что есть, по увещаниям святых отцов, и мудрость, и любовь, и благодать. Для верующих «страх Божий» есть наивысшая добродетель. Преодолевающий этот страх обращается в демона низшего ранга. Стоит отметить, что демон уже не вполне человек, если брать человека в рамках христианской антропологии (основоположником которой можно считать Понтия Пилата, сказавшим в отношении Христа знаменитое «се человек»).

Свободный дух, или Люцифер, созерцает себя, сосредотачивается на собственном отражении, на собственной тени. Люцифер есть возгордившийся собственной красотой, возжелавший себя, падший ангел. В результате отпадения от божественной благодати Люцифер увлек за собой других ангелов, в результате чего жизнь, изначально чистая и возвышенная, приобрела характерный для материальной жизни горький вкус (так писал немецкий мистик Якоб Беме в известной работе «Аврора, или утренняя заря в восхождении» [4, с. 1–406]). В этой связи возникает люциферианская антропология. Из-за эгоистического сосредоточения на своем «я» выделяется так называемое «альтер эго», или тень собственного тела (огненный дух также имеет тень). Тень, кстати говоря, по Юнгу, наделяется относительной автономностью. Более того, мы можем говорить и об определенной автономности мира теней, проводником в который выступает собственная тень, отколовшаяся в результате распада личности самость, которая, во что бы то ни стало, желает быть, а не казаться, подлинным человеком — личностью. Таким образом, объектом концентрации становится сама тьма, в которой обитают тени.

Эксцентричность означает вовсе не отсутствие центра, но движение, подвижность самого центра. Тени же есть пустые образы (эйдолон, по Платону). Они могут вступать в контакт с собственным родителем — с реальным телом я. За счет энергии (психического и физического здоровья) родителя, тени, по Юнгу, даже обретают относительную автономность. Тень по отношению к телу выступают как энергетический вампир. В оккультизме эти существа называются лярвами и астросомом (астральные тела). Движение, стремление к совершенству на этой стадии замедляется, и продолжается уже если не вспять, то вовнутрь, в глубину, в пресловутый мир теней. В этом смысле тень выступает проводником или агентом распада личности. Это взаимодействие с тенью, в сущности, есть магическая работа и может быть

использована для достижения определенных целей. Но такая работа может быть опасна и повлечь за собой смерть и даже сумасшествие. Когда речь идет о зове совести, то в данном контексте — в аспекте темной совести, зов уподобляется эху, поэтому концентрация здесь либо невозможна, либо имеет весьма произвольный характер блуждания. Эхо, принимаемое сбившимся с пути субъектом за некий зов, на самом деле есть голос дьявола, великого лесного бога Пана. Мир теней в этом смысле есть не что иное как метафора бессознательного. Развоплощаясь в бессознательных процессах, человек, согласно христианской антропологии, теряет облик человеческий, становится подобен зверю. В действительности человек может использовать это блуждание себе во благо, но может и пасть жертвой самого себя, что нередко и случается. Человек может противостоять этой силе, влекущей его вниз, а может и, поддавшись искушению, продолжать движение по спирали вниз до полного растворения в кислотно-черной бездне. Дьявол, ассоциирующийся с отпавшим от божественной плеромы падшим ангелом Люцифером, согласно гностическим учением, встает на защиту тех, кто не боится знать себя. Э. Леви писал: «Дьявол — Слепая Сила. Если ты помогаешь слепому, он может оказать тебе услугу в ответ; но если ты позволишь слепому вести себя, ты пропал» [1, с.110]. В мифах и сказках, герой попадает в мир теней, сражается с чудовищем, и победителем возвращается домой. В результате этого приключения, одолев собственные страхи, мальчик становится мужчиной, — совершается, таким образом, самопознание. В действительности же человек часто становится жертвой собственного бессознательного, будучи не в состоянии разрешить внутренние противоречия и выйти победителем из этой любовного противостояния. С этой проблемой связана тема суицидов, которая, как мы видим, может иметь достаточно глубокие корни. Быть человеком, познавшим себя, таким образом, — дело героическое.

Самопознание предполагает проникновение в глубины собственного бессознательного: человеческому я приходится иметь дело с отражениями, двойниками, тенями, что, в сущности, лишь иллюзии воспаленного воображения. Но, несмотря на это обстоятельство, человек зачастую сознательно идет на это рискованное дело самопознания. Надежнейшим ориентиром здесь является совесть — то самое сильное чувство, что лишает рассудка: «совесть, когтистый зверь, скребущий сердце, совесть, незванный гость, докучный собеседник, заимодавец грубый, эта ведьма, от коей меркнет месяц и могилы сму-

щаются и мертвых высылают» [5 с. 69]. Таким образом, совесть открывает дверь в фантастический мир, который выступает альтернативой тотальной обыденности. Здесь пробуждается героическое начало человека. В этом измерении происходит смена координат в системе ценностей. Отныне человек мыслится в категориях предназначения, свершения, подлинности. Герой — не просто человек, но полубог, или сверхчеловек, посмевавшийся обещать самому себе быть во что бы то ни стало (актуализировать скрытый потенциал). Но нет героя без подвига. Цель может быть альтруистическая, вызванная любовью к людям, и тогда перед нами классический герой, и эгоистическая — тогда перед нами скорее антигерой, «трикстер», чрезвычайно заметный в поп-культуре тип персонажа.

Если то, что было сказано насчет «мира теней» более-менее понятно, то природа «объективной реальности» вызывает вопросы. Природа, которая есть время и пространство, зачастую кажется нам не менее ирреальной, чем бессознательное. Божественная природа выражается в категориях вечности и бесконечности. Законы природы, открываемые в тот или иной период исторического времени, не составляют всей картины реальности в полноте, и тогда вступает в свои права метафизика. В познании Бога состоит познание реальности, т. е. в познании вечного и неизменного — познание относительного и непостоянного. Более того: познание Бога есть познание себя. Быть, значит каждую секунду пространства осознавать себя тем самым внутренним центром, или движущимся началом, которое, в сущности, просто. Итак, человеку свойственна духовная устремленность, что свидетельствует о наличии некоего внутреннего движущего центра. Через духовный настрой человек стремится восстановиться в своей божественной полноте, стать ангелом. В противном случае человек лишается человеческого облика и обращается в демона, в сущность, к которой не вполне применимы категории человеческого.

Концентрическому, одержимому, ведомому духом, человеку должна быть свойственна мужественность, смелость, иначе — до цели он может и не дойти. Дух же есть божественная искра Абсолюта. Слияние с Абсолютом предполагает обретение божественного бытия, потерянного рая. Таким образом, совесть есть религиозный феномен, воссоединяющий человека в божественной полноте, в плероме. Совесть соединяет повседневно-смертного человека с небесным человеком, имя которому, согласно каббалистической науке, Адам Кадмон —

первоначальный человек. Парадоксально то, что воссоединение с небесным прообразом осуществляется через внутренний раскол земного человека. Но цель в этом случае оправдывает средства. Таким образом, совесть есть свидетельство метафизической целостности человеческого или сверхчеловеческого бытия.

Эксцентрическая позициональность природы человека выражается, по Плеснеру, в «зашедшем за себя я», понимается как «необъективируемый полюс субъекта». Согласно христианской антропологии такое положение дел вызвано следствием грехопадения. Согласно общему церковному догмату, Христос сошел в ад, освободил ветхозаветных грешников Адама и Еву. Поэтому для христиан фигура распятого Христа есть главный символ, олицетворяющий воссоединение человека с Богом. С точки зрения люциферианской теории человек освобождается через концентрацию на внутреннем дьяволе, то есть за счет концентрации на раздвоении одного. В сущности христианская антропология и люциферианская антропология — две различных, не сводимых одна к другой, техники самопознания. В данном случае речь идет не только о христианских мистериях, но и о магической работе человека по развитию собственной воли. Предметом концентрации здесь может выступать, как Бог, так и, условно, дьявол, что есть другой, отличный от божественного принцип восприятия. На уровне числового архетипа божественный порядок отождествляется с принципом нечетности: один, три, пять, семь — числа, считающиеся благоприятными для человека. Чет же, где в основе двойственность, напротив, относится к дьяволиаде. С этим связано и то, что зеркала, отражения, тени, также есть инструменты сатанинского самопознания.

Слово «дьявол» этимологически связано с понятием двоицы (duo — два и Diabolo — дьявол, суть, однокоренные слова). Однако, ни Бог, ни дьявол, не есть независимые величины, и в целом они составляют истину человеческого знания, которая хранится в тайне. Бог есть концентрирующее начало, дьявол, напротив, децентрализующее, начало отрицающее. Вместе же они неплохо дополняют друг друга, как мужчина дополняет женщину, а женщина — мужчину. В период темного Средневековья, во времена полновластия католической церкви, женщина рассматривалась как дьявол во плоти, что неудивительно, ведь на символическом уровне женщине соответствует эксцентричность, двойственность. Мужское же начало на бессознательном уровне должно было, по этой логике, ассоциироваться с единичным, концентри-

ческим. Сопrotивляясь хаосу, человек обращается к собственному внутреннему центру, к Богу, тем самым делая себя подвластным хаосу, тогда как, принимая хаос, человек становится хозяином или повелителем хаоса. Хаос есть отсутствие властного начала, способного послужить точкой опоры. Хаос, или дьявол, то есть, условно — темное начало, открывает человеку глаза на то, чем он является. Человек, не нуждается ни в какой иной опоре, кроме самого себя, включая и собственную тень, собственное отражение.

Классик философской антропологии — Макс Шелер в работе «Положение человека в космосе» показал, что человеческая специфика в том, что он, человек, в отличие от растений и животных, наделен сознанием, а потому оказывается не вписанным в природный ландшафт, подобно растениям и животным, но неизбежно выпадает из него. Согласно оккультной натурфилософии Агриппы Неттесгеймского, каждый отдельный человек — микрокосм вбирает в себя весь космос — макрокосм и является отражением целого. Задача человека, занятого познанием себя, либо поисками истины, — настроить в себе эту связь с космосом, благодаря которой он сможет наиболее эффективно использовать свою жизнь. Человеческий микрокосм есть активное воспринимающее начало. Проблема человека в контексте философской антропологии XX столетия выражается в том, что человек, традиционно рассматривающийся как дух, присущий вечности, в то же время принадлежит царству природы, которая познается в категориях пространства и времени. С этой проблемой автоматически связана проблема смертности и бессмертия. Решение этой проблемы является заветной мечтой человечества. Итак, человек, в отличие от животного, растения, обладает сознанием, что проявляется в способности размышлять. Эта способность и закладывает фундамент технического и духовно — гуманистического прогресса. Прогресс как стремление к знанию есть долгий и мучительный путь человека на земле. Человек есть существо, стремящееся быть, а не казаться, что важно, и это странное, казалось бы, стремление проявляется в борьбе человека против сдерживающей пространственно-временной и всех иных форм обусловленности. Истина человека, парадоксального и сложного существа, вырисовывается в этой многогранной борьбе, которая, в конечном счете, сводится к борьбе с самим собой. Таким образом, истина человека в борьбе с самим собой как полная свобода оборачивается разрушением. На метафизическом уровне эта борьба есть бунт

против смертности. Человек внутренне не может мириться с утратой божественного центра, не может мириться с собственной смертностью. Этот бунт, в сущности своей внутренний, закладывает основы социального и технического прогресса. Н.А. Бердяев видел назначение человека, таким образом, в том, чтобы творчески преобразовывать мир — как внутренний, так и внешний; мир, взятый в его целостности. Наивысшей точкой бунта человеческого против законов мироздания является идея покорения времени. Достижение этой цели поставило бы человека в господствующее положение в природе, бессмертие было бы обретено, и наступил долгожданный конец мира.

Хельмут Плеснер писал: «Свидетельства внутренней очевидности не устраняют сомнений в достоверности собственного бытия. Оно неспособно преодолеть раскол, гнездящийся в самобытии человека, пронизывающий его в силу его эксцентричности, и поэтому никто не знает о самом себе, тот ли он, кто плачет или смеется, думает и принимает решения, или это делает та уже отколовшаяся от него самость, — его иное в нем, его дублер, а, может быть, и антипод» [2, с. 303]. Это говорит о том, что внутренняя вселенная, где фантомные двойники обретают статус онтологической подлинности, едва ли может быть осмыслена строго рационально, потому что каждый человек есть отдельная вселенная. Само пространство снов или бессознательного, о котором идет речь, обнаруживается в стирании границ между объективной и субъективной сторонами единой реальности, в то время как познание в строго научном смысле слова осуществляется за счет определенной вивисекции — разделения жизненного пространства на субъект и объект. Таким образом, самопознание завязано на наличие и воспитание в себе силы воли. Здесь же в силу вступает вера — вера в себя, в собственные силы, вера в справедливость, вера в Бога. Таким образом, человек, выступая как ангел или демон, стремится сквозь разрозненность бытия к полноте, в которой свершается его подлинное предназначение. Справедливо то, что, по словам Э. Леви, было замечено в начале: «человек достоин того, чем сам себя считает достойным». Бытие есть не что иное как Царствие Божие, что внутри нас, и только таким образом, эзотерически, оно и может быть познано с учетом того, что познание здесь понимается весьма специфически — как некоторое постижение, жизненный опыт или путь, который проходит герой, следуя зову своего сердца. Совесть, таким образом, становится внутренним ориентиром — компасом для героя, решившимся быть.

