

**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 5

Под редакцией О.Д. Маслобоевой

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

2019

ББК 87

П41

П41 **Поиск** истины и правда жизни в пространстве современной культуры : сборник научных статей. Вып. 5 / под ред. О.Д. Маслбоевой. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2019. – 222 с.

ISBN 978-5-7310-4839-2

Сборник содержит материалы работы XII ежегодного теоретического семинара по проблемам истины с международным участием. В нем представлены статьи, раскрывающие специфику понимания истины в науке, религии, искусстве, морали, 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 XII 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. **Л.В. Шиповалова**

ISBN 978-5-7310-4839-2

© СПбГЭУ, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

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

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

<i>Сырцова Е.Н.</i> Метафизика невидимой Истины в символической интерпретации Оригена и Григория Сковороды	15
<i>Панфилова М.И., Трофимова Е.А.</i> «Самобытники» в поисках цельной истины	21
<i>Снетова Н.В.</i> Проблема истины в русской философии XIX века: А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Н.Н. Страхов	31
<i>Куракина О.Д.</i> И. Кант и Н.Ф. Федоров: аллюзия на противостояние в поисках истины	39
<i>Краснухина Е.К.</i> Аксиология истины: философия насилия И. Ильина против философии любви Л. Толстого	50
<i>Михайлова Е.Е.</i> Истина в философии истории Л.П. Карсавина.....	59
<i>Рябов А.А.</i> Истины и истинность философии русской истории (Ф.А. Степун «Мысли о России»)	66
<i>Горина И.В.</i> «Нутряная» правда Андрея Платонова (по ранним рассказам 20-х годов).....	75
<i>Бройер Г.</i> Истина, рациональность, философия (некоторые вопросы одной истинной теории с высоты XXI века)	84
<i>Елагин Г.Б.</i> Истины религиозного сознания: образ демонизма и ведовства в сознании средневекового мыслителя	92
<i>Глуховский А.С.</i> Истина религии и религия истины в трудах ранних аналитических философов	100
<i>Шрейбер В.К.</i> Как возможен создатель истины в беллетристике?	108
<i>Османов Г.М.</i> Рефлексия постмодернизма в метамодернизме: истина как «нити Ариадны» в современной культуре.....	118

ПОИСК ИСТИНЫ В РАЗНОВЕКТОРНЫХ КООРДИНАТАХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Антюшев И.И.</i> Аксиологические аспекты проблемы поиска истины в информационную эру	125
<i>Мапельман В.М.</i> Истина и правда в системе морально-нравственных отношений.....	133
<i>Бабатова А.Ш.</i> Истина и «двойные стандарты»	142
<i>Курбанисмаилова Э.Ш.</i> Понимание истины в философии и религии.....	150
<i>Магомедов К.М.</i> Проблема истины в религии	155
<i>Малахова О.Н.</i> Коммуникативный опыт человека в пространстве культуры как поиск истины о себе: философский анализ	163
<i>Коломиец Г. Г.</i> Русская идея в искусстве как путь к истине	169
<i>Тукаева Р.А.</i> Дух войны глазами художников	177
<i>Браверман Л.А.</i> Гносеологические аспекты эстетизации повседневности	186
<i>Тимощук Е.А.</i> Феноменология пустых понятий	195
<i>Мальшев Ю.М.</i> Поиск истины в пространстве современной культуры с помощью искусственного интеллекта	202
<i>Серов Н.В.</i> Поиск истины vs практика: прагматична ли истина?	208
<i>Бульчѐв И.И.</i> Возможно ли прямое усмотрение истины?	214

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

21–22 ноября 2019 г. на базе кафедры философии гуманитарного факультета СПбГЭУ и в содружестве с кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского Государственного Университета состоялся Двенадцатый ежегодный теоретический семинар по проблемам истины, поиск которой, пронизывая все пространство культуры, органично сопряжен с правдой жизни. В этом году наш семинар проходил в рамках Форума «Дни философии в Санкт-Петербурге», общая тема которого «Философское осмысление цифровизации современного мира». Своего рода непосредственным откликом на эту тему стал доклад участника семинара Малышева Ю.М. «Поиск истины в пространстве современной культуры с помощью искусственного интеллекта», содержание которого отражено в одноименной статье данного сборника.

Программное наполнение семинара в очередной раз продемонстрировало, что поиску истины «все возрасты покорны», поскольку среди докладчиков были представлены фактически три поколения нашей современности: от студентов до глубоких старцев. Такой разновозрастной диапазон участников обусловлен, очевидно, тем, что поиск истины, в каком бы направлении он лично ни осуществлялся, подразумевает, так или иначе, рефлексию смысла жизни в конкретности ее проявлений. Выражение индивидуальной заинтересованности в поиске истины в ходе нашего семинара проявляется в своеобразной стихийности формирования тематики докладов.

Особенностью семинара этого года стала многочисленность докладов, посвященных историко-философской проблематике в трактовке истины, причем преимущественно в истории русской философии и культуры. Первая статья в разделе **«Проблема истины в историко-философском контексте»** посвящена творчеству Г.С. Сковороды, которого, следует подчеркнуть, обычно участники наших конференций и семинаров из Беларуси, Украины и России, — все считают своим. И это весьма знаменательно, ибо, будучи признанным первым самобытным философом Российской империи, Григорий Саввич своей концепцией о «сродности» человека закладывает фундамент рефлексии самосознания восточнославянской ментальности в триединстве образующих ее культур. Автор статьи — сотрудник Института философии имени Г.С. Сковороды Национальной Академии Наук Украины, раскрывая учение Г. Сковороды о «невидимой Истине», прозорливо выводит концептуальную связь этого учения с апологетикой Оригена, сформировавшего концепт «Богочеловек». Концепция самого Сковороды, разворачивающаяся вокруг проблемы истины как своего стержня, предвещает Софиологию В.С. Соловьева, в которой органическая теория истины обретает системную проработанность. Как представляется, учение Сковороды о трех мирах: «великом мире», микрокосме и символическом мире Библии, — связанных «невидимой Истиной» и ее поиском, гарантированным «сродностью» человека, закладывает основание органической концепции истины, рефлексия которой в той или иной степени присуща многим отечественным мыслителям XIX и XX веков, в частности, тем, чье творчество анализируется в статьях историко-философского раздела данного сборника.

Известно, что учение Сковороды о «сродности», которая своя у каждого человека и у каждого народа, оказало влияние на славянофилов. Старшие славянофилы свою «сродность», которая органична родной культуре, обозначили понятием «самобытники», чему посвящена статья в соавторстве М.И. Панфиловой и Е.А. Трофимовой. Соавторы обстоятельно раскрыли, как в творчестве славянофилов выявляется «живой» корень «цельного знания», в котором «учение живет, а жизнь учит». Совершенно справедливо авторы завершают свою статью констатацией того, что мыслители конца XIX и начала XX столетий будут развивать далее концепцию «живого» знания.

Философия «цельного знания» объединяет творчество славянофилов и западников. В статье Н.В. Снетовой посредством сравнения

концепций А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского и Н.Н. Стрехова показано, что в русской философии органическое понимание истины вырастает из преодоления механистической ее интерпретации, когда наука и истина трактовались как сумма знаний, однажды добытых и верных на века. Именно восприятие истины как процесса саморазвития, по мысли отечественных мыслителей, обеспечивает цельность знания. Так на почве русской ментальности абстрактность диалектической теории Гегеля воплощается в учение «живознания».