В результате проделанной работы приходим к заключению, что человеческая личность, подверженная расколу, является хрупкой противоречивой конструкцией, которая может быть разбита, разрушена стихийными ветрами бытия. Для противостояния обезличивающей стихии, применяется метод концентрации, медитации и размышления. Смысл поисков, таким образом, сводится к нахождению гармонии. В результате человек обретает драгоценный опыт отчуждения — раскола. В качестве символа внутреннего центра был принят образ древа жизни, что олицетворяет победу жизни над смертью. Знание, добываемое таким образом, затрагивает глубинные основы человеческого бессознательного, а потому не может быть просто объективным или субъективным, но является в точке пересечения миров, реального и нереального.

Список литературы

1. Леви, Э. Магический ритуал Sanctum Regnum, истолкованный посредством Старших арканов Таро. М.: Энигма, 2017. 168 с.
2. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 368 с.
3. Библия, Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Trinitarian Bible Society Tyndale House, Dorset Road, London, SW19 3NN, England
4. Беме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. Репринтное изд. 1914 г. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
5. Пушкин А. С. Азбука, 2017. 352 с.

Яковлева Любовь Евгеньевна
Коломейцев Александр Евгеньевич

Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина, г. Москва
nucul@mail.ru

КОГНИТИВНЫЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ИСТИНА ЛЮБВИ

Хотя любовь и являет собою генетический дар божий, но реализация любви есть задача человеческая, поскольку сама по себе эта искра может погаснуть в жизненных пертурбациях, завихрениях, ненастьях. Любовь к другому согревает душу, любовь к Богу воодушевляет разум, пробуждение любви суть просветление души:

не люди — в жертву идеям и принципам, а идеи и принципы — в радость людям. Найти и различить себя в другом — божественная задача любви.

К л ю ч е в ы е с л о в а: рациональный интеллект, эмоциональный интеллект, когнитивное мышление, диалектика истины и веры, истина любви.

Каждый стремится к тому — чего ему не хватает. «В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не может быть преходящей, и она не может быть пустой» [1, с. 519]. Все есть нечто в своей полноте, ничто есть нечто в своей пустоте. Только человеческая жизнь может быть полна пустоты. Любовь есть влечение и желание. Любовь к жизни, например, являет себя как желание жить и увлеченность жизнью. Отсутствие любви как света в душе и лишенность любви как заботы со стороны окружающих рождают тоску «я» как несбыточность желания радости и надежды на счастье. Ради чего жить, если нет любви? Лишенный телесного тепла ребенок закутывается в одеяло, лишенный душевного тепла человек окукливается в эгоизме. Вынужденный эгоизм выступает как социально спровоцированное заболевание. Эгоизм — это болезнь, сопровождаемая порочными влечениями и похотливыми желаниями как индивидуальными нормами вырожденной любви. Для бедного большинства человечества, пишет Соловьев, «жизнь есть только смена тяжелого механического труда и грубочувственных, оглушающих сознание удовольствий», а то богатое меньшинство, «которое имеет возможность деятельно заботиться не о средствах только, но и о целях жизни, вместо этого пользуется своей свободой от механической работы главным образом для бессмысленного и безнравственного времяпровождения» [1, с. 520]. Жизнь таких эгоистичных «я» схлопывается смертью и растирается в ничто. Пустой жизни — ничтожная смерть. Абсолютное как безусловное и безотносительное предстает во времени как бессмертное: несовместимость бессмертия с эгоистическим существованием ясна, по Соловьеву, с первого взгляда. Эгоизм как пустота жизни и ничтожность бытия не нуждается в бессмертии. Лишь любовь, наполняющая жизнь как ее творческая сила, достойна истинного бессмертия — как и сама жизнь. «Истинная любовь есть та, — полагает он в соответствии с судом сво-

ей нравственной веры, — которая не только утверждает в субъективном чувстве безусловное значение человеческой индивидуальности в другом и в себе, но и оправдывает это безусловное значение в действительности, действительно избавляет нас от неизбежности смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь» [1, с. 521].

Абсолютное есть не только безусловное и безотносительное, но еще и совершенное, идеальное, полное. Существование в соответствии с принципами — будь то долг или честь, правда или справедливость, любовь или красота — суть дело нашей совести и веры. Утверждая посредством веры именно данные, а не иные принципы, принимая на веру их содержание во имя блага и по велению совести, мы отделяем плохое от хорошего, различаем добро и зло, действуем на пользу и движемся к лучшему. Истина в своей необходимости и значимости есть объективное и всеобщее, вера же суть индивидуальное и субъективное содержание моей души — это «моя вера», с моими определителями и указателями целей и смысла моей жизни. «Моей истины» — в науке не бывает, истина там — как «я» — суть всеобщее, положенное в «данной индивидуальности», как «пространство и время», например, которые есть нечто «для всех», но никому лично не принадлежат и не подчиняются. Любая идея без веры есть чистая потенция, она существует «во мне — но — для себя», она есть «нечто» — что принято к сведению. Информация. Чтобы идея стала векторной силой и направленной интенцией моего сознания, — не как чужая воля, а как собственная мысль, — она нуждается в любви как животворном чувстве «моего я», одухотворяющем ее существование «в истине» моего рассудка и моего разума. Энтузиазм. Через любовь к себе — идея живет во мне. Как живая сила. Идея всегда целесообразна, но возлагаемые на нее надежды — невозможны «в истине» без пристрастного суда «моего я»: разумно «ли» это, имеет «ли» смысл. Оценка. Без надежды на успех — нет веры в победу. Как живая сила и как разумный смысл идея скрепляется с волей посредством решения «моего я». Акт веры и наказ. Разрешение в действительность есть рождение идеи как опредмеченной воли. Лишь та идея, которая овладевает умом и волей человека, становится его реальной силой. Во мне и для других. Уверенность. Должен справиться. «Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью, — заявляет свою веру Вл. Соловьев. — Любовь, как действительное упразднение эгоизма,

есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше, чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человек может различать самого себя, т. е. свою истинную индивидуальность, от своего эгоизма, а потому, жертвуя этим эгоизмом, отдаваясь сам любви, он находит в ней не только живую, но и животворящую силу и не теряет вместе со своим эгоизмом и свое индивидуальное существо, а, напротив, увековечивает его» [1, с. 505].

От природы — любовь слепа. «Само по себе ясно, — выводит Вл. Соловьев, — что, пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» [1, с.522]. Как форма родовой воли любовь действует интуитивно и инстинктивно — посредством интеллектуального чутья и через прощупывание установок, намерений и замыслов другой воли. Деликатно и тактично. По запаху и на ощупь, говоря параболически. Интуицию здесь следует понимать как совокупный интеллектуальный опыт, как уроки жизни, догадки и открытия. Сам инстинкт же действует, исходя из содержания родовой памяти — по наитию и в предвосхищении. Он автоматичен. Узнавание и доверие. Всем сердцем. Мой. «В мире животных, — пишет Соловьев, — вследствие отсутствия у них собственного разумного сознания истина, реализующаяся в любви, не находя в них внутренней точки опоры для своего действия, может действовать лишь прямо, как внешняя для них роковая сила, завладевающая ими как слепыми орудиями для чуждых им мировых целей; здесь любовь является как одностороннее торжество общего, родового над индивидуальным, поскольку у животных их индивидуальность совпадает с эгоизмом в непосредственности частичного бытия, а потому и гибнет вместе с ним» [1, с. 522]. Непосредственность. Любого рода созерцание предполагает некоторые формы опосредования и опосредствования — через посредство — хотя бы в признаках видимости — отчетливости и ясности, а также в условиях отдаленности — объективности и независимости. Рацио. Различение. Понимание себя. «Сам» — это формула объективации «я» и «ты» для их отождествления. Субъективная непосредственность суть «я-во-мне», что обозначается на языке «самости» как «сам-в-себе». Ауто. Чистое состояние «сам-в-себе» есть неозабоченный покой и бестекстовая воля. Нет задания. Ни тревог, ни забот. Нирвана: все — рав-

ны, всё — равно, все — никто, всё — ничто: яблоко — тыблоко. Ничто не имеет смысла. Никто не имеет значения. Нет различия. Равнодушие. Глубокий сон. Точечность бытия. Пустота воли. Пробуждение есть первое событие «для меня», голод и холод суть волнения «ничто-во-мне» как зло материи, а как «некто-во-вне» — оно есть агрессия и ярость. Чтобы быть — надо есть. Такова потребность воли физиологического организма. Выживает тот — кто умеет жить. Умное тело — индивидуальное и родовое. Ум человеческого рода как родового тела являет нам совесть как формулу общественного сознания и способ общинного существования — семьи и нации, государств и народов, всего человечества — через принципы симпатии и синергии — посредством действий и переживаний сотрудничества и содружества. Совесть задает свои каноны: «как должно быть» и «что хотелось бы». Повелительное и сослагательное наклонения. Пожелания и требования народной воли как субъективного фактора истории являются нравственными законами для поведения общественного индивида. В единстве — сила: это известно всем. «Но для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине-всеединстве — свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины — оно должно быть в истине, а первоначально и непосредственно индивидуальный человек, как и животное, не есть в истине: он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое для себя, хочет быть всем в отдельности от всего — вне истины» [1, с. 504]. Естественная форма эгоизма — это детское состояние. Мать и сосунок. Большое видится на расстоянии: вблизи — оно обнюхивается и ощупывается. Мир букашки. Непосредственно. Непосредственность здесь топологична и являет себя в «нулевой» видимости и «тождестве» места. Видеть мир — глазами матери, утверждать себя — в ее «я» и посредством ее «Я». Без созерцания и без теории. Безотносительно и безусловно. Не по знанию мира, а по праву любви. Любовь матери. Здесь нет другого, все есть я. Становление субъективности как личного произвола. Что хочу — то и ворочу. Равнодушие и безразличие к другим. Но не только слепая любовь матери может культивировать эгоизм — существует и обратное. Заброшенные дети. Лишенность любви как душевного тепла и отсутствие любви как внимательной заботы являются естественным основанием для взросления эгоизма как формы зла. Остался только «я». Без вины — виноватый, чужой — среди своих. Не верь — не проси,

не жалея — не надеясь: все — чужие, все — враги. Главное — выжить. Жизнь — в отвращении к другим и ненависти ко всем — по законам вражды и злобы, зависти и мести. Детская трагедия — людская беда. Победа и спасение — в гуманной действенности любви. Будущее мира — во святости любви. Наставление на путь истинный — задача религиозной этики Вл. Соловьева. «Существа этого мира только в том случае могут подняться до Бога, — излагает Н.О. Лосский нравственную суть учения В.С. Соловьева, — если они проникаются чувством совершенной любви, т. е. отрекаются от своего самоутверждения. Это самоотречение не приводит к потере индивидуальности. Наоборот, оно обнаруживает истинное «я» и совершенную жизнь в Боге. Существо, избирающее другой путь, а именно путь ненависти к Богу и соперничества с Ним, вступает в область сатанинского бытия. Знакомая нам область земной жизни составляет среднее между этими двумя полюсами. Она наполнена существами, которые не борются против высшей цели их существования — разделения божественного совершенства. Эти существа пытаются разделить божественное совершенство без чувства совершенной любви к Богу, не подчиняя свою волю божественному провидению. Как бы то ни было, они руководствуются волей своего «я» и своим эгоизмом. Из истории грехопадения мы знаем, что это приводит к губительным последствиям. Отвергая добровольную покорность Богу, человек становится рабом природы, которая также подвержена глубоким изменениям. Существа, сохраняющие свою эгоистическую исключительность, становятся непроницаемыми по отношению друг к другу. Их жизнь строится на грубых принципах материального мира, допускающих внешние отношения и исключающих внутреннее единство. Такая разобщенность существ неизбежно приводит их к гибели. Взаимоотношения людей складываются на основе борьбы за существование, которая порождает страдания. В такой жизни невозможно найти полноту бытия, а поэтому она никогда не дает удовлетворения» [2, с. 113–114]. Кто успел — тот и съел: формула успеха разобщенного мира. Эгоизм потребительства. В материальной природе человека нет Бога, здесь есть лишь индивидуальный интерес. Участие в себе. Бог как истина всеединства проявляет себя в духовной природе человека — как исток его родового начала. Участие в другом. Общинный интерес. Надо только подняться «чуть-чуть» и стать выше «себя». По велению совести и зову сердца.