Заложенная в своих основаниях «русским Сократом» — Г.С. Сквородой органическая концепция истины, развиваясь в полярностях российской культуры XIX в., получает проективное воплощение в «Супраморализме» «московского Сократа» — Н.Ф. Федорова, признанного основоположника русского космизма. «Благочестивому предстоянию перед истиной» в философии «Общего дела» Н.Ф. Федорова в сопоставлении с аналогичной позицией И. Канта посвящена статья проф. Куракиной О.Д. «И. Кант и Н.Ф. Федоров: аллюзия на противостояние в поисках истины». Знаменателен тот факт, что оба мыслителя разрабатывали проблему истины как задачу выхода человечества из состояния «несовершеннолетия», но при этом критическое отношение русского космиста к учению Канта было связано с необходимостью на рубеже XIX—XX вв. осмыслить проективный характер человеческого разума посредством снятия кантовского дуализма субъективного и объективного и синтеза теоретического и практического разума. Федорова не устраивала созерцательная аналитичность концепции Канта. Основатель русского космизма впервые обосновал, что именно «истинный разум» способен объединить «сынов человеческих» в Общем деле победы над смертью как главным ограничителем свободы человека. О.Д. Куракина в своих работах неоднократно обосновывает, что философия русского космизма — это «мировоззрение Русского мира». Как представляется, Русский духовный Ренессанс рубежа XIX—XX вв. служит тому подтверждением, о чем свидетельствуют и статьи данного сборника, посвященные творчеству И.А. Ильина, Ф.А. Степуна, Л.П. Карсавина и А. Платонова.

В статье Е.К. Краснухиной «Аксиология истины: философия насилия И. Ильина против философии любви Л. Толстого» затрагивается очень значимая в контексте органической концепции истины (сам автор статьи данный контекст не обозначает) и очень не простая проблема любви. То, что истина есть любовь во всей ее могущей единящей

силе, выразалось в творчестве А.С. Пушкина. Русские мыслители глубоко и многосторонне, в единстве рациональных и иррациональных аспектов рефлексировали соотношение любви и насилия. Диалектическая суть органической концепции истины проявляется в рассматриваемом аспекте в том, что в концепции И.А. Ильина, тяготеющего к интеллектуальной традиции славянофильства, обосновывается сложное хитросплетение истинной любви и насилия во взаимосвязи с чувством ответственности за любимого человека и вины за вынужденное применение насилия с целью торжества правды, добра и справедливости.

Проблема исторической истины в русской философии несет особую смысловую нагрузку, поскольку отечественные деятели культуры не мыслят свою судьбу вне судьбы России, а судьбу России — вне органической связи с судьбой человечества. В статье Е.Е. Михайловой «Истина в философии истории Л.П. Карсавина» раскрывается, что в соответствии с концепцией историка-медиевиста истинное познание выступает моментом самопознания. При этом истина предстает как процесс смены исторических школ, в своей противоречивости преодолевающих ситуативную ограниченность знаний. Важным аспектом диалектического понимания истины у Карсавина выступает обоснование единства теоретического подхода и художественно-творческого субъективно-оценочного переживания историка. Вот и в статье А.А. Рябова «Истины и истинность философии русской истории (Ф.А. Степун «Мысли о России»)» подчеркивается религиозно-мистическая диалектика в размышлениях Ф.А. Степуна, пронизывающая ключевые принципы его философии русской истории, такие, как формоборчество, историоборчество и богоборчество.

Особую остроту поиск исторической истины и правды приобретает у человека, находящегося в эпицентре «великих изломов русской жизни». Творчеству такой личности, обладающей к тому же литературным талантом, посвящена статья И.В. Гориной «"Нутряная" правда Андрея Платонова (по ранним рассказам 20-х годов)». Поиск человеком себя в это переломное время социальной революции, развернутой А. Платоновым посредством образа — концепта «*нутряной правды*», перекликается с проблемой «сродности» человека, поставленной в философии Г. Сквороды, но звучит не пасторально просветительно, а в высшей степени драматично, на пределе человеческих возможностей. И.В. Горина обосновывает, что А. Платонов выступает носителем «*нутряного*» народного христианства, поскольку

в его произведениях «правда человеческого *нутра* есть основание всех человеческих движений, поступков, настроений». При этом писатель раскрывает «внутряные пласты» существования человека, начиная с «исподнего предела», с «живого нутра земли» и включая «вселенское нутро, наполненное любовью». Так разворачивается порядок смыслов, в котором основание правды русского человека заключается в наличии почвы под ногами. Поиск истины и правда жизни в драме обострившейся разрозненности существования людей в военное и революционное время пронизывается, тем самым скрепляясь, острой жаждой любви всеобщего единения человека с человеком. Поэтому вполне справедливо автор статьи связывает «*нутряную правду*» А. Платонова с проектом Общего дела Н. Федорова.

Однако в русской истории начала XX века был реализован другой проект, воплотивший посредством революционной энергии молодой (по меркам истории Востока и Запада) русской культуры [1] старческий замысел западно-европейской мысли. Почему проект социалистической революции оказался популярен и привлекателен, а знание о проекте Общего дела не вышло за рамки не очень-то широкого круга деятелей культуры? Размышление по этому поводу — предмет отдельного серьезного исследования, поэтому отметим здесь только одно принципиальное с теоретической точки зрения соображение. Проект социалистической революции заключался в модернизации общества с целью достижения Свободы, Равенства и Братства *на уровне явления* в организации жизнедеятельности социального субъекта, т. е. на уровне ликвидации розни между богатыми и бедными. Философско-антропологический проект русского космизма преследует в принципе те же цели, но *на уровне сущности*, будучи адресован к ученым и неученым, верующим и неверующим как более глубокому основанию розни между людьми [2, с. 53–94]. Очевидно, компетентность общественного сознания и социальной практики должны достигнуть принципиально более развитого уровня, чтобы человеческий взор не останавливался на «вершках», а все-таки схватывал «корешки» всех тех проблем, которые препятствуют полноценной реализации человеческой свободы¹. Проект Общего дела, который уже своим замыслом задает условия всеобщего единения «сынов человеческих», раскрывает, как в синергии науки, религии, искусства,

¹ Диалектика внутренней и внешней свободы глубоко и многоаспектно разрабатывалась в философии российского органицизма и русского космизма [см. 3]

морали и философии, рефлексивной во всем этом смысле, человек способен преобразовать собственную природу, осуществляя мудрую регуляцию внешней природы и побеждая тем самым фатум смерти [4]. Вот почему Н.Ф. Федоров пишет об «истинном разуме», объединяющем *в деле* «сынов человеческих». Это проект осуществления того самого «истинного разума», в котором синергия всех элементов духовной культуры позволит обуздать в геометрической прогрессии возрастающую технологическую силу человечества и не позволит своему же детищу окончательно превратиться в технократизм, элиминирующий смыслы собственно человеческого бытия. Однако мы умудрились и в проекте Н.Ф. Федорова — «первого Гагарина» схватить только «вершки» и последовательно и успешно реализовать производную от основной цели, на поверхности лежащую задачу этого проекта: выйти в космос, что в соответствии с прогнозом основоположника русского космизма предназначено было реализовать русскому человеку — «второму» Гагарину, поскольку именно просторы русской земли способны породить тот богатырский характер, который осуществил эту миссию человечества [2, с. 358].

Ну а как же повела себя Европа, подкинувшая нам замысел социалистической революции? Отреклась и предала анафеме этот проект даже в тех странах, которые входили в свое время в социалистический лагерь. При таком положении дел очень живой интерес вызвал доклад в формате видеоконференции Гендриха Бройера из Чехии на тему «Истина, рациональность, философия (некоторые вопросы одной истинной теории с высоты XXI века)», в котором автор обосновал, что социальная практика рубежа XX—XXI веков демонстрирует не фиаско марксистской теории преобразования общества, а, напротив, ее истинность и целесообразность. Читатель может конкретно ознакомиться с аргументацией автора в одноименной его статье.

Как и на предыдущих наших семинарах, не остались без внимания современные западные тенденции в разработке проблемы истины в русле позитивизма и постмодернизма. В статье А.С. Глуховского «Истина религии и религия истины в трудах ранних аналитических философов» раскрывается концептуальная тайна логического позитивизма, который, изобличая ложность религиозных утверждений, сам оказывается разновидностью религии, поскольку в его основании вместо веры в Бога лежит «вера в непоколебимую мощь логического языка, в границах которого и пребывает сама истина». Логический позитивизм демонстрирует, что Средневековье современно, и не толь-

ко в аспекте родства со средневековой схоластикой, но и в связи с актуализацией борьбы добра со злом, которая манифестируется тотально религиозной культурой Средних веков и незримо пронизывает так называемые глобальные проблемы современности. Насколько сложно обрести истину в координатах «добро — зло» даже в системе религиозного мировоззрения раскрывается в статье Г.Б. Елагина «Истины религиозного сознания: образ демонизма и ведовства в сознании средневекового мыслителя».

Однако более фундаментальная порочность логического позитивизма, как и позитивизма в целом, заключается в абсолютизации роли искусственных связей в организации активности социального субъекта. Абстрагирование от естественной противоречивости всех жизненных хитросплетений оборачивает истины формальной логики и науки, значимые и продуктивные в своих пределах, их мертвящей стороной, провоцирующей бессмысленность человеческого существования. Как отмечали отечественные мыслители, живо интересующиеся позитивизмом еще в конце XIX в.: «...позитивизм должен быть и был только философией науки, а он вообразил себя философией жизни... человек не может быть счастлив, если не знает самого главного: цели и смысла своей жизни. Без этого знания человек всю жизнь остается путешественником, крýй не знает, куда и зачем он едет, не знает, для чего он делает все то, что делает. Опытная наука и позитивизм могут ответить человеку одно: ты умрешь, и все кончится... Одним словом, научная реалистическая философия нужна только для ученой лаборатории, но едва она вступает в жизнь, она является беспредельной ошибкой и абсурдом. ... позитивизм думает, что он последняя станция человеческого прогресса и в то же время его могильный памятник» [5, с. 78, 80, 88, 93].

Мертвящее влияние позитивизма по мере его эволюции распространяется не только на религию как антагониста науки, что свойственно поверхностному их восприятию, но и на другие элементы духовной культуры, в частности, на искусство. Осуществляется такая экспансия именно через трактовку истины, которая призвана способствовать взаимодействию всех элементов культуры. В концептуальной преемственности с ранней аналитической философией, конкретно, в связи с идеей Б. Рассела о «фактах-верификаторах», с 80-х гг. XX в. дискутируется концепция «создателя истины», чему посвящена статья В.К. Шрейбера «Как возможен создатель истины в беллетристике?» Исходя из того, что и наука, и искусство используют идеализацию,

сторонники данной концепции уподобляют художественные образы абстракциям науки: «Образ Онегина, — утверждается в статье, — условен, как и материальная точка Ньютона». Таким образом, стирается различие между художественно-эстетическим и научным творчеством, хотя и само творчество ставится при этом под сомнение, поскольку эпистемология как методология современной науки, алгоритмизирующая деятельность научного работника, экстраполируется на создание художественных произведений. Ядро концепции «создателя истины» нацелено на окончательную смерть субъекта как активного, самостоятельного начала, ибо носителями и создателями истины могут быть объекты. Радует, что сам Виктор Константинович как автор статьи, очевидно увлеченный концепцией «создателя истины», в заключении, тем не менее, дифференцирует абстрактные истины науки и жизненную правду искусства. Как бы ни модернизировалось современное искусство, но пока человек остается человеком и у него есть потребность в красоте, удовлетворять ее могут живорожденные художественные образы, т. е. произведения искусства, в которые вложена душа художника, и тогда душа с душою говорит. Эта истинная глубинная сущность искусства рефлексирована в органической теории искусства и его «органической критике» А.А. Григорьева [6].

Наращение искусственности в ущерб естественности и органичности бытия человека в мире, происходящее под влиянием философии позитивизма, порождает соответствующую социокультурную матрицу, получившую название постмодернизма, в котором, прежде всего, и зазвучала тема смерти субъекта, целенаправленно обосновываемая авторами концепции «создателя истины». Современной тенденции эволюции постмодернизма посвящена статья Г.М. Османова «Рефлексия постмодернизма в метамодернизме: истина как “нити Ариадны” в современной культуре». Сопоставляя три качественно особые культурные парадигмы: традиционализм, модернизм и постмодернизм, прежде всего, в аспекте трактовки истины, которая перманентно центрирует поле культуры, аккумулируя жизненные смыслы человека в конкретно-исторических ситуациях, автор раскрывает трансформацию постмодернизма в метамодернизм, происходящую уже в наше столетие. Постмодернизм заменил истину целесообразностью, впадая в крайности релятивизма, отказался от субъектности человека, доводя ситуацию до ощущения бессмысленности бытия. Метамодернизм манифестирует стремление выйти из этого тупика безысходности путем

возврата к прежним культурным парадигмам, но не впадая в их крайности и обретая актуальные смыслы.

Если вчитаться в Манифест метамодернизма [7], о котором идет речь в статье, то напрашивается вывод, что происходит стихийная диалектизация жизнедеятельности социального субъекта, обретающего опыт диалектического разрешения противоречий посредством «колебаний» как «естественного миропорядка». То, что заложено в органической концепции истины [8], вобравшей в свое содержание опыт развития мировой и отечественной философской мысли, прокладывает себе дорогу стихийно под влиянием острой жизненной необходимости. В Манифесте напрямую раскрывается необходимость и возможность взаимопроникновения науки и искусства. Однако этого не достаточно. В философско-антропологическом проекте русского космизма, который включает в себя органическую теорию истины, обоснована необходимость синергии всех элементов духовной культуры в условиях возрастающей опасности самоуничтожения человечества. Наш семинар нацелен на концептуализацию данной синергии. Соответственно второй раздел сборника **«Поиск истины в разноректорных координатах современной культуры»** содержит статьи, посвященные проблематичности обретения истины в морали, религии, искусстве, науке.

Интеграция пространства современной культуры во многом осуществляется посредством информатизации, а теперь и цифровизации. Технология этих процессов основывается на развитии искусственного интеллекта, который, будучи новым элементом функционирования культуры, усугубляет проблему поиска истины по причине потенциальной деформации смысла жизни человека по мере проникновения данных технологий во все поры жизни общества. Актуальность трактовки истины в контексте этих процессов рассматривается в статьях И.И. Антюшева и Ю.М. Малышева.