Бессовестность и бессердечность, безжалостность и бесчувственность суть естественные формы «ничто» эгоизма — как «тьма души»,

как «холод сердца», как «молчание совести». Но это — форма активного «ничто» как действующего «зла» — перевод добра в зияющую пасть и вечный зев: я есть, — значит — хочу есть. Что естественно для грудного младенца — неестественно для взрослой особи. Ничто ничего не имеет — пустое место, у «ничего» нет «места в жизни» как «именного топоса». Бытие ничто суть нулевое событие. Вакуумное состояние. Пожирающее и сосущее. Превращение «есть» в «нет». Отрицание себя как ничто есть обретение имени: Я. Для другого. А не только — «я-в-себе» и «я-для-меня». Но чтобы различить себя, сначала надо найти себя. Интересы и склонности, призвание и назначение: «я-для-всех». Именно «я-для-всех» и есть моя «социальная истина». Именная и объективная. Бытие существует и есть — объективно, событие случается и имеет место — субъективно. Непрерывное событие — это моя жизнь, состоящая из впечатлений «во мне», имеющих смысл «для меня» — «я-в-я» — переживающий и понимающий. Но это — лишь чистый лист общественного бытия как «твои проблемы — твои трудности», где объективность моего бытия ничтожна и равна нулю — по величине и значению. Найти себя в жизни означает обрести место своему имени на карте имен человечества: имею место быть — мое местоимение, мое имя суть «я-для-всех», имя-имение-имущество есть индивидуальная собственность «моего-я» и общественная ценность «моего-топоса». На государственном языке под «топосом» обычно понимают «должность». Что умею — то и имею. По крайней мере — так должно быть. По совести. Любые выборы в обществе по смыслу и замыслу — это топологическая процедура распределения мест в социальной организации, а любого рода конкурсы, соревнования, состязания по значению и предназначению — это топологическое расслоение социальной однородности. Конструируем — «что нужно», демонстрируем — «что могу». «Нужное» затем вменяется как «должное», а возможности «могу» совмещаются с общественными «желаниями». Поголовная преступность в любой стране означает, что «нужное-для-правителей» не воспринимается как «должное-для-людей» — народ против государства; а отсутствие здоровых детей в обществе и ранняя смертность людей означает их отвращение и ненависть к организованной правителями жизни — лучше умереть, чем так жить. Социальный организм — это топологическое пространство «все-в-одном» — и его можно так скрутить, что там никого не останется. По крайней мере — в живых. При разрушенных отношениях и порванных связях.

Бытие метрично, житие топологично — в добрых отношениях и любовных связях. Идеология любви — в совместном творчестве жизни в семье и детях, в науке и искусстве, в инженерии и производстве. Любовь есть труд — труд по извлечению истины, добыче добра, оттачиванию совершенства. Топос «я» — это не чья-то роль в неведомой пьесе, а собственное авторство «я» — мое творческое место в жизни. Топос «я» совместим с другими топосами в целостной организации «Мы». Совпадение мыслей, психологическая совместимость, духовная близость, быть рядом или быть вместе — все это не измеряемо и не метрично, духовные «контакты» — непосредственно интуитивны и ситуационно топологичны. Поэтому сущность и истина для Соловьева — не в поисках онтологических законов бытия, а в определении форм единства человеческой жизни, где главной формулой опосредования и опосредствования является любовь — в атмосфере любви «плюс» средствами любви: в любви к другому — обретешь ты счастье свое. Такова суть лекарства от эгоизма.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х тт. Т.2. М., 1988. 822 с.
2. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. 480 с.

Мельник Виктор Мирославович

Киевский национальный университет им. Т. Г. Шевченко
Винницкий национальный медицинский университет им. Н.И. Пирогова
melnyk1996ethnology@gmail.com

«ИСТОРИЧЕСКАЯ ИСТИНА ВСЕГДА НАХОДИТСЯ ПОСЕРЕДИНЕ»: ДИСКУРС СПОРА И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ ОЦЕНОК ВО ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Проблема исторической истины и возможности её познания приобретают остроту звучания в контексте политизации гуманитарных дисциплин. Разница между отдельными группами ученых (историографическими направлениями) заключается в том, насколько они готовы считать истину подлинно «научным», а насколько «научообразным» понятием. Автор статьи, прибегая к философским обобщениям и примеру из французской истории XIV века, предлагает считать историческую истину постижимым результатом конструктивного спора.

Ключевые слова: истина, всемирная история, исторический процесс, совокупность событий, интерпретация событий, авторская оценка, междисциплинарность, Орден Тамплиеров.

Историческая наука значительно отличается от исторического процесса. Она словно живет своей отдельной жизнью, неподвластной законам пространства и времени. Наука истории и процесс истории слишком противоречивы, чтобы составлять одно целое. Они взаимообусловлены, но не тождественны. История — это совокупность всех событий в прошлом человечества. Историческая наука — это совокупность интерпретаций событий в прошлом человечества. Если временно-пространственный феномен истории определяется конкретными фактами и событиями, то наука история формируется разнообразием субъективных интерпретаций этих фактов. Следовательно, историческая наука, слагаясь из множественности интерпретаций, может в корне отличаться от исторической действительности.

Любое пособие по всемирной истории представляется энциклопедическим подбором самого существенного. Устраняя из изложения *несущественные* моменты, историк проявляет известную долю субъективности в оценке значения отдельных моментов, фактов, дат, событий etc. Таким образом, ученый-историк вольно или невольно подстраивает структуру изложения под требования *личного мировоззрения*. В исторических работах часто авторские выводы становятся очевидными уже на этапе вступительных историографических рассуждений, что свидетельствует в пользу интерпретационного содержания исторической науки.

В 2016 году появился на свет новый и оригинальный курс украинской истории под названием «Брама Европы: История Украины от скифских войн до независимости» [1]¹. Автор книги — современный украинский и американский историк, профессор Сергей Плохий. В разделе «Благодарности» С. Плохий счел необходимым подчеркнуть: «я хочу поблагодарить всех, кто на протяжении всей моей долгой карьеры историка и педагога помог мне понять, *что должно и чего не должно быть в этой книге*» (подчеркивание наше — В. М.) [1, с. 455]. Обо всех положительных качествах книги Плохия мы позволим себе высказаться чуть позже. А пока лишь констатируем: курс украинской

¹ Впервые книга опубликована в Нью-Йорке в 2015 году: Ploky S. The Gate of Europe: a History of Ukraine. / Serhii Ploky. New-York: Basic Books, 2015. 432 p.

истории гарвардского профессора Плохия является первой монографией подобного рода в Украине, в которой автор, не стесняясь, пишет о собственном субъективизме.

Можно ли порицать то, что очевидно присутствует в каждой исторической научной работе? Ни в коем случае. Наука и дальше должна искать истину. Субъективность есть составная часть объективной реальности. Историческая наука есть составная часть феномена истории. Из совокупности субъективных подходов и суждений состоит социальная жизнь. Авторские концепции историков, политологов, других ученых-гуманитариев, бесспорно, составляют наиболее интеллектуальную часть этой социальной жизни. Внимания к ним должно быть больше. Но все же не нужно забывать, что концепции эти представляют *часть*, а не целостность общественной жизнедеятельности. Социальная жизнь как разновидность окружающей реальности намного шире и пространнее любой гуманитарной концепции [2].

Что же делать тем исследователям, которые желают найти **историческую истину**, разгадать исторические загадки, удивить своих читателей правдивыми открытиями?

Вполне возможно, что ответ лежит в плоскости географии. Нужно больше внимания уделять *географическим условиям культурной жизни и борьбе за ресурсы*. Ученые-гуманитарии, осознавая всю силу роли личности в истории, ни в коем случае не могут и не должны забывать о социально-экономических отношениях. В этом контексте, историческое исследование нужно проводить так, чтобы не растерять наработки классиков историографии и не уйти далеко от реальности. Исследование не может выставлять напоказ предпочтения. Если статья или книга посвящена истории страны (например, истории Белоруссии), то она должна показать читателю роль всех проживавших исторически и живущих сегодня народов в становлении этой территориальной целостности. Если труд рассматривает историю народа, то он не будет реалистичным, если упустит из виду культурные влияния соседей. Если же ученый исследует проблемы политической истории, то его работа будет напрасной без учета наработок всех других областей исторического познания касающихся контекста исследования (данных этнической истории, истории культуры, истории литературы, истории философии etc.). Мы считаем, что наиболее перспективный приём для обнаружения истины находится в рамках глобального подхода к историческому анализу.

Наука история изучает исторический процесс как совокупность всех причин, условий и следствий жизнедеятельности человеческих союзов. При этом историческая наука считает человеческими союзами любые объединения людей вокруг определенных духовных либо материальных интересов: семья, класс (социальная прослойка), этнос, религиозная общность, население отдельной территории, общество в целом, государство, а также профессиональное объединение или корпорация — врачей, адвокатов, учебное заведение, предприятие. Изучая человеческие союзы, историческая наука должна определить сущность их зарождения, проанализировать пути развития, дать характеристику современным процессам с позиций минувшего опыта. Главная задача историка — не позволить обществу забыть прошлое (вместе с успехами и поражениями, ошибками и правильными действиями, осуществленными нашими предками). Вот почему историческая наука должна руководствоваться *поиском истины*, а не сиюминутными политико-идеологическими построениями.

Цель любого исторического курса выражается в его практических и воспитательных функциях. На этом настаивал еще Василий Осипович Ключевский (1841–1911) в «Курсе русской истории». В его определении содержатся важные методологические указания для соотношения между локальной и всеобщей историей. Говоря о «Курсе русской истории», профессор пишет: «Понятен практический интерес, побуждающий нас изучать историю России особо, выделяя её из состава всеобщей истории: ведь это история нашего отечества. Но этот воспитательный, то есть практический, интерес не исключает научного, напротив, должен только придавать ему более дидактической силы. Итак, начиная особый курс русской истории, можно поставить такой общий вопрос: какую научную цель может иметь специальное изучение истории одной какой-либо страны, какого либо отдельного народа? Эта цель должна быть выведена из общих задач исторического изучения, то есть из задач изучения общей истории человечества» [3, с. 33].

Все, что совершается во времени, имеет свою историю. Например, осознание личной истории помогает нам избегать ошибок прошлого в будущем. Неосознание личной истории только способствует повторению старых ошибок. Точно так же обстоят дела с историей социальной. Если общество не проводит работу над ошибками прошлого, то будущее будет принуждать его к проведению такой

работы все новыми и новыми социальными потрясениями и неурядицами. Каждый человек должен признать практическое значения исторических знаний не только для жизни общественной, но и для себя лично. Воспитательная функция исторического познания тем более очевидна, что педагогическое воспитание вообще представляет собою работу взрослых родителей над предупреждением повторения ребенком в будущем их прошлых неудач. Пренебрежение историками истиной может повлечь воспитание общества на *истории неистинной*. Такое воспитание способно разрушать общественное сознание и, следовательно, общественное согласие. Скажем просто: незнание обществом своей истории либо знание истории в неправдивом изложении может развалить государство и дестабилизировать социальную обстановку.

Знание человеком и осознание обществом хотя бы основ исторической истины, на наш взгляд, является первым шагом к обеспечению долговременной социальной стабильности, правопорядка и даже экономического процветания. Осознание истины, как минимум, убирает когнитивный диссонанс, развивающийся под воздействием неправдивой информации.

Борьба за истину становится доминирующей тенденцией исторической науки. Детерминированное понимание исторических событий все чаще отступает на второй план перед комбинированным подходом. Невозможно объяснить глубинные исторические процессы одной лишь географией или одним лишь национальным вопросом. Данные географии, этнологии, экономики бесспорно важны, но их применение совершенно неоправданно, если ученый игнорирует результаты культурологических, антропологических, психологических, политологических, юридических исследований [4]. Только междисциплинарные исследования (часто в единстве не только гуманитарных, но и естественно-научных, медико-биологических, — особенно, если речь идет об исследованиях антропологов) создают основание истинного освещения исторических событий. Каждое важное историческое событие необходимо сравнивать с другими, анализировать его с различных сторон — для того, чтобы почувствовать неоднозначность трактовок вообще и локальных определений, в частности.

Для примера возьмем такое историческое событие из жизни средневековой Франции, как разгром духовно-рыцарского Ордена Там-

плиеров последним сильным французским королем из династии Капетингов — Филиппом IV Красивым [5; 6]. Этот разгром происходил в течение семи лет (1307–1314) и завершился сожжением Великого магистра Ордена Жака де Молэ совместно с другими высокопоставленными рыцарями. **Оценка этого события** может изменяться в зависимости от того, какая область человеческой жизнедеятельности окажется в центре внимания исследователя.