В свое время в качестве выпускной работы на философском факультете мне довелось писать диплом по философским вопросам кибернетики. Значимость уже в прошлом веке обозначенных принципиальных препятствий на пути создания аналога человеческому мышлению сохраняется, как представляется, и по сей день. Дело в том, что человеческий интеллект работает как органичный элемент сознания, а не по принципу алгоритмической машины. Способность разрешать противоречия, т. е. соединять противоположности и не сходить при этом с ума, дана, как это показали исследования в лаборатории

известного физиолога И.П. Павлова, только человеку в силу его причастности вечности и бесконечности. Данная причастность конкретизирована открытием неофрейдиста К.Г. Юнга коллективного бессознательного, заложенного в нашей психике. Как все это возможно заложить в программу искусственного интеллекта? А диалектическое единство рациональных и иррациональных компонентов функционирования нашего сознания, в контексте которого только и возможно принятие нравственных решений, сохраняющих меру человеческого в человеке, способного нести ответственность за сохранение всех форм жизни. Искусство обладает мощной прогностической силой, и оно нас предупреждает, что запуск в жизнь «голового» искусственного интеллекта чревато чудовищем Франкинштейна.

Достигнутый уровень социальной практики делает процессы дальнейшего технологического развития во многом необратимыми, но «сынам человеческим» необходимо объединять свои усилия, чтобы хватило мудрости найти истинный путь использования своих способностей в деле создания все более изощренных технологий работы искусственного интеллекта, которые будут не разрушать, а углублять смыслы человеческой жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маслобоева О.Д. Методологический потенциал возрастного принципа анализа истории // Вестник СПбГУ. 2015. Серия 17. Вып.1. с. 169–178.
2. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
3. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. Учеб. пособие. «С.-Петербург. гос. ун-т экономики и финансов». Каф. философии. СПб., 2003. Том Ч. 2. 120 с.
4. Маслобоева О.Д. Проект философии «Общего дела» Н.Ф. Фёдорова как связующее звено эволюции российского органицизма и русского космизма // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2015. №4 (212). с. 81–92.
5. Оболенский Л. Е. Об основных ошибках современного материализма и позитивизма // Русское богатство. Ежемесячный литературный и научный журнал. СПб. 1890. №1. С. 75–94.
6. Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М.: Современник, 1986. 351 с.
7. МЕТАМОДЕРНИСТ // МАНИФЕСТ Автор: Люк Тёрнер. Перевод: Артемий Гусев // <https://metamodernizm.ru/manifesto>
8. Маслобоева О.Д. Органическая концепция истины как основание культурной идентичности // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2014. №4. С. 119–128.

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Сырцова Елена Николаевна

Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев
elena.sirtsova@gmail.com

МЕТАФИЗИКА НЕВИДИМОЙ ИСТИНЫ В СИМВОЛИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОРИГЕНА И ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

В статье рассматривается христианская идея невидимой Истины в философии Сковороды в аспекте ее концептуальной корреляции с употреблением понятий видимого и невидимого в Посланиях апостола Павла и их символической герменевтикой в философском трактате Оригена “О началах”.

Ключевые слова: Сковорода, невидимая Истина, Ориген, “О началах”, платонизм.

Syrtsova Elena Nikolajevna

H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev
elena.sirtsova@gmail.com

METAPHYSICS OF THE INVISIBLE TRUTH IN THE SYMBOLICAL INTERPRETATION OF ORIGEN AND GREGORIJ SKOVORODA

The paper deals with the idea of the invisible Truth in the hermeneutics of Gregorij Skovoroda in the aspect of its conceptual correlation with the implementation of the notions of visible and invisible in the Epistles of apostle Paul and their symbolical interpretation in the philosophical treatise of Origen “De principiis”.

Key words: Skovoroda, Invisible Truth, Origen, “De principiis”, platonism.

К идее невидимой Истины Сковорода, как и Ориген, обращается в своих философских размышлениях, имея в виду, прежде всего, Невидимого Бога. Как сказано в сочинении “Начальная дверь ко христианскому добронравію”: “Сія невидимая Натура или Бог всю Тварь проніцает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет” [1, с. 214].

В гносеологическом аспекте эта же идея предстает как возможность умственного прозревания Невидимой Истины: “На что ты, — говорит Бог к Моисею, — спрашиваешь о имени моем, если можешь сквозь Материальной мрак прозрѣть тое, что всегда — вездѣ — было — будет — есть: вот мое Имя и Естетство” [1, с. 507]. В обоих аспектах Сковорода неоднократно ссылается на ветхозаветные контексты. Но вместе с тем с особенным вниманием, как и Ориген, относится к христианской концепции Невидимой Истины, представленной в Евангелии от Иоанна и Посланиях апостола Павла.

Касаясь истории понятия о невидимом в христианстве, Ориген писал, что субстанцию, которую Святое Писание называет невидимую (*ἀόρατον*), греческие языческие философы называли “бестелесной” (*ἀσώματον*), определяя ее как такую, относительно которой невозможно мыслить цвет, форму, величину, то есть, как субстанцию, которую можно созерцать лишь умом (Orig. De princ. IV, 27) [2, с. 315]. Такой реальностью, доступной лишь умосозерцанию, согласно апостолу Павлу, на которого ссылается Ориген, есть Бог-Отец. Сын же является “образом Бога невидимого” (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*), и “все было создано в нем (*ἐν αὐτῷ*)” как на небе, так и на земле “видимое и невидимое” (*τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*) (Кол. I. 15,16) [3, с. 524]. Отметим, что слова, которые обычно переводятся как “им” или “через него”, в оригинале буквально означают скорее “в нем”. Это место, если прочитать его аутентично, свидетельствует, что космос был мистически создан именно в Сыне Логосе, а не просто “через Него”, “Им”, “для Него” или “наряду с Ним”. Сопоставление с аналогичным местом в Евангелии от Иоанна “*πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο*” (“все через Него начало быть”) (Ио. I, 3) [3, с. 247] показывает, что форма *ἐν αὐτῷ* появляется тогда, когда речь идет о внутреннем структурировании “всего” на “видимое” и “невидимое”. В обоих случаях (и в Евангелии от Иоанна, и в Послании к Колоссянам) имеется в виду Сын Божий, як светловой Логос. Однако, форма *δι’ αὐτοῦ* касается первой метафизической фазы процесса творения — становления “всего сущего в космосе” “через Свет”. Форма *ἐν αὐτῷ* относится уже к следующей фазе этого процесса — различению всего “в Свете Сущего”, а именно, к различению видимых творений от “невидимых” в нетварном Свете Истины, через который и появился космос як космическая форма тварного света.

Среди “невидимых” космосу апостол называет престолы, державы, начальства, власти (Кол. I, 16) [3, с. 524], которые по контексту явля-

ются несомненно тварными. А Ориген отмечает, что эти невидимые тварные субстанции, “хотя сами и бестелесны, однако пользуются телами, будучи сами выше телесной субстанции. Субстанция же Троицы, Которая есть начало и причина всего, из Которой все, чрез Которую все, и в Которой все, не есть телом и не находится в теле, как нужно веровать, но совершенно бестелесна” (Orig. De princ. IV, 27) [2, с. 315]. Таким образом, кроме Троицы, другие невидимые, не могут быть названы “полностью бестелесными”, и понятия “невидимые” и “бестелесные” в приведенном контексте не являются идентичными. Соответственно, у Сковороды единственной формой знания Невидимого Бога как Истины есть Его имя: “Имя мое и я — Одно то” [1, с. 507].