С точки зрения экономической истории, тамплиеры сумели превратиться из обычного духовного объединения в привилегированный класс с некоторыми признаками олигархической структуры. Тамплиеры сосредоточили в своих руках власть духовную и материальную, навязав многим европейским правителям практическую автономию Ордена в решении внутренних проблем. Тамплиеры владели огромной собственностью в разных странах, что делало Орден мобильным и независимым от политической ситуации в одной стране. Рыцари использовали свою собственность с целью увеличения экономической прибыли. Французский король смотрел на это как на непосредственную угрозу возрастающему могуществу Французского королевства. Особенно Филиппа беспокоило стремительное повышение доходов тамплиеров, оставившее далеко позади королевскую казну. Таким образом, разгром Ордена предоставлял возможности для экономического роста Франции, освобождал европейские страны от экономического диктата крупного землевладельца и собственника, коим Орден Тамплиеров являлся практически во всех уголках континента.

С точки зрения финансовой истории, тамплиеры сформировали мощную банковскую структуру, могущество которой подпиралось огромными экономическими ресурсами и грамотной политикой кредитования европейских государей, Римских Пап, епископов, знатных сеньоров. Тамплиеры, как мастера кредитования, сумели загнать большинство политических деятелей Западной Европы в настоящую долговую яму. Уничтожение Ордена Тамплиеров развязало руки и Папе Римскому, и французскому королю, освободило казну Франции и всей Католической Церкви от долгов, открыло пути для возрастания новых кредитных учреждений. В частности, с падением финансово-экономической мощи Ордена Тамплиеров связано усиление итальянских республиканских финансовых структур. Большую роль в дальнейшей финансовой истории Франции начали играть итальянские банкиры из Ломбардии.

С точки зрения политической истории, уничтожение Ордена Тамплиеров стало важнейшим актом проявления могущества Французского государства. Хотя Франция была вассалом Папы Римского, ее развитие в годы правления Филиппа Красивого продемонстрировало «новые возможности отдельных государств». Король взял под контроль институт Папства (через так называемое «Авиньонское пленение Пап») и разгромил Орден Тамплиеров. Два этих события стали мощным толчком для легитимации сравнительно новой для тех времен и мест политической идеи — единства и мощи королевской власти. Борьба против тамплиеров не закончилась созданием централизованного французского государства. Однако её вполне можно расценивать как момент зарождения понятия о сильном правителе, о «сильной руке», которая способна управлять жестко, подчиняя своему диктату наиболее именитых и опасных оппонентов. Для политической истории судебный процесс над тамплиерами важен как элемент легитимации королевской власти.

С точки зрения религиозной истории, падение Ордена Тамплиеров привело к распаду системы духовно-рыцарских орденов. Уничтожение тамплиеров также поставило точку на возможной организации нового Крестового похода в Палестину. Возможно, что ликвидация Ордена сыграла положительную роль для продления политического существования Византийской империи, значительно уменьшив значение всех духовно-рыцарских орденов и маргинализируя идею дальнейших Крестовых походов. Папский Престол был избавлен от долговых обязательств перед Орденом Тамплиеров и получил возможность вернуть под свой контроль практически «приватизированную» рыцарями собственность. С другой стороны, институт Папства, попав под военно-политический контроль французских королей, лишился последней возможной опоры в противостоянии усилению Филиппа Красивого.

С точки зрения социальной истории, разгром Ордена лишил Западную Францию большой и могущественной социальной прослойки, послужил импульсом исчезновения целого средневекового класса — духовных рыцарей. После судебного процесса 1307–1314 годов другие духовно-рыцарские ордена постепенно распадутся либо интегрируются в состав духовенства. Само же слово «тамплиеры» станет синонимом гордецов, чьи повседневные деяния не отвечали духовному призванию.

С точки зрения истории быта и повседневности, можно утверждать, что ликвидация Ордена вместе с его руководителями, была положительно воспринята французами. Задолго до выдвигания обвинений против рыцарей, среди населения ширились слухи и свидетельства о «неправедном способе жизни и поведения тамплиеров». Кроме того, тамплиеры на территориях, подвластных Ордену, часто проявляли себя в качестве редкостных стяжателей, что, конечно, в некоторых случаях может быть оправдано низкой трудоспособностью французского крестьянства и мещанства.

С позиций юридической истории, конец Ордена Тамплиеров стал свидетельством усиления судебной власти французского короля и продемонстрировал возможности правового взаимодействия между королевскими институтами и Папским Престолом в Авиньоне. Концентрация королем судебных функций и полномочий в своих руках достигла пика во времена этого семилетнего процесса. Интересен сам факт проведения королем одного государства судебного разбирательства и вынесение приговора в отношении духовно-рыцарского Ордена как международной институции, признававшей юрисдикцию Папы Римского. Де-юре, можно констатировать вмешательство французского короля во внутренние дела Католической Церкви и подмену папской юрисдикции королевским судом. В любом случае юридический прецедент разгрома тамплиеров стал оправданием легальности для дальнейших действий французской короны по отношению к религиозным институтам.

Как видим, *в зависимости от сферы социальной жизнедеятельности*, которую мы рассматриваем, функциональные особенности, значение и историческая оценка разгрома Ордена Тамплиеров королем Франции Филиппом IV Красивым, могут *в корне отличаться*. Это значит, что *одной единственной оценки события не существует*. Критерием для определения истинности исторического суждения, таким образом, выступает точка отсчета, определяемая целью исследования. Любое событие, как и медаль, имеет две стороны. Разгром тамплиеров в 1307–1314 годах, с одной стороны, усилил королевскую власть Капетингов во Франции, а с другой стороны, открыл прямой путь для дальнейшей конфронтации между Францией и Англией, которая надолго отодвинет программу сильной королевской власти во Франции и приведет к вековому упадку Французского королевства. Точно так же, двоякое значение разгром Ордена имел

для Папского Престола. С одной стороны, Папа Римский освободился от навязчивых кредиторов, с другой, — он оказался один на один с амбициозным, усиливающим свою власть французским королем, желающим контролировать Церковь.

Историческая истина всегда находится посередине. Она коренится в самой гуще фактов, событий, панегириков и судебных обвинений, обуславливая напряжение между противоборствующими сторонами. Чем больше источников и подходов исследователь использует для установления реалий прошлого, тем больше он способен почувствовать истинный ход истории. На каждое явление нужно посмотреть с разных сторон. Не стоит ли для восприятия этого правила историкам прислушаться к древнему принципу римского права¹, советуящему выслушивать обе стороны спора? Историческая наука в некотором роде также составляет спор, в котором нужно давать «высказаться» всем сторонам.

Список литературы

1. Плохій С. Брама Європи: Історія України від скіфських воєн до незалежності». / Сергій Плохій; пер. з англ. Романа Ключка. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 496 с.

2. Мельник В. М. Нариси з теорії соціокультурної антропології. / В. М. Мельник. Вінниця: Вінницька міська друкарня, 2015. 552 с.

3. Ключевский В. О. Сочинения: в 9-ти томах. Том 1. Курс русской истории. Ч. 1. / Под ред. В. Л. Янина. М.: Мысль, 1987. 432 с.

4. Мельник В. М. Проблема политико-антропологического обоснования социальной интеграции Евразийского месторазвития: скифо-сарматское историографическое измерение. / В. М. Мельник. // Экономическая интеграция: потенциал и ресурсы развития: сборник тезисов конкурсных работ участников IV Международного конкурса на лучшую научную работу среди молодых ученых. / под ред. д-ра экон. наук, проф. И.А. Максимцева. СПб: Изд-во СПбГЭУ, 2017. С. 117–121.

5. Демурже А. Жизнь и смерть ордена тамплиеров 1120–1314. / А. Демурже, пер. с фр. А. Н. Саниной. — СПб: Евразия, 2008. 400 с.

6. Демурже А. Рыцари Христа. / А. Демурже, пер. с фр. М. Ю. Некрасова. — СПб: Евразия, 2008. 542 с.

¹ Принцип *Audiat et altera pars*.

Новиков Владимир Тимофеевич, Новикова Ольга Владимировна

Белорусский государственный университет, г. Минск

<mod@tut.by>

ФЕНОМЕН ИСТИНЫ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ДИЛЕММА ЗНАНИЯ И МНЕНИЯ

Своеобразие и уникальность философии как формы духовной культуры заключается в наличии у нее двух интенций — поиска знания, которое могло бы соответствовать критериям истины, и формирования мнения о происходящем в мире. Первая интенция связана с рационально-познавательной деятельностью и сближает философию с наукой, вторая — связана с социально-гуманитарной деятельностью и придает философии мировоззренческий характер. Единство этих интенций проявляется в установке философии на приобщение человека к мудрости и опыту полноценной жизни, что в современном прагматически и утилитарно ориентированном мире часто рассматривается как анахронизм.

К л ю ч е в ы е с л о в а: знание, мнение, жизненная мудрость, рефлексия, мировоззрение, ценность, метафизика, технократизм.

Специфика философии как особой формы духовной культуры предполагает ответ на вопрос о ее назначении и роли в жизни общества и определяется свойственными ей функциями, прежде всего, мировоззренческой, методологической (в частности, гносеологической) и социально-критической. С позиции *социогенной* концепции, коррелирующей с концепцией социальной природы познания, артикулирующей влияние на становление философии социальной практики, в которой проявляются разнообразные потребности, интересы и цели людей, характерные для них ожидания и надежды, жизненные ценности и социальные идеалы, становится очевидным сложный характер результатов философской деятельности.

Он проявляется в том, что в истории философских представлений об обществе сложились две основные интерпретации социального мира: *научно-рефлексивная* и *ценностно-нормативная* (аксиологическая, валлоативная). Рефлексивное постижение социума предполагает анализ социального мира независимо от оценки происходящих в нем событий. Что же касается валлоативного осмысления действительности, то оно имеет предметом не мир сам по себе, а его значение для человека, и соотносит общественные явления с ценностями

человеческого существования, характеризуя социум не с позиции *сущего*, а с позиции *желаемого* и *должного*. В частности, в соответствии с учением А. Сен-Симона, главная задача социальной философии «заключается в том, чтобы постигнуть наилучшую для данной эпохи систему общественного устройства, чтобы побудить управляемых и правящих понять ее..., и построить из нее новую при помощи материалов, собранных учеными специалистами в каждой отдельной области» [1, с. 273–274].

Необходимо отметить, что отмеченная дуальность интерпретаций социальной философии органично присуща философии в целом и лежала в ее истоках. Так, согласно известному антиковеду Ж.-П. Вернану, «с самого своего рождения философия оказывается в двусмысленном положении: по своему подходу и побудительным мотивам она смыкается как с посвящениями в мистерии, так и с борьбой мнений, происходящей на агоре; она колеблется между духом тайны, присущим секте, и характерным для политической деятельности духом противоречивых публичных дебатов... От этой двусмысленности, которой отмечено ее начало, греческая философия так никогда и не избавится. Греческий философ не перестанет колебаться между двумя противоположными искушениями. То, объявив себя одним способным управлять государством и приближенным к богам, от имени своего “знания”, возвышающего его над другими, он будет претендовать на преобразование всей жизни общества и суверенное управление городом-государством. То, удалясь от мира, замкнувшись в собственной мудрости и полностью посвятив себя поискам истины и созерцанию, он соберет вокруг себя учеников и пожелает основать вне полиса некий другой город» [2, с. 79–80].

В этой связи обратим внимание на особенности, присущие философии и определяющие эпистемологический и социально-культурный статус социально-философского знания. Речь идет, прежде всего, о наличии у философии двух взаимосвязанных, но автономных задач — *эпистемной*, выражающейся в стремлении к достижению истинного представления о мире, и *софийной*, воплощающейся в оценочных рассуждениях о сущности и значении происходящего в нем. Итогом решения первой задачи является претендующее на объективный характер отражения действительности *знание* (др. греч. — *epistema*), итогом второй — *мнение* (др. греч. — *doxa*). И хотя *doxa* считалась знанием «темным», «незаконнорожденным», искажающим

истину, а потому близким к заблуждению, ее наличие рассматривалось как проявление близости философии к обыденной практике человека и его чувственно-эмоционального отношения к жизненным событиям.

Существование этих задач определяет своеобразие философии одновременно и как научного, и как мировоззренческого знания, выходящего за строгие рамки канонов научной рациональности, следование которым является обязательным для научных дисциплин. Применительно к социальной философии эта ситуация означает, что для нее в отличие от социально-гуманитарных наук естественно и позитивно сосуществование различных стратегий познания и теоретических моделей общества. Поэтому согласимся с мнением французского философа П. Рикёра, что философские учения «не являются ни истинными, ни ложными, но *иными*» [3, с. 67]. Тем самым, валюативная интерпретация предполагает создание проектов *желаемого* справедливого общества будущего, которые *должны* стать ориентирами для человечества, поскольку в развитии самого общества потребности, интересы и цели людей обладают креативной, созидательной силой, а, следовательно, способны реализовываться в общественной практике и изменять социальную ситуацию.

Конструктивный и практически ориентированный характер философии в ее мировоззренческой ипостаси проявляется и в том, что она призвана способствовать формированию нового мировоззрения общества, которому был бы свойственен оптимистический и жизнеутверждающий взгляд на мир. Так, известный общественный деятель и мыслитель-гуманист XX века А. Швейцер вообще усматривал в этом смысл и назначение философии. В условиях духовного кризиса цивилизации Запада, связанного с утерей человеком контроля над научно-техническим прогрессом, с культом материального потребления, с торжеством индивидуалистических и эгоистических настроений, философия, по его словам, должна способствовать утверждению в обществе нового мировоззрения: «Мировоззрение благоговения перед жизнью вытекает из принятия мира таким, каков он есть. Мир являет нам отвратительное в прекрасном, бессмысленное в исполненном смысле, печальное в радостном... Благоговение перед жизнью дает нам духовную связь с миром, который не зависит от наших познаний о Вселенной... В благоговении перед жизнью мы имеем воззрение на жизнь, основанное на самом себе» [4, с. 197].

По его убеждению, именно философия как *жизненная мудрость* человечества — как «философия жизни» способна и должна содействовать восстановлению «этической эпохи», в которой общечеловеческим нравственным ценностям и идеалам должна быть возвращена их нормативная роль в регуляции отношений между людьми. «Будущее культуры зависит от того, под силу ли окажется мышлению прийти к мировоззрению, способному обосновать оптимизм» [4, с. 281], заключает мыслитель. Здесь очевидно проявление взаимного дополнения интенций философии: способствуя достижению знания о мире и человеке и, тем самым, формированию его мировоззрения, она призвана акцентировать внимание на его нравственных установках и их методологическом значении для социальной деятельности. Конечно, роль знаний в структуре философского мировоззрения трудно переоценить, но не все загадки бытия могут быть разгаданы философией, и, более того, она никогда не претендовала и не может претендовать на то, что способна на это.

В этой связи обратим внимание на специфическую для философии особенность, конституирующую ее как форму духовной деятельности, — это способность к рефлексии, которая связана с осмыслением сложных, диалектически противоречивых и не имеющих однозначного решения социальных проблем. По этому поводу Х. Ортега-и-Гассет писал: «От философии неотделимо требование занимать теоретическую позицию при рассмотрении любой проблемы — не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе — неразрешимая проблема» [5, с. 79]. Иными словами, философия не может игнорировать мировоззренческие проблемы, которые являются «вечными» для человечества, поскольку в процессе размышления над ними человек, хотя и не достигает утилитарного результата, но утверждает себя как мыслящую и духовно зрелую личность.

Поэтому можно сказать, что философская рефлексия способствует развитию у человека склонности к осмыслению мировоззренческих вопросов, которые не имеют однозначного решения и, зачастую, не способны дать какой-либо практической выгоды, подобной прикладному знанию, но которые побуждают человека к самостоятельному

поиску ответа на «вечные» вопросы бытия, что позволяет человеку почувствовать свою приобщенность к общечеловеческой культуре, одной из форм которой является философия. Это имел в виду Дж. Пико делла Мирандола, говоря, что «именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не услышать зла, но о том, чтобы не сказать или не сделать его самому» [6, с. 514].

Приобщение к философии и постижение человеком характерного для нее знания, которое сможет претендовать на статус истины, связано с *трансцендированием* — выходом человека за пределы чувственно воспринимаемой сложившейся ситуации, который не только дает возможность увидеть целостную панораму событий в обществе, но и выделить в них главное, сущностное. Причем трансцендирование — это такой выход, который позволяет овладеть не только внешней ситуацией, но и «овладеть чем-то в себе...установить какой-то порядок» [7, с. 53]. Этот выход и заключается в приобщении к жизненной мудрости, от любви к которой берет начало философия.

Таким образом, для философского знания имманентной является установка на выработку в социуме определенного *мнения* — *doxa*, по поводу сложившейся ситуации, а, следовательно, формирование оценочных суждений, которые всегда выражают субъективную позицию человека. Это естественное состояние мировоззрения, включающего в свою структуру знания, ценностные установки, идеалы и т. п.

С другой стороны, имманентной для философского познания является установка на достижение истинного знания — *epistema*, в которой находит воплощение стремление к раскрытию тайн природного и социального бытия. В этой связи обратим внимание на то, что отличительной особенностью философии является существование у нее двух взаимообусловленных подходов к познанию мира, определение которых восходит к Аристотелю и комментатору его сочинений Андронику Родосскому. Речь идет о познании «*физическом*», нацеленном на регистрацию, описание и обобщение результатов изучения воспринимаемых явлений и процессов, и «*метафизическом*», предполагающем выход за пределы эмпирической конкретики и обращение к сущности происходящего в мире — выход к «предельным основаниям бытия».

В изучении общества первый путь является прерогативой конкретных социально-гуманитарных наук и создаваемых ими концептуаль-

ных моделей процессов в отдельных сферах общества. Речь идет о политологических, культурологических, экономических и других дисциплинарных учениях. Второй путь заключается в познании общественного бытия как такового — постижении сущности происходящих в любых сферах общества процессов — и составляет предмет социальной метафизики. Он ориентирован на постижение скрытых под напластованиями социально-исторических событий глубинных закономерностей общественной жизни.

Наличие этих *знаний метафизического уровня составляют первую* принципиальную особенность социальной философии как учения об обществе. Обращение к метафизическому измерению общества имеет важное мировоззренческое и методологическое значение, поскольку позволяет глубже рассмотреть изучаемый объект. Обращение к метафизике не уводит познание общественной жизни в область спекулятивно-схоластических рассуждений, а наоборот, дает возможность приблизиться к раскрытию сущности социального бытия, ибо, по словам русского философа С.Л. Франка, «истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом..., истинный реалист — тот, кто умеет, поднявшись на высоту, обозреть широкие дали, увидеть реальность в ее полноте и объективности. Социальная философия и есть попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности» [8, с. 247].

Следовательно, социальная философия обращается к метафизическому осмыслению общества не как к самоцели, а как к средству более глубокого и конкретного понимания общественной жизни, следовательно, получения истинного знания о ней. Последнее предполагает принципиальное единство и взаимосвязь философии и обществоведения. Поэтому *вторая* фундаментальная особенность социальной философии заключается в рассмотрении того, как характерные для общества сущностные характеристики проявляются и конкретизируются в изучении процессов в отдельных областях жизни и на этой основе приводят к гармонизации отношений *между метафизическим и частнонаучным знанием* об обществе. Это знание представлено в фактическом материале, эмпирических обобщениях и дисциплинарных (историографических, политико-экономических и др.) социально-гуманитарных концепциях — так называемых «теориях среднего уровня», опираясь на которые социально-метафизические проекты приобретают конкретное содержание.

В то же время, единство и гармония философского знания не означает нивелирования различия этих интенций, дающее возможность квалифицировать философию, с одной стороны, как систему научного знания и в свое время даже как «науку наук», с другой стороны, как особую, наряду с наукой, форму духовной культуры. В этой парадоксальной для конкретно-научного знания ситуации проявляется богатство и продуктивность имеющей плюралистический характер социальной философии, позволяющей с разных сторон и концептуальных позиций рассмотреть единый предмет своего познания — общество и его феномены, но при этом не претендующей на единственно верную и окончательную концепцию.

В этой связи, сопоставляя философское и научное знание, К. Ясперс отмечал, что «для человека, который верит в науку, наилучшим является то, что у философии нет общепринятых результатов, нет того, что можно было бы знать со всей определенностью, и чем можно было бы владеть. В то время как науки, бесспорно, достигли в своих областях достоверного и общепризнанного знания, философия не добилась этого, несмотря на тысячелетия усилия. Нельзя отрицать: в философии не бывает того единодушия, которое устанавливается по поводу всего окончательно познанного. То, что признает каждый, опираясь на не терпящие возражений основания, и что становится научным знанием, не является более философией, но относится к отдельной области познаваемого» [10, с. 9].

Иными словами, стратегической задачей социально-философского познания выступает, с одной стороны, познание конкретных общественных явлений, дающее возможность *раскрыть сущность социального* и постигнуть закономерности общественных процессов. С другой стороны, задача социально-философского познания состоит в том, чтобы на основе раскрытия этой сущности рассмотреть, *как она проявляется* в различных сферах общественной жизни и характерных для них видах общественной деятельности и формах социальной организации и коммуникации.

Тем самым, можно говорить о двух дополняющих друг друга путях познания общества — философском и научном, для которых характерно различие в задачах и проблемных полях его исследования. Так, для философии особое значение имеет раскрытие сущности общественных процессов и анализ фундаментальных особенностей социального бытия, внимание к наиболее общим закономерностям

общественно-исторического развития, обращение не только к современным, но и к «вечным» проблемам существования человека в обществе, проблемам рефлексии над общественными процессами. Принципиальным для нее является признание *плюрализма знаний* о социуме, значимости не только *истинного* знания, но также мнений и оценок происходящего в мире, в которых проявляются различные мировоззренческие позиции мыслителей.

Для социально-гуманитарных наук, в свою очередь, на первом месте стоят задачи изучения явлений и процессов, происходящих в отдельных сферах общественной жизни и характерных для них закономерностей, приоритетное рассмотрение актуальных и практически значимых проблем социодинамики, достижение объективно-истинного знания, обладающего статусом «общепризнанной достоверности» и лишенного какой бы то ни было личностной окрашенности. Можно сказать, что если для философского знания, как особой формы духовной культуры, каноны научной рациональности являются ориентирами и идеалами, то для социально-научного знания соответствие им обязательно и является нормой. Следовательно, философия не может претендовать на сферу деятельности науки — это близкие, но *разные* формы духовности, с разными целями и задачами, но их единство является условием устойчивого развития общества, которое немислимо без «любви к мудрости» как мотива приобщения к духовному опыту человечества. Но в современную эпоху мы сталкиваемся с проблемой, суть которой нашла отражение в риторических вопросах Т.С. Элиота: «Где мудрость, утраченная нами ради знания? Где знание, утраченное нами ради сведений?» [11, с. 294].

Эта тенденция все большей прагматизации человеческой деятельности и технократизации его мышления свидетельствуют о том, что «угроза человеку идет даже не от возможного губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза уже подступила к человеку в самом его существе» [12, с. 234]. Никакие основанные на знаниях технологии не могут способствовать пониманию сущности происходящих в обществе процессов и формированию *мудрого* отношения человека к миру и самому себе и, прежде всего, они не способствуют рефлексии над проблемами смысла существования человека и его назначения в этом мире. В культивировании этих качеств человека и состоит назначение философии.

Список литературы

1. Сен-Симон А. Избранные сочинения: в 2 т. Т. II. М.-Л., Изд-во АН СССР. 1948. 490 с.
2. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., Прогресс, 1988. 224 с.
3. Рикёр П. История и истина. СПб., Алетейя, 2002. 397 с.
4. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры: Избранное. М., Прометей, 1993. 512 с.
5. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., Наука, 1991. 411 с.
6. Пико делла Мирандола Джованни. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. Т.1.М., Издательство Академии Художеств СССР 1962. С. 506–514.
7. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. СПб., Азбука, 2000. 397 с.
8. Франк С. Л. Духовные основы общества // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. Л., Лениздат, 1991. С. 243–440.
9. Маршак С. Стихи. Сказки. Переводы. В 2-х кн. Книга вторая. М., ГИХЛ, 1955. 584 с.
10. Ясперс К. Введение в философию. Минск, Пропилеи, 2000. 192 с.
11. Душенко К.В. Большая книга афоризмов. М., ЭКСМО-Пресс, 1999. 1056 с.
12. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. 448 с.

Тимощук Алексей Станиславович

Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых
a@timos.elcom.ru

НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ ПРАГМАТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТИНЫ

Автора интересует корреляция ансамбля философских учений: эмпиризм, деятельностный подход, прагматизм, марксизм. Предполагается, что конвергентные связи между этими учениями соответствуют общей актуальной парадигме социального активизма. Делается вывод, что прагматизм представляет более полную и реалистичную программу познания мира, т. к. не исключает духовный опыт из практики человечества. Далее рассматривается пример синтеза религии и прагматизма в учении Бхактиведанта Свами. Его успех в религиозной миссии связывается с его предпринимательскими способностями и практицизмом. Анализируется модель синтеза восточной духовности и западного прагматизма. Исследуется корреляция деятельностной и эстетической концепции истины.