При интерпретации бестелесного аспекта “невидимых” представляется уместным обратиться к идее бесплотного тела, которую апостол Павел развил в Послании к коринфянам в различении “тела душевного”, которое человек имеет на земле, и “тела духовного”, которое он получит по воскресении: “σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν” (I Кор. 15, 44) [3, с. 469]. В этом контексте “небестелесность” и одновременно бесплотность “невидимых” может быть определена как принадлежащая к тому же самому типу неземной, нетленной телесности, что и “тело духовное” человека, которое он обретет по воскресении. Апостольская идея тела духовного позволяет говорить о двух разновидностях такого тела — ангельской и человеческой (по воскресении). Ориген говорил об особенной легкости и тонкости такого типа тел по сравнению с земными.

Противопоставление “видимых” и “невидимых” в Истине творения не является, однако, вопросом онтологии. Вопрос видимости в космосе — это вопрос света, освещенности и характера их распространения, а также мистической возможности тени, сумерек и темноты как форм относительного уменьшения или перераспределения света сравнительно с божественным источником. Даже относительно небесного света в Видении Исаяи сказано, что свет пятого неба против света шестого неба есть тьма [4, с. 172]. Для человека “невидимое” в космосе возможно, по крайней мере, в двух случаях: при существенной затененности для нормальной человеческой способности видеть, или наоборот — при чрезмерной ослепляющей освещенности. Можно полагать, что небесные чины являются для человека “относительно невидимыми” в силу ограниченной способности его “душевных очей”, по сравнению с той высокой мерой света — освещенности,

в которой пребывают ангелы. Проблема земного человека — это проблема его способности смотреть на свет и видеть его как свет Истины в значительно большем диапазоне интенсивности, чем это доступно в пределах земной “душевной” жизни. То есть проблема “видимости” — это проблема состояния человеческого ума (сердца) и духа, и узревания света истины умом и духом, а не лишь “плотскими очами”. У Сковороды в диалоге “Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни” о форме видимости Невидимого сказано: “Кто вѣры оком чрез мрак мене видит, тот и Имя мое знает” [2, с. 507]. Свет в космосе, которым пронизаны и озарены и другие “незримые”, напоминает, как писал Григорий Нисский, “свет солнца, которое светит для всех, и не в нем причина, что кто-то его не видит” (Gr. Nyss. Ep. ad Eus.) [5, col.1028CD]. Причина в слепоте духовной того, кто смотрит. Появление у людей способности видеть “духовными очами” может наступить уже при жизни, но особенно возрастет после воскресения и переоблачения в “духовное тело”. Как ум и дух могут прозревать Божественный Свет начала и космоса там, где сила света является ослепляющей для плотских очей, так же созерцанию умом и духом является доступным Божественный Свет в относительной космической темноте, то есть сквозь нее, дальше нее, вглубь нее, где духовному зрению открывается универсальность сущего света, которому не может быть метафизически равной тьма, как не может темнота в неосвещенной комнате бить соизмеримой свету солнечного дня или звездной ночи в космосе.

В отличие от апофатической определенности тварных невидимых, “невидимость” самого Бога-Отца является мистической “невидимостью-в-себе”, то есть невидимостью абсолютной, а не относительной. С точки зрения христианской философии метафизическая “невидимость” Бога-Отца как для ангелов, так и для людей и по воскресении останется невидимой и доступной для умного видения не иначе, как через отражение этой невидимости в световом Логосе-Сыне. В этом аспекте Отец и Сын являются одинаково бестелесными, но не одинаково невидимыми. Невидимость Сына как Логоса Истины прозревается разумными духовными очами человека. Невидимость Отца — это непрístupный Свет, который объемлет однородный Свет Сына со всех сторон. Ангелы же и люди, которым открываются духовные очи при жизни или после смерти, находятся внутри универсального светового Логоса, ибо “в нем” сотворено все в космосе: (ἐν αὐτῷ ἐχτίσθη τὰ πάντα) (Кол. 1. 16) [3, с. 524]. Таким образом, в космическом

измерении и ангелы, и люди находятся во внутреннем пространстве Сыновнего Света. В отличие от платоновского Бога-мира, который, согласно диалогу “Тимей”, был сотворен Богом Демиургом во внешнем по отношению к себе пространстве (Plat. Tim. 29a–40d) [6, с. 432–442], христианский Бог-Отец рождает Сына как свою собственную ипостась в логосном пространстве себя как Сущего. Именно в этом Сущем, как в “Отце”, пребывает Сын (ἐν τῷ Πατρὶ). Мир же творится Отцом в той перспективе Сущего, которая объемлется Сыном-Светом, а поэтому, разумеется, через Сына как космотворческую форму Света, и Сыном как космотворческим логосом. Графически отношение Отца, Сына и космоса можно представить как сферу Сущего Света, внутри которой и творится космос. Соответственно, внутренняя поверхность этой логической сферы выступает как символически подобная Сыну, а внешняя (по отношению к космосу) поверхность этой же сферы может символизировать Отца. Такая стереоскопическая абстракция отражает несколько существенных моментов концепции творения Сущим из Сущего: единосущность, разноипостасность Отца и Сына, всеобъемлещность Сущего, однородность Сына Отцу, пребывание Сына в Лоне Отца, доступность созерцания Невидимого Отца лишь Сыну, континуальность Света от Света, но вместе с тем видимость в космосе лишь Света Логоса, а также образ Сына как светильника в храме Сущего. *Поэтому, всматриваясь в космос, человечество может умозрительно познавать Бога-творца как Сына в Отце: через Логос Сына познавать Премудрость Отца, через жертву Сына познавать милосердие Отца, через покой Сына познавать покой в Отце, но видеть Отца Невидимого — никому из тварных не дано.*

Невидимые характеристики Бога (τὰ ἄβρατα) после сотворения мира до некоторой степени предстают умоглядными в Его творениях (τὰ γὰρ ἄβρατα αὐτοῦ ἀλόγως καὶ βροτοῦ τοῦ λογισμοῦ νοούμενα καὶ θεωρεῖται) (Рим. I, 20) [3, с. 410]. В таком смысле гнозис христианского Бога становится возможным опосредовано через гнозис тварного космоса. Соответственно, не только Адам, но также и *весь космос как видимое измерение творческой тотальности Бога приобретает значение видимой космической иконы Невидимого.*

“Ноуменальность” невидимого в апостольской интерпретации означает, что невидимые характеристики Бога-творца могут быть постижимыми для человека при ориентации его разума на познание космоса, то есть на научный и философский гнозис. Простота такого

постижения Невидимого определяется простотой Его первичных метафизических импликаций. Если космос является прекрасным, то и Невидимый является прекрасным, если космос исполнен света, то и Невидимый является полнотою света, если космос является порождающим жизнь, то и Невидимый — это источник Жизни и т. д.

В таком аспекте корреляция, которая устанавливается между онтическими (онтологическими) характеристиками космоса и его Творца, может рассматриваться как христианский аналог платоновской космотворческой формулы диалога “Тимей”. В этом диалоге Платон, раскрывая отношение космос — Демиург, обращает внимание на то, что основные характеристики тварного космоса были выбраны Демиургом, исходя из самой прекрасной, самой гармоничной, самой сбалансированной и самой логичной парадигмы. Все эти наилучшие характеристики, согласно Платону, были присущи самому Демиургу (Plat. Tim. 30a–31a) [1, с. 433–434].