Ключевые слова: прагматизм, марксизм, Бхактиведанта Свами, активизм, деятельностный подход, социальные практики.

Английский государственный деятель, мыслитель и изобретатель — Ф. Бэкон начал программу выработки профессиональной методологии науки. Центральной проблемой философии Ф. Бэкона можно назвать проблему отношения человека и природы, которую он решает в русле утилитаризма, можно сказать, что именно с него начинается европейский утилитаризм, наиболее ярко проявившийся в философии прагматизма (У. Джеймс, Д. Дьюи, Парсонс). Сходная идейная установка отличает и марксизм (К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин), который ставил перед собой задачу не объяснять мир, а преобразовывать.

Возможен ли творческий синтез идей марксизма и прагматизма? Такой вопрос ставит О.В. Васюков в одноимённой статье [1]. Автор начинает с несводимости двух направлений, указывая на прямо противоположные антропологические и онто-гносеологические основания. Для марксизма таковыми стала материалистическая диалектика, с доминантой общественных форм развития, а для прагматизма — субъективный внутренний мир человека.

Если укоренённость в деятельности — ведущий принцип и марксизма и прагматизма, в чём же отличие? Философ приходит к такому резюме: «Если практика выражает макроструктуры социума, то опыт характеризует микропсихологию индивида» [1, с. 31]. Опыт считается пассивным и индивидуальным, в то время как практика — результат коллективной динамики. Поэтому когнитивные параметры учений также не дают оснований для синтеза, ибо познание для марксизма — деятельностное отражение, а для прагматизма — рефлексивный опыт самосозерцания.

Прагматизм и марксизм схожи в общей направленности на результат, эффективность социальной практики, но подходы у них разные. Первый рассматривает опыт как орудие личной работы, в то время как марксизм фокусируется на трёх видах общественной практики: материальное производство, социальная революция и научный эксперимент. Марксизм оказал влияние на становление деятельностного подхода в педагогике и психологии, который был реализован в советской школе как программа самоопределения обучающегося в смылосозидающей деятельности, когда знания открываются в процессе активного творчества.

Прагматизм опирается на опыт, который аккумулирует всё многообразие связей индивида с внешней средой, включая духовный опыт. Неоценимым вкладом в изучение сущности взаимодействия с сакральным стало исследование основателя прагматизма У. Джеймса в его работе «Многообразие религиозного опыта». Психология и онтология религиозных переживаний описаны им феноменологически как универсалии. Книга Джеймса остаётся гуманистической декларацией свободы духа и защитой от экспериментального позитивизма и марксистского богоборчества, выступая наиболее ясной интеграционной программой науки и религии. Несмотря на отсутствие строгой методологии, курс Джеймса выражает фундаментальную интенцию прагматизма принимать духовность как жизненно важную личную реальность. Само понятие «религиозный опыт» стало фундаментом как для религиоведов, так и просто для ищущих людей. Истина прагматизма ближе к феноменологической, т. к. внешняя среда преобразуется личностным порядком жизненного мира. В марксизме же, фундамент которого составляет объективный идеализм Гегеля, безличная сила необходимости во многом вершит судьбами человечества. Поворот к субъекту по-прежнему составляет тренд неклассической философии. «На фоне прагматизма марксизм выглядит более архаично. Онтологию материи затмила синергетика и глобальный эволюционизм, гносеология объекта как такового не пользуется популярностью» [1, с. 32].

Истина в марксизме мыслится как результат экстерналистской программы. Она должна быть получена в результате опытной деятельности и проверена на практике. Марксизм даже не против абсолютной истины, считая её неким конгломератом, всеохватным процессом познания всего человечества, суммой текущих относительных истин. Абсолютная истина становится обезличенным конструктом. Несмотря на практическое и объективное понимание познания и истины, марксизм накладывает множество идеологических ограничений на область познания. Иной подход, более открытый и междисциплинарный, предлагает прагматизм. Он представляет особенный интерес в связи с реактуализацией религии в постсекулярную эпоху.

В качестве примера синтеза прагматизма и религии рассмотрим одного из харизматичных экспортёров индийской духовности на Запад. Абхай Чаран Де (1896–1977), позднее известный как Бхактиведанта Свами Прабхупада, индийский гуру, проповедовал Гаудия-вайшнавизм

(бенгальский вайшнавизм). Он соединил своё традиционное религиозное образование с опытом предпринимателя, создав в результате Международное общество сознания Кришны, наиболее динамичную и массовую индуистскую организацию. Абхай Чаран происходил из рода предпринимателей (суварна-ваник). Его отец занимался традиционным и достаточно устойчивым бизнесом — торговлей тканями. В 1923 г. Абхай вошёл в новый, быстро развивающийся бизнес — фармацевтику, которой отдал более 30 лет своей жизни. У него были определённые успехи: он открывал торговые точки в разных городах Индии (Нью-Дели, Канпур, Агра, Джханси, Матхура), привлекал специалистов-медиков, изобрёл несколько лекарственных средств. Однако все его предприятия рано или поздно закрылись из-за долгов: аптека «Prayag Pharmacy» в Аллахабаде и завод «Abhaya Charan De and sons» в Лакноу. Потомственный Гаудия вайшнав и приверженец духовного преобразования мира, он постепенно отошёл от предпринимательства и семейной жизни в 50-х годах прошлого века и занялся только продвижением религиозной миссии.

Абхай отличался от других учеников Бхактисиддханты Сарасвати тем, что умел приводить практичные доводы (юктиведи), был смелым и решительным (нирвика), прямолинейным в изложении истины (сатья). У него была репутация предприимчивого, деловитого человека с интенсивным религиозным опытом. Его духовные братья следовали практике мадхукари, жили подаянием. Абхай не хотел походить на них, он стремился иметь устойчивый капитал для своих планов по распространению Сознания Кришны. При этом Абхай никогда не противопоставлял бизнес и проповедь. Для него они были взаимодополняющими видами деятельности. Когда его аптечная коммерция развалилась, он стал пробовать себя как автор и издатель религиозной литературы, организатор духовных центров. Здесь ему уже приходилось самому искать фонды, и он смог заручиться поддержкой нескольких индийских состоятельных религиозных людей: Хануман Прасад Поддар, Сумати Морарджи, Прасад Агарвал и др. Индийская издательская программа и религиозно-организаторская деятельность на родине не принесла ожидаемых результатов, и Бхактиведанта Свами решил выйти на международный уровень. Он хотел создать духовный центр, который бы специализировался на переводе, публикации и распространении вайшнавской литературы. Его индийские последователи не были готовы к глубокому погружению в волонтерство, и поэтому он отпра-

вился в США, которые в послевоенные годы стали дестинацией личного успеха многих иммигрантов.

Несмотря на закономерные сложности переезда в инокультурную среду, Бхактиведанта Свами сумел привлечь молодёжь, которая под влиянием движения хиппи была открыта к поискам просветления, восточным психотехникам и ашрамской жизни. В октябре 1966 г. Бхактиведанта Свами уже проводил публичные киртаны в Томпкинс сквере в Нью-Йорке, а через десять лет, перед его кончиной, у него были тысячи последователей, сотни центров и обширное количество изданных переводов на английский язык. С точки зрения коучинга, психологии успеха и биографистики он достиг всего, чего добивался. Его духовные братья, оставшиеся в своих скромных центрах в Индии, позднее стали говорить, что это всё из-за того, что «Абхай бабу был бизнесменом», т. е. он сумел соединить прагматизм и духовность. Когда тот привёз своих западных учеников в Индию, они сперва осуждали его инновации: посвящение, женские ашрамы, прагматичный подход к традиционной кухне и одежде. Впоследствии эти новации были приняты и теми, кто хотел видел в числе своих последователей людей с Запада.

В личности Бхактиведанты ярко проявляется синтез прагматической и эстетической концепции истин. Во-первых, он проповедовал принцип гармонизации технологии и духовности, предлагая для блага всего мира соединить американский капитал, технику и вайшнавскую аксиологию и эстетику: «Повсюду мы сталкиваемся с отрицательными последствиями такой односторонности. Слепой может ходить, но ничего не видит, а хромой не может ходить, зато видит все. Андха-пангу-ньяя. Если слепой посадит хромого себе на плечи, тот будет указывать ему путь. Только объединившись, они смогут достичь чего-то, но поодиночке ни слепой, ни хромой не дойдут до цели. Подобно этому, человеческая форма жизни предоставляет живому существу все возможности для духовного развития и удовлетворения материальных потребностей. Жители западных стран имеют в своем распоряжении всевозможные материальные блага, но практически ничего не знают о пути духовного развития. Многие из них стремятся к духовной жизни, но, как правило, становятся жертвами многочисленных мошенников, которые обирают их и уходят. К счастью, сейчас жители западных стран могут присоединиться к Движению сознания Кришны, которое открывает перед ними все возможности для мате-

риального и духовного развития, и жители Запада могут воспользоваться этими возможностями. В Индии каждый деревенский житель, не испытывавший на себе пагубного влияния жизни в больших городах, может и сейчас продвигаться по духовному пути, довольствуясь любыми условиями жизни. ... Современную Индию можно сравнить с хромым, а западные страны — со слепым. Последние две тысячи лет Индия находилась под чужеземным игом, и ноги ее прогресса были сломаны. А в западных странах блеск материальных богатств ослепил людей, лишив их зрения. Западные страны и Индия, как слепой и хромой, должны объединить свои усилия в Движении сознания Кришны. Тогда хромая Индия сможет идти с помощью западных стран, а слепой Запад будет смотреть на мир глазами хромого. Одним словом, необходимо соединить материальный прогресс Запада с духовным богатством Индии, и это принесет благо всему человечеству» [2].

Во-вторых, Свами Бхактиведанта предложил новый перевод ключевому концепту «бхакти», желая подчеркнуть активную динамичную природу. Вместо «божественная любовь», «преданность», «возвышенная эмоция» он везде в своих книгах толковал термин как «преданное служение». Свами хотел показать, что любовь — это не состояние, это выполнение служения по отношению к объекту любви [3]. Такой деятельностный подход соответствовал его внутреннему видению. Как-то раз один ученик выбрал такую тактику обратить на себя внимание гуру: он следовал по пятам за ним и декламировал наизусть панегирики на санскрите. Бхактиведанта Свами посмотрел на него неодобрительно и предложил делать что-то практичное, например, подмести дорожки.

В-третьих, он был последователем максимы «пхалена паричьяте» (суди по плодам). В этом можно увидеть влияние раннего увлечения фармацевтикой. Ведь ценность лекарства познаётся по его эффективности. Также и духовные практики должны помогать, продвигать человека в развитии его сознания, улучшать качество внутренней жизни. Прабхупада критиковал Свами, которые учат елейным практикам самосознания, а их последователи не могут бросить никотин, наркотики, алкоголь и блуд. Проверка духовного прогресса заключается в том, что практикующий пропорционально теряет вкус к материальной жизни. Ценность духовной книги проверяется в том, насколько она помогла человеку преобразиться. Вес духовного лидера определяется воспитанностью и образованностью его последователей. Тест

уровня духовного положения — это поведение святого в трудной жизненной ситуации.

В-четвёртых, девиз Бхактиведанта Свами был «юкта-вайрагья» или «практическое отречение». Это означает, что вайшнав не отказывается от материальных благ, а использует их в служении Богу. При этом внешне он кажется привязанным к славе, деньгам, последователям, но внутри, в действительности, отрешён от них.

Четырёхчастная формула успеха Прабхупады гласила: «Чистота — это сила, книги — это основа, практичность — это принцип, проповедь — это сущность». Фактически каждая сутра этого девиза является примером прагматизма. Первая учитывает реальную силу аутентичных духовных процессов, вторая — создаёт философский и экономический фундамент из книг основателя, третья — просто аутореферентна, а четвёртая даёт метод деятельности для движения последователей.

Существует тенденция к разделению двух типов ментальности: научной и религиозной. Однако одна из целей основателя Общества Сознания Кришны Бхактиведанты Свами заключалась в том, чтобы соединить два мира восточную духовность и западный прагматизм. Ещё одно свое ноу-хау — культ Кришны он называл «наукой преданного служения», стремясь продемонстрировать его системность и проверяемость через личный духовный опыт.

Гибридизация науки и религии действительно имеет место в XX веке в таких направлениях как сайентология, школа ДЭИР, тренинги личностного роста. В связи с рационализацией социума, есть общественный запрос на то, чтобы духовное знание стало разумным, обоснованным, верифицированным и воспроизводимым коллективно. Бхактиведанта Свами, получивший лучшее для своего времени образование в шотландском христианском колледже Калькутты, актуализировал наукообразные тенденции в мистическом учении бенгальского вайшнавизма. Он также часто цитировал, что «философия без религии — просто спекуляция, а религия без философии — сентиментализм и фанатизм». Чтобы религия убеждала западного образованного человека, Свами создал Институт Бхактиведанты, сверхзадача которого заключалась в обосновании валидности премодернистских представлений с помощью современных научных средств [4, с. 8].