Идея ноуменального теоморфизма тварного космоса и человеческого познания у апостола Павла (воспринятая и развитая Сковородой в концепции «трех миров» — макрокосма, микрокосма и Библии) свидетельствует, что христианская философская концепция космотворения могла в апостольские времена вполне обходиться без позднейшего тезиса о творении «из несущего (небытия)» (Василид), «из ничего» (Тертуллиан) или «из материи, созданной из ничего» (Ориген), и скорее опираться на идею творения космоса Сущим из Сущего, чем на идею творения космоса Сущим из несущего. Отмечая, что невидимые характеристики Невидимого Бога становятся видимыми ноуменально при созерцании космоса, апостол таким образом подводил к логическому выводу, что постижение человеком Божественной истины не является метакосмическим, ибо не требует интеллектуального выхода за пределы космоса и абстрагирования от космических физических реалий. Наоборот, отмеченная интеллигибельность Невидимого для человека является возможной благодаря созерцанию и познанию космических данностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сковорода Григорій. Повне академічне зібрання творів / За редакцією Леоніда Ушкалова. — Едмонтон — Торонто — Харків: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.

2. Ориген. О началах. В русском переводе (с примечаниями и введением Н. Петрова). Новосибирск, 1993 (по изд. Рига, 1936). 383 с.

3. Novum Testamentum Graece et Latine / Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur... Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. 27 Aufl. 810 s.

4. Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. Князевская О. А., Демьянов В. Г., Ляпон М. В. Под ред. Котова С. И. Москва: Наука, 1974. 752 с.

5. Gregorius Nyssenus. Epistulae ad Eusebius // Parologiae cursus completus. Series Graeca. / Accurante J.-P. Migne. T. 46. Col. 1006 –1108.

6. Платон. Тимей (пер. С. С. Аверинцева) // Платон. Собрание сочинений в 4 т. — Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 654 [2] с. (Филос. наследие).

7. Origène. Traité des principes. T. I –V / Éd. H. Crouzel, M. Simonetti. T. III (Livres III et IV) . Paris: Édition du Cerf, 1980. 432 p. (Sources Chrétiennes, 268) ; T. IV (Livres III et IV). Paris: Édition du Cerf, 1980. 288 p. (Sources Chrétiennes, 269).

Панфилова Марина Игоревна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
panfi-marina@yandex.ru

Трофимова Елена Александровна

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики;
Социологический институт РАН (Санкт-Петербург)
trele@mail.ru

«САМОБЫТНИКИ» В ПОИСКАХ ЦЕЛЬНОЙ ИСТИНЫ

В статье актуализируется самоназвание «самобытники» с целью выяснения степени самобытности учения старших славянофилов о цельном разуме. Воззрения А.С. Хомякова и И.В. Киреевского соотносятся с философией откровения Ф. Шеллинга. Учение «самобытников» о верующем разуме рассматривается в контексте их концепции просвещения.

Ключевые слова: самобытники, славянофилы, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ф. Шеллинг, цельное знание, просвещение, русская философия.

Panfilova Marina Igorevna

St. Petersburg state University of Economics
panfi-marina@yandex.ru

Trofimova Elena Aleksandrovna

St. Petersburg University of management and Economics;
Sociological Institute of RAS (St. Petersburg)
trele@mail.ru

«SAMOBYTNIKI» IN SEARCH OF THE WHOLE TRUTH

The article actualizes the self-designation «Samobytniki (original)» in order to clarify the degree of identity of the teachings of the older Slavophiles about the holistic mind. The views of Khomyakov and Kireevsky correlate with F. Schelling's philosophy of revelation. The doctrine of the « Samobytniki (original)» about the believing mind is considered in the context of the concept of enlightenment.

Key words: Samobytniki (original), Slavophiles, A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, F. Schelling, integral knowledge, enlightenment, Russian philosophy.

Слово «самобытники» в заглавии нашей статьи взято в кавычки с целью обратить внимание читателя на это вышедшее из широкого употребления наименование, которое уже вряд ли можно использовать без специальных разъяснений. «Самобытниками» в 30–50 гг. XIX в. называли себя мыслители, которых повелось называть славянофилами. В действительности «славянофилы» — прозвище, которое этим людям дали их идейные оппоненты, т. е. западники. Много ли писали о славянских народах, славянском вопросе А.С. Хомяков, братья И.В. и П.И. Киреевские, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, А.И. Кошелев? Эта тема появится у Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, т. е. в позднем славянофильстве. Суть воззрений родоначальников — в идее самобытности России, ее истории, общественного уклада, культуры, ее миссии. Теперь уже никто не знает, почему в историю вошло прозвище, а не самоназвание, которое более точно передает содержание этого интеллектуального явления. Есть, однако, и еще одно основание для актуализации понятия «самобытники», связанное с интересом к выяснению степени самобытности тех проектов национального просвещения, «цельного знания», «живого разума», которые принято считать достоянием отечественной философской мысли. Представляется важным соотнести эти воззрения с общеевропейским философским процессом того времени, прежде всего, с Ф. Шеллингом.

«Для цельной истины нужна цельность разума», — в этом суждении П.И. Киреевского содержится итог его собственного духовного пути, вывод из исследования европейской философии, обозначается задача возрождения отечественной культуры. Г.В. Флоровский определил славянофильство как «религиозную философию культуры», полагая, что «только в контексте культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объяснению...» [1, с. 205]. Представляется, что учение самобытников о цельном разуме нужно рассматривать в контексте их учения о культуре (в терминологии того времени — «просвещения»). Слово не случайно повторяется дважды в заглавии статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». В нем заключены два разных, даже противоположных, смысла. В основании этих видов просвещения лежат различные «коренные начала»: «самовластвующий рассудок» в первом случае и «цельное зрение ума» — во втором. Понятие просвещения выявляет здесь семантическую двойственность, характерную для языковой ситуации времени, оно несло в себе два смысла — светский и духовный [см. 2]. Имея в виду второе значение, только целостный разум можно считать разумом истинно просвещенным, просветленным.

В работах И.В. Киреевского и его единомышленников мы находим как признание блестящих достижений Запада в науке, праве, философии, искусстве, так и осознание исчерпанности их смысла. Характеристика современного состояния просвещенной Европы и европеизированной России запечатлена в парадоксальной метафоре «наружность блеска при внутреннем потемнении» (И.В. Киреевский). Внутреннее потемнение просвещения, призванного по определению нести свет?! Она напоминает метафору О. Шпенглера о всемирной истории как поле, на котором загораются и угасают костры великих культур. Предвосхищая тему всей позднейшей философии культуры, мыслители славянофильского кружка говорили об угасании европейской цивилизации, связывая его с секуляризацией. Достигнув к середине XIX века полноты своего развития, «образованность европейская должна была окончиться разрушением всего умственного и общественного здания, ею же самую воздвигнутого» [3, с. 266]. И.В. Киреевский назвал приметы «внутреннего потемнения», ссылаясь не только на собственные наблюдения, но и на суждения наиболее проникательных европейских мыслителей, разуверившихся

в идеологии прогресса. Это распад общественных связей и торжество индивидуализма, это распадение цельного духа на частные силы и преобладание рассудочности, разрушившей живые нравственные убеждения и сердечные привязанности человека, это превращение искусства и поэзии в праздную забаву. Образованные европейцы одним чувством воспринимают изящное, другим — нравственное, рассудком — истинное и полезное, «центр духовного бытия ими не ищется» [3, с. 274]. Современное просвещение самодовольно замкнуто в себе, оторвано от жизни и потому не способно руководить ее течением. «Потемнение» характерно, что особенно тревожно, и для отечественного просвещения, находящегося в умственной зависимости от Запада.