Следует отметить точки корреляции «деятельностной» концепции истины с эстетической: «верно, т. к. гармонично, красиво, прекрасно». С одной стороны, не каждое восприятие можно назвать эстетическим. Эстетика имеет дело с прагматическим, бескорыстным взаимодействием с реальностью. Специфика эстетического восприятия заключается в фиксации ценности предметного мира безотносительно к практическим целям человека. Это проявляется в бескорыстии, незаинтересованности эстетического отношения, которое не заботит ни потребление, ни присвоение предметов, а лишь их созерцание и восхищение.

Данное понимание дает ключ к изучению традиционной индийской культуры, где существовало различие между тремя типами познания: карма (утилитарное), гьяна (теоретическое) и бхакти (эстетическое). Эти три отношения являются своего рода универсальными кодами восприятия, структурирующими мир [5]. Взятые отдельно сами по себе, они дают, соответственно, деловую культуру, культуру знания и культуру созерцания. Бхактиведанта Свами осуществляет синтез этих трёх видов отношения в бхакти, которую актуализирует как единство мистического созерцания, рассудочности и практической деятельности.

Практицизм Бхактиведанта Свами соответствует общему духу глобального синтеза современной эпохи: Запад и Восток, экология, веганство, волонтерство, благотворительность, ретриты, перформансы. Генезис добровольческих практик и социального активизма вписывается в общий тренд гуманизации социальной реальности. Каждый день мы имеем возможности улучшать мир личной практикой. *Practice makes man perfect.*

Вера в практику породила в различных областях разнообразие эффективных упражнений, техник и методик. Например, в психологии: релаксация, холотропное дыхание, визуализация, упражнение «внутренний ребёнок», уединение, встреча рассвета, прощение, благодарение, обнимание, восхищение, пожелание всем счастья, семейные расстановки, очищение от переживаний, аутотренинг и т. п. В области управления: планирование, искусство маленьких шагов, небольшие победы каждый день, *crowd sourcing*, *crowd funding*, аудит, профессиография, построение команды, моделирование, мозговой штурм, получение обратной связи, оптимизация и др. В области образования: проектная деятельность, наставничество, тьюторство, лаборатории,

защита творческой работы, диспут, эвристика, кейс-технологии, игровые технологии, модульное обучение, проблемное обучение, компьютерные технологии, дистанционное обучение и др. В области искусства: драма-слэм, рисование песком, мандалы, перформансы, акционизм, флешмоб, паблик-арт, стрит-арт, граффити, кинематика, новая вещественность, хэппенинг, концептуальное искусство, оп-арт, лэнд-арт, энвайромент, инсталляция, ассамбляж, ready-made и др. Общественная деятельность описывается как следующие социальные практики: труд, праздник, обучение, инжиниринг, благотворительность, акция «Бессмертный полк» и др.

В продолжение феноменологии Джеймса, религии стали восприниматься как комплекс практик: молитва, медитация, молчание, принесение поклонов, изучение текстов, жертвоприношение, радение, танец, длительное вращение вокруг своей оси, ритуалы, культы, паломничество, литургия, проповедь и др. В результате подобной деятельности происходит закономерное становление не только всеобщего международного экономического, политического, правового, инфраструктурного, культурного, информационного, но и духовного пространства. Это объективный процесс, который не имеет идеологии, единого диктатора. Общий цивилизационный стандарт является контингентным, живым и процессуальным [6]. Как предсказывал В.И. Вернадский, в коэволюционном процессе развития человечества акторами выступают не только наука, но и право, мораль, религия.

Если рассматривать технологическую цивилизацию в отдельности, её можно сравнить с человеком, который забрался на 100-й этаж небоскрёба и забыл ключ от двери. Наука во многом удовлетворила базовые потребности пирамиды А. Маслоу, однако более высокие уровни достижимы при участии религии, морали, права. Оставшись только с наукой, мы получаем возможность страдать в мире комфортно. Каждый год в мире происходит порядка 800 тысяч самоубийств, а также имеет место рост психических расстройств. Сама по себе наука аксиологически нейтральна, однако потребительская психология толкает человека к злоупотреблению наукой и технологией. Наука улучшает нашу материальную жизнь, духовность же может повысить качество нашего сознания. Открыть себя для духовные практики — вот путь актуального прагматизма для человека.

Список литературы

1. Васюков О.В. Возможен ли творческий синтез идей марксизма и прагматизма // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2009. № 1–4. С. 30–34.
2. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Шримад Бхагаватам. Песнь 4. Творение четвертого уровня. Часть 3. // <https://dom-knig.com/book/r/329449/30>
3. Rosen S. Sri Chaitanya's Life and Teachings: The Golden Avatara of Divine Love. Lexington Books, 2017. 258 p.
4. Тимошук А.С. Древнеиндийский эпос: сущность и существование // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. № 3 (11). 2018. С. 5–19.
5. Тимошук А. С. Аксиологическая модальность традиционной культуры // Тимошук А. С. Традиционная культура: сущность и существование. — Владимир, 2018. — С. 82–92. [Электронный ресурс]. URL: <http://elcom.ru/~human/disdoct.pdf>
6. Мкртчян С. С. Глобальный мир: извилистые пути человеческого синтеза / Мкртчян С. С., Мкртчян Г. М. М.: Эко Плэнет, 2014. 196 с.

Mgr. Michal Gánovský

Trnavská univerzita v Trnave
Faculty of Philosophy and Arts
Department of Ethics and Moral Philosophy
michalganovsky@gmail.com

SOCRATES AS A MORAL PATTERN IN FINDING THE TRUTH IN THE 21ST CENTURY СОКРАТ КАК МОРАЛЬНЫЙ ОБРАЗЕЦ В ПОИСКЕ ИСТИНЫ В XXI ВЕКЕ

The article discusses the condition of the contemporary society, which, under the influence of postmodern pluralism, multiculturalism and axiological relativism, takes a man from the truth. People have to find themselves in the 21st century and only after that they can try to understand the world. Herein, the Socrates can be an inspiration, whose the objective-axiological way of knowing could be a contemporary solution to many questions concerning identity, truth and human dignity.

Keywords: true, socrates, maieutics, pluralism, postmodernism, relativisation of values, deprivation of morality, dialogue.

В статье рассматривается состояние современного общества, которое под влиянием постмодернистского плюрализма, мультикультурализма и аксиологического релятивизма уводит человека от истины. Люди должны найти себя в XXI веке и только после этого они могут попытаться понять мир. В этой ситуации Сократ может быть источником вдохновения, объективно-аксиологический способ познания которого призван способствовать современному решению многих вопросов, касающихся идентичности, истины и человеческого достоинства.

Ключевые слова: истина, Сократ, maieutics, плюрализм, постмодернизм, релятивизация ценностей, утрата морали, диалог.

Introduction

Significant changes occurred worldwide during the course of the 21st century, triggering gradual changes in society. Under the influence of technological development, the whole world has succeeded in becoming interconnected, allowing people to discover new possibilities. This openness of possibilities has also transferred into human thinking, which is nowadays far more benevolent and tolerant towards the foreign and the unknown. In the plurality that surrounds us, it seems to be increasingly important, as part of interactions with the world and people, to emphasise the lack of criteria for accepting the new. The advantages of the current state of society, such as the simplified access to information, stressing of basic human rights and freedoms, the advantages of the social system, or efforts at peace, are evident and often also positively presented, but relativism and plurality also have their pitfalls. Helena Hrehová states: „In the current secularised western European culture of the 21st century, freedom and human rights are respected, but everything is dominated by the risks of ethical relativism and practical materialism, which do not allow to find rational criteria generally accepted for the „omnes gentes“ (all people), nor do they show, which decisions and which type of ethics are the most appropriate, or the best“ [1, p. 26]. As a consequence of ethical relativism, there isn't a comprehensive system of values accepted in today's society, and unwritten universal precepts and principles that we would follow are also lacking. Practical materialism takes our attention away from thinking about man as a values-oriented moral being. There is neither virtue, nor moral authorities whose example we could follow on the path to preserving human dignity and one's own identity.

The pitfalls of plurality

These repercussions are often overlooked nowadays, or this truth about society is overlaid by the dictat of postmodernism. One could say that one value is elevated above all the others, and that is boundless freedom, which often reaches an absurd, almost anarchistic form. From an ethical perspective, it is therefore necessary to delineate certain boundaries, in which the practicing of personal freedom is still admissible and does not infringe on the freedoms of others and the authority of other values. However, as stated by Zygmunt Bauman: „It is all contrariwise: The beauty of this gratuitousness is being lauded and praised, because it is a precondition of true, fully-fledged freedom“ [2, p. 139].

Subsequently, we are witness to what already Wolfgang Welsch labelled the danger of postmodernism: „The practice of real postmodernism is then endangered by at least two dangers: arbitrariness and superficiality“ [3, p. 164]. Today, superficiality manifests in alibistic assertions that namedrop human subjectivity, with which the unfoundedness and potential untruth in assertions is excused. Arbitrariness is a problem that in today’s age, full of plurality, allows a person to produce basically anything, without at least minimal criticality, or the acceptance of elementary human dignity. The postmodern plurality opens up a space for expressions of human consciousness, which were missing so far, but aren’t always subject to a critical assessment.

The current solution to this state is a boundless acceptance of diversity, with the goal of trouble-free coexistence, with which a person accepts all the offered alternatives. On that account, there is not enough space left for the autonomous development of a person and the creation of their own identity. Helena Hrehová also draws attention to this: „The worldwide coming together of cultures and the current multiculturalism are no doubt positive, but ethical relativism and the loss of human identity can even destroy culture and culturedness“ [1, p. 27].

Probably the most apparent sign of current plurality is a new-found tolerance. As Tomáš Kríž states: „It differs greatly from the tolerance seen in the past. It was not as widespread in the past as it is today, since society itself, in its individual spheres, wasn’t as open“ [4, p. 43]. Tolerance is a word that evoked mostly positive connotations, but today we accept everything without deeper thought over its meaning and sense. This new tolerance does not accept diversity with the goal of trouble-free coexistence in a society, but boundlessly, as if the diversity was a goal unto itself. The last authorities that

hold us in the human position, are human rights and freedoms, but we cannot label those as an adequate replacement for our own sound judgement. The space which we inhabit is losing its order, as written about by Bauman: „A jungle bereft of all laws, even of the law of the jungle... Morals without ethics“ [2, p. 151]. In this space, every person becomes their own referee in the struggle for truth, something that many of us are not prepared for.

Pondering truth about life and the world, we have also reached a point, when we, at most, identify worries about the incorrectness of one's own opinion, but we rather prefer not to evaluate and be selective about our acquired knowledge. But there is still something, which affords us certain boundaries. That something is our human dignity, which delineates the space in which today's man can feel endless possibilities. As stated by Katarína Mária Vadíková: „The freedom of the will of every individual human, i.e. self-sufficiency, self-lawfulness, self-reliance, freedom and independence of an autonomous person, is delineated by the degree of human dignity“ [5, p. 139]. All of this needs to be fulfilled during our daily processes of learning and evaluating. Evaluation is purely a product of our subjective consciousness, which forces us people to think about our own opinions and attitudes. Even though the evaluation is subjective, in today's world, we must be able to compare it to objective truth. Eva Orbanová draws attention to it in the following manner: „Despite the subjectivity of evaluation, we often come across the demand to be, in a certain sense, objective during the evaluation“ [6, p. 31]. It is therefore not surprising that in the end, a person has not only problems with orienting themselves in the current pluralist society, but also finding truth, or even themselves.

A loss of sense for truth

The description of this state by Bauman is fitting: „In the non-presence of forces powerful and brave enough to let them undertake a struggle to tame the elements, society starts to become a playing field of chaos, become a battlefield of scattered partisan units, leaderless and without a common plan, or a pasture for herds that are each travelling in a different direction and are only united by their seeking of food and safe shelter from predators and beasts“ [2, p. 135]. He means the disparateness of current society and the chaos which is nearly affecting society's deepest principles. All of the natural authority that could lead humanity is slowly vanishing from the world, and because of that, people don't know how to come to terms with plurality. This

seems affirmed by the assertion of prof. Hrehová, who states: „In our opinion, this process manifests itself because the culture of the 21st century is lacking in personalities and a values-oriented culture, which could strengthen human character and humaneness through virtue“ [1, p. 27]. We are tossed from side to side in a whirlpool of constantly changing streams of thought and it is hard for us to find our place in the contemporary world, nevermind finding truth. Bauman describes it tellingly, in the following manner: „We continue to be in flux, but now we don't know anymore where we're headed, and we don't even know, whether we're following a straight line or going around in circles“ [2, p. 149].