Полемизируя с расхожим пониманием просвещенности как права и умения пользоваться собственным разумом, пониманием разума как инструмента критики и познания, А.С. Хомяков писал: «Просвещение не есть только свод и собрание положительных знаний: оно глубже и шире такого тесного определения. Истинное просвещение есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе», оно «есть тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание, и так называемая цивилизация и образованность; оно есть самая жизнь духа в ее лучших и возвышеннейших стремлениях» [4, с. 102]. Ту же мысль мы встречаем у Н.В. Гоголя, писавшего, что «просветить» значит «всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном только уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей Церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие, и знает, зачем произносит» [5, с. 118–119].

Суть истинного просвещения укладывается в достаточно ясную «формулу». Это цельная культура, в которой различные сферы творчества и познания собраны вокруг единого духовного центра, каковым является вера. «...Чтобы проникать, одушевлять и руководить умственную жизнь человечества, Божественная истина ... должна в общем сознании стоять выше других истин, как начало властвующее, подчиняя себя весь объем просвещения» [3, с. 309–310]. Наличие духовного центра освещает творческую деятельность человека высшим смыслом и целью. Цельность подразумевает также единство культуры и жизни. Христианин «истинного просвещения ... ищет там, где дума-

ет встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за целостность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность» [3, с. 251]. Истинное просвещение есть общее достояние всего народа, поскольку является органической частью его бытия. В плане социальном это означало единение образованного сословия с народом.

Замысел культуры выстраивался на принципах, взятых из православной традиции и получивших философское осмысление. Это цельность духа и соборность. Идею цельного духа («живого знания», «верующего мышления») разрабатывал преимущественно И.В. Киреевский. Осмысление принципа соборности — творческая заслуга А.С. Хомякова.

«Формула» просвещения служила ориентиром в размышлениях о путях развития национальной культуры — ее богословской мысли, литературы, искусства, отечественной философии, образования. Самобытники сами были созидателями того типа просвещения, который «проектировали», который представлялся им должным. Мы остановимся на опытах богословия и философии, органически связанных и проясняющих суть цельного разума и цельной истины.

Уникальным для своего времени явлением были богословские труды А.С. Хомякова. Богослов-мирянин определил соборность как «свободное единодушие», как «свободу в единстве и единство в свободе», полагая, что она есть суть церкви и может быть только в ней, но в «Церкви возможной, в Церкви просвещенной и торжествующей над земными началами. Она «ни в какое время и ни в какой земле» такой не была» [4, с. 251]. Православие сохранило в чистоте и целостности святоотеческую идею соборной церкви, но не осуществило ее в жизни.

Хомяков не идеализировал русского православия, хорошо зная об унижительной зависимости церкви от государства, о застое богословской мысли, невежестве основной массы духовенства и мирян, равнодушии к проблемам общественной и культурной жизни. Церковь в первую очередь нуждалась в восстановлении ее сущности, чтобы обрести силу для влияния на изменившийся секуляризованный мир. Был поставлен вопрос о земных, социальных и культурных, задачах христианства, высказано убеждение в том, что церковь призвана жить вместе с жизнью мира и вести его за собой. Богословские сочинения Хомякова вызывали недоверие и опаску не только своим содержанием,

но и самим фактом мирского богословствования, а еще более — его методом, выходящим за рамки метода схоластического, утвердившегося в академическом православном богословии. Ю. Самарин считал, что это был «забытый путь опытного богопознания»: «Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [6, с. 36]. Автор этих строк и сам был убежден в том, что вероучение православной церкви не нуждается в систематическом оформлении, поскольку «учение живет, а жизнь учит».

Замысел национальной философии принадлежит И.В. Киреевскому. Относящийся еще к 1830 г., о чем свидетельствуют письма из Германии, он принял заверченный вид в 1856 г. в последней статье «О необходимости и возможности новых начал для философии». Изучая европейскую философию в московском «Обществе Любомудров», а затем в Германии, И.В. Киреевский находит, что она исчерпала возможности своего развития в системе Гегеля, ставшей апофеозом рационализма. «Ибо когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум — самосознанием всемирного бытия? Очевидно, что здесь конечная цель, ... выше которой ему искать уже нечего» [3, с. 294]. Стремление Шеллинга преодолеть односторонний рационализм и найти основания для философии в откровении было близко русскому философу. Он считал, что именно Шеллинг может служить «самою удобною ступенью» перехода отечественного мышления от заимствованных систем к самостоятельному любомудрию.

Сочинение «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809 г.) знаменует собой движение мысли Ф. Шеллинга от системы тождества к периоду философствования, окрашенному в религиозно-теософские тона. Мысль об Абсолюте все более превращается в идею Бога, понимаемого как Личность, он идет к христианской философии. Мысли о необходимости Божественного Откровения и живой веры не могли не привлечь к нему любомудров.

С Ф. Шеллингом переписывался П.Я. Чаадаев, с ним встречался А.С. Хомяков, высоко ценивший творчество немецкого мыслителя,

и особенно его «Философские письма о догматизме и критицизме». Лекции Ф. Шеллинга в Мюнхене стали философской инициацией для И.В. Киреевского. Ф.И. Тютчев, служивший в русском дипломатическом представительстве в Мюнхене, также сблизился с Шеллингом на многие годы.

Дискуссия о глубине влияния немецкой философии на самобытников, начавшаяся еще при жизни мыслителей, не завершена и поныне [см. 7]. В ней генезис отечественного любомудрия предстает то «перепевом» шеллингианства или гегельянства, то, напротив, связывается с радикальной критикой западного типа философствования. «Чужие мысли полезны только для развития собственных», — считал И.В. Киреевский и твердо следовал этому убеждению, воздавая должное гению Ф. Шеллинга. Сочувствуя его стремлению преодолеть несостоятельность рассудочного мышления и соединить философию с религией, он вовсе не был удовлетворен результатом — «позитивной» системой немецкого философа, и называл ее искусственной и бесплодной попыткой сочинения веры. Не потому ли, что религия Ф. Шеллинга оставалась религией в пределах только разума, но не опиралась на живую традицию церкви? Протестант по рождению и воспитанию, мыслитель собственными силами добывал и отыскивал из христианского (католического) предания то, что соответствовало его внутреннему понятию о христианской истине. «Самомышлением» отличал он истинное от неистинного, божественное от человеческого. «Жалкая работа сочинять себе веру!» [3, с. 330], — комментировал его ученик и почитатель. И делал вывод: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познавания [3, с. 331].

В учении ранних славянофилов начинается онтологический поворот гносеологии, где цель гносеологии в версии Ф. Шеллинга достигается средствами восточно-христианской патристики — каппадокийцев. Вера — функция целостности и единства познаваемого и познающего. Вера — это первичный акт знания, «живознание».

Борьба русской философии с абстрактным западноевропейским рационализмом — незавершенный процесс. По мысли А.Ф. Лосева, «русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio*

и восточно-христианским, конкретно, богочеловеческим Логосом и является беспредельным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [8, с. 73].

Доминирующий интерес к онтологии в русской философии довольно непросто прояснить: «Русская поправка к онтологии объективного идеализма приводит к пониманию онтологии не как абсолютного знания, а как знания об абсолютном, о безусловном» [9, с. 27]. Неудовлетворенность русских философов трансцендентализмом заставляла их делать «онтологический» уклон в самой гносеологии: «Тема онтологизма в русской философии не представлена какой-либо одной определенной системой, не разработана исчерпывающим и однозначным образом одним учением, это, скорее, общий настрой, интенция нескольких более широких направлений» [9, с. 31].