Thus, the responsibility for truth and search for it within the space has been delegated to every individual person, a space in which, as noted by Welsch: „Truth, justice, humanity for the future are in plural“ [3, p. 13]. Under the influence of equality between my own truth and another truth, we are forced to find the correct truth, a truth that could be rightfully deemed an objective truth. We could label it the meaning of existence within the postmodern space, to orientate oneself in a sea of truths, and with the help of one's own self, within one's worldview, reach a correct life lived in truth. Bauman states: „People are thrown into a postmodern society and have nowhere to run: They must face their own moral independence and therefore their own moral responsibility, which cannot be taken away from them, nor can it be relinquished by them“ [2, p. 163].

The truth is becoming variable, which causes a change in perceiving truth within society. It is increasingly looked at not as a value appealing to ontological order, and is already perceived as a commodity, or a tool. A respect towards seeking the truth that would be in harmony with the ontological order is fading, and there is increasing utilisation of truth that will ensure harmony in society. The fact that everyone today has the right to their opinion and belief does not mean that everyone is always right. Therefore, a person of these times needs to, first and foremost, know themselves, in order to safely and correctly learn the world and be able to discern truth within it. At the same time, the person needs to manoeuvre themselves within the plurality of often even contradictory ideas and opinions. To do that, the person must confront the world, which naturally brings us to the dialogue, in which the truth can be most frequently revealed.

As Hrehová states: „What humanity needs most today is dialogue, solidarity, community, because only these can save people from emptiness, loneliness and isolation“ [1, p. 28]. To harmonise human dignity with the

methods of learning truth about oneself and about the world, or with the conducting of dialogue/debate, is something that Socrates could help us with even nowadays, as a possible moral role model, which we could follow and positively contribute to society in the process, similarly to his own efforts.

Socrates

One of the main theses of Socrates was his effort to lead those who debated with him towards knowledge, and to discover truth, both for himself and together with them. Socrates says: „Protagoras, do not think, that when I debate with you, I want something other than to examine those matters, with which I myself am at wit’s end, every single time“ [7, p. 62]. Dialogues with Socrates reflect his steadfastness in seeing the truth as the highest value. The pre-understanding precedes the moral actuality, something that Socrates was aware of and subordinated both his personal life and his manner of leading dialogue to. In conversations with him, nothing was of any consequence other than the truth.

To him, truth was a certain moral ideal, was reached by a moral life, and led to a moral life. About the opposite, Socrates said the following to Criton: „Know thou well, Criton, that to talk incorrectly is not only a failing towards the language itself, but it also brings some badness to people’s souls“ [8, p. 90]. He was aware of the connection that truth shared with beauty and goodness, which allowed him to perceive a moral life on the basis of virtues. Socrates understood virtues as a tool that spurs us towards a moral life, a thing that might be missing in current society.

According to Socrates, truth can be perceived on two levels. The first was the truth which we, according to him, carry within ourselves, and we only need to recall it. We can perceive this truth as the aforementioned value, appealing to ontological order. Socrates asked about the essence of things, as stated by Greaser: „The Socratic question ‚What is X?‘, really pertains to realities whose status is determined by their occurrence in several things“ [9, p. 117]. He thinks that, during Socrates’ debates, Socrates truly searched for the true essence of a phenomenon that is attributed to several things, and thus he was searching for the objective truth about a phenomenon.

Socrates could also discern truth while in dialogue with others, with his correctly oriented questions and argumentation based on logical principles. This maieutic method helped thoughts about the world especially in conducting dialogue in debates, which is equally important today for the

functioning of a plurality-based society, often full of relativising of values. Vladimír Suvák states about maieutics: „He considers his activity — to lead debates with young men — as a specific form of education“ [10, p. 41]. An education that helped find truth for all involved in a debate, and which can't be directly called teaching.

Simultaneously, he also viewed truth as a passion that emanates from people and is guided by the demands of our inner self, this self having connotations with the daimonion, and is also contained within us based on the perception of our outside self, the part of our self confronted with reality. Jan Patočka is also inclined towards this view, arguing: „Socrates taught of a personal relationship towards truth — a relationship in which truth itself wasn't something relative, but is only possible within the absolute inner relationship, within a person's passion“ [11, p. 24].

In Socrates' view, truth is not just a simple empirical fact, but something deeper, something that we touch with our lives. This is also useful today, when it is important to live in harmony with one's own conviction and be a morally virtuous human being that is headed towards truth. Socrates' deep principles and respect towards the truth can be a source of inspiration for us, precisely in this situation, since he himself lived in a society where truth was variable.

Socrates' fight for truth

Under the influence of the plurality of teachings, a person often couldn't orient themselves even back in that period. As Socrates states: „Sooner did I have certain knowledge about some things, as it seemed to me and the others, but then I blinded myself with my examination of them, to the extent that my mind had lost even that which I thought I knew“ [8, p. 65]. Socrates was a philosopher who often spoke out against the sophists. The primary disagreement of these two sides in their attitudes lay in the use of philosophy itself. Socrates' intentions were such, that he sought truth through philosophy. The truth, that is contained within us and which we must recalled. Socrates wanted to show truth to those, whom he believed did not hold truth and were mistaken, and thus help them. Of course, he made an effort to come as near to the truth as possible, but we must always keep in mind, that he „knows that he knows nothing“ [12, p. 48].

During philosophising, the sophists also used conversation as a method, but their form of conversation was different. A sophist prepared his speech, in which he presented his philosophy to the others. They didn't consider

Socrates' primary goal in philosophy — the search for truth — as important as whatever point a philosopher defended.

An example might be the Protagoras dialogue. Protagoras behaves as a sophist — the teacher and conversation represents a type of analysis of sophist philosophy by Socrates and a defence of Protagoras. Socrates asked Protagoras a question, and Protagoras answered with many sentences, but he didn't clarify what Socrates was asking about. Socrates, searching for truth, therefore asked about the deeper meaning of the sophist teaching. In the ensuing dialogue about ability, he used logical procedures to lead Protagoras towards contradictory claims: „How would they be the same, if it is necessary to have a conclusion that one is the opposite of the other and not opposite to several things, but on the other hand, it is clearly shown that the opposites of unreasonableness, which is one thing, are wisdom and reasonableness¹? Is it so, Protagoras, or otherwise? — He agreed, very unwillingly“ [13, p. 42]. He therefore reaches a conclusion, that a sophist during his philosophising does not offer the other side the truth that he promised them, and which they payed for. Socrates and his fellow debaters sought the truth together. It made no sense for him to pay anyone, because their contribution was the same. Logically, even the one who had payed, should have been payed.

In the end, we can state that results in the form of thoughts about a given thing were mostly based on the mental processes taking place as part of a dialogue, a dialogue which included not only Socrates, but also several participants. They in particular often formulated what they discovered in cooperation with Socrates, and not what was discovered by Socrates himself, even though Socrates' questions definitely helped with reaching the given truths. Despite that, Socrates made many enemies, since he often used irony to get the better of others. But it was a price he was willing to pay for the sake of searching for the truth. As he said: „Then, from this study, citizens of Athens, were born many enmities, enmities very great and difficult, and much gossip sprung from them, including that I'm called by the name „the wise“; the people present assumed every single time, that I am knowledgeable about the things that I expose others' lack of knowledge about“ [12, p. 49].

The manner in which his philosophical dialogue allowed for the search for truth, which his fellow debaters built based on their own starting points. In dialogues, Socrates always clarified his starting points first, and only then did

¹ Comment: In the previous logical questioning, Protagoras came to the conclusion that wisdom and reasonableness (rationality) are two different things.

he start asking his typical questions, aimed at the essence of the matter, i.e. the truth about a matter. As he himself said: „Each time, I set an idea as my foundation, an idea I assume is the firmest, and anything that matches it according to my impression, I consider true, whether it be the cause, or all the other things, and whatever does not match it, I consider to be untrue.“[8, s. 69–70] On a higher level of dialogue, he then subsequently search for the general accurate definitions, which would contain everything, if sufficient conclusions were reached as part of the dialogue. The results were reached by a patently logical procedure and therefore approached what we call truth.

The contribution of Socrates

The world of the present has reached a period, when for many it is hard to identify oneself due to plurality, Socrates was, in the manner in which he led dialogue, helping fellow debaters with the identification of their own inner principles.

In a conversation with Socrates, a person ascertained, what is in conflict with his inner principles, a method with which Socrates helped a person to know themselves and make the right decisions. Hrehová states about Socrates: „His ethics had a practical goal — a moral mission, which consisted of the awakening of conscience: „Know thyself!“[14, s. 278] He was interested in the simple statement, and to what extent it was truthful. To learn of the truth means to have knowledge, and that is what according to Socrates, makes us capable of being better people. He was a helper in the search for truth, and simultaneously, an appropriate critic of the uttered statements.

His conversations display a yearning for wisdom and truth, something which he tried to help others reach. He could at most hope, that the people in Athens would be willing to set off on this discovery of truth with him, just as we today can hope in a Socrates, who will bring us back on the correct path. These aspects bear witness about the depth of values in Socrates' morals. Patočka claims: „Socrates is therefore to a polis a measure, as a human representative of that which is truly divine in truth, a person who brings philosophy to its own mission.“[15, s. 125] It is important to live in with one's convictions and be a morally virtuous person, for the feeling of satisfaction with oneself, and so that we, similarly to Socrates, could fulfill the meaning of our life and positively contribute to our surroundings. The legacy hidden in Socrates' life makes him a moral role model, one which we desperately need in our daily lives even today.

Bibliography

1. HREHOVÁ, H. 2012. *O vzájomných prienikoch a diferenciách etiky a kultúry v horizonte dejín*. 9–30 pp. In: HREHOVÁ, H. et al. *Etika a kultúra*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2012. 173 pp. ISBN 978-83-7490-543-5.
2. BAUMAN, Z. 2006. *Úvahy o postmoderní době*. 2nd ed. Praha: SLON, 2006. 165 pp. ISBN 80-86429-11-3.
3. WELSCH, W. 1994. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. 200 pp. ISBN 80-7113-104-0.
4. KRÍŽ, T. 2008. *Otázka kultúrnej identity ako problém krízy kultúry a multikulturalizmu*. 42–50 pp. in LETZ, J., GÁLIK, S. (eds.). *Acta Philosophica Tyrnaviensia 14. Človek, Kultúra, Mystika: Zborník z medzinárodného vedeckého kolokvia Trnava 7. mája 2008*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008. 150 pp. ISBN 978-80-8082-226-2.
5. VADÍKOVÁ, K. M. 2013. *Osobná axiológia — etické hodnoty v praxi: Význam prostredia rodiny pre axiologickú výbavu človeka a rozvinutie zručnosti jej aplikácie v rozhodovacom procese*. 133–139 pp. In ORBANOVÁ, E.- VADÍKOVÁ, K. M.- ČECHVALA, O. 2013. *Terminológia filozofickej axiológie*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013. 176 pp. ISBN 978-83-7490-658-6.
6. ORBANOVÁ, E. 2013. *Svet človeka je svetom hodnôt: Pravdivosť v hodnotení*. 31–35 pp. In ORBANOVÁ, E.- VADÍKOVÁ, K. M.- ČECHVALA, O. 2013. *Terminológia filozofickej axiológie*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013. 176 pp. ISBN 978-83-7490-658-6.
7. PLATÓN. 1992. *Prótagoras*. 2nd ed. Praha: OIKOYMENH, 1992. 87 pp. ISBN 80-85241-16-1.
8. PLATÓN. 1994. *Faidón*. 3rd ed. Praha: OIKOYMENH, 1994. 108 pp. ISBN 80-85241-36-0.
9. GRAESER, A. 2000. *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH, 2000. 445 pp. ISBN 80-7298-019-X.
10. SUVÁK, V. 2015. *Sókratés a sokratika I*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2015. 140 pp. ISBN 978-80-555-1338-6.
11. PATOČKA, J. 1990. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990. 147 pp. ISBN 80-04-24383-0.
12. PLATÓN. 1994. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 3rd ed. Praha: OIKOYMENH, 1994. 111 pp. ISBN 80-7298-140-4.
13. PLATÓN. 1992. *Prótagoras*. 2nd ed. Praha: OIKOYMENH, 1992. 87 pp. ISBN 80-85241-16-1.
14. HREHOVÁ, H. 1998. *Pohľad do dejín etických systémov*. Bratislava: Charis, 1998. 164 pp. ISBN 80-88743-23-0.
15. PATOČKA, J. 1999. *Pěče o duši II*. Praha: OIKOYMENH, 1999. 398 pp. ISBN 80-86005-91-7.

Научное издание

**ПОИСК ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей

Выпуск 4

Под редакцией О. Д. Маслбоевой

Подписано в печать 07.12.18. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 16,0. Тираж 500 экз. Заказ 1732.

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

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