В русской философии происходит трансформация рациональности в цельное знание. Наши философы искали разрешения проблем разума и веры, рациональности и духовного опыта в софиологии, теории умознания, ортодоксальном христианстве, т. е. в разнообразных сферах трансцендентного знания, превосходящего традиционные формы классической рациональности. Тема человеческого познания тесно связывалась с проблемами веры, духовного опыта и метафизикой духовной жизни. Философия русского космизма, в особенности её религиозная ветвь, вся проникнута живым религиозным опытом. Что именно, какие явления инспирируют повышенный энергетический фон души человека? Что вызывает духовный подъём, яркость эмоциональной жизни? Любовь, встреча с учителем жизни, рождение новой жизни, причастность к высшим силам, — всё это выводит человеческий дух за пределы земного человеческого опыта, выявляет присутствие трансцендентных начал. Однако начало трансформации гносеологизма в онтологизм — у самобытников.

«Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою» [3, с. 321], — полагал И.В. Киреевский. В России, где «убеждения православной веры находятся в разногласии с заимствованною образованностью», национальная философия могла бы изменить все направление просвещения в народе. Связывая характер философского мышления с характером мышления богословского (эта связь убе-

дительно раскрыта на западном материале), он находит основание для отечественной философии в наследии святых отцов восточно-христианской церкви, у творцов православной мистико-аскетической традиции. Хотя уже в первых своих публикациях он писал о религии как основании цельности духа, подлинный его поворот к церкви произошел под влиянием жены Наталии Петровны, обратившей его внимание на святоотеческую литературу. Учение о собирании ума и очищении сердца стало открытием для прошедшего гегелевскую и шеллинггианскую выучку мыслителя, и решающую роль здесь играла близкая связь И.В. Киреевского с Оптиной пустыней.

Патристика, не замеченная или отвергнутая западным мышлением в качестве «мистики», в действительности представляет собой замечательный опыт верующего разума. Эта христианская философия «вместила» в себя античную мудрость, осознав, что опасность для веры исходит не от разума, а от невежества, и определив разуму подобающее место. В православии божественное откровение и человеческое мышление не смешиваются, но строго разделяются: «... Для православного христианина всегда будет равно непонятно и то, как можно жечь Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени» [3, с. 317]. Согласие разума с верою вовсе не означает, что необходимо сверять разумные понятия с положениями веры и очищать разум от всего, что им противоречит. Здесь существенно стремление поднять сам разум выше обыкновенного уровня, ибо «для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления» [3, с. 319]. И.В. Киреевский трезво понимал, что возродить философию святых отцов в прежнем виде невозможно. В силу общественных условий своего времени она затворилась в монастырях, ограничившись развитием внутренней созерцательной жизни. В сферу мистико-аскетического умозрения не входили проблемы внешней жизни человека — семейной, гражданской, общественной и государственной. Но это именно те проблемы, которые занимают философию современную. Однако же между умозрением святых отцов и нынешней философией есть нечто общее — человеческий разум. Именно метод разумения святых отцов оказывается «живительным зародышем и светлым указателем пути»

преодоления рационализма в современном любомудрии [3, с. 322]. Возвышение разума заключается в том, чтобы «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия», собрать их в одно «живое и цельное зрение ума» [3, с. 318].

Киреевский имеет в виду философию, которая «освещает ум и согревает душу», а «не хочет оставаться в книге и стоять на полке» [3, с. 323], и, поэтому, должна развиваться из живого взаимодействия убеждений, разнообразно стремящихся к одной цели. Такая философия может быть только национальной, как национальной является философия немцев, англичан, французов.

Идеи самобытников о несостоятельности отвлеченного знания и полноте разумного ведения получают глубокое и систематическое развитие у В. Соловьева, П. Флоренского, С. Франка, С. Булгакова, Н. Лосского, В. Эрн, определив онтологизм как принцип самобытного направления отечественной мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
2. Панфилова М.И. Семантика «просвещения»: историко-философский аспект // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып. 3 / под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. С. 198–206.
3. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.
4. Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник. 1988. 461 с.
5. Гоголь Н. В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. 557 с.
6. Самарин Ю. Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации. 2008. 720 с.
7. Тихеев Ю.Б. Философия И.В. Киреевского: к истории посмертной переоценки // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 2011. С. 253–262.
8. Лосев А.Ф. Русская философия // Русская философия. Очерки истории. А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та. 1991. 591 с.
9. Малинов А.В. Историко-философские этюды. СПб: Санкт-Петербургское философское общество. 2007. 336 с.

Снетова Нина Васильевна

Пермский государственный научный исследовательский университет
Snetova@mail.ru

**ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА:
А.И. ГЕРЦЕН, Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н.Н. СТРАХОВ**

В статье рассматриваются различные аспекты концепции истины, развивавшиеся тремя русскими философами XIX века. Показывается, что концепции укладываются в классическую парадигму трактовки истины и сохраняют свою актуальность в настоящее время, помогая критически осмыслить новейшие интерпретации истинности знания.

Ключевые слова: русская философия, русский органицизм, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Н.Н. Страхов, истина, скептицизм

Snetova Nina Vasilievna

Perm State National Research University
Snetova@mail.ru

**THE PROBLEM OF TRUTH
IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE XIX CENTURY:
A.I. HERZEN, N.G. CHERNYSHEVSKY, N.N. STRAKHOV**

The article discusses various aspects of the concept of truth, developed by three Russian philosophers of the XIX century. It is shown that concepts fit into the classical paradigm of interpretation of truth and retain their relevance at the present time, helping to critically comprehend the latest interpretations of the truth of knowledge.

Key words: Russian philosophy, Russian organism, A.I. Herzen, N.G. Chernyshevsky, N.N. Strakhov, truth, skepticism.

Представление об истине сопровождает всю историю человечества, присутствуя в сознании человека, как на уровне обыденного понимания, так и являясь предметом специального философского осмысления. Понятие истины — понятие фундаментальное, играющее важнейшую роль и в практической жизни людей, и в научном познании. Оно связывает философское, естественнонаучное, социально-гуманитарное знание и социальную практику. Именно владение *истинными* представлениями о действительности обеспечивает успешность всей общественной практике человечества, которая выступает критерием истинности представлений о мире.

Фундаментальность проблемы истины заявлена уже в учении до-сократиков. Именно в древнегреческой философии появляется концепция истины, которая названа классической. Аристотель писал: «Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным, а связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами» [1, с. 250]. Таким образом, истина начинает пониматься, как соответствие мысли действительности.

Эпистемологические проблемы оказываются в центре внимания философских исследований в XVII в. Повышенный интерес к процессу познания в эту эпоху обусловлен экономическими и техническими потребностями. Многочисленные технические изобретения, в которых нуждалось производство, начинают осуществляться на основе научного объяснения установленных природных закономерностей. Новое время характеризуется развитием опытного естествознания. Происходит становление научной картины мира. Наука и истинное знание начинают восприниматься как высшие ценности. Наибольших успехов достигает механика, использовавшая математический аппарат. Формируется механистическое мировоззрение и механистический научный стиль мышления. Отвечая на запросы развивающегося естествознания, ставившего цель получения объективно истинного знания, философы разрабатывают два уровня методологии научного познания: эмпирический и теоретический. В XVII в. в гносеологии также возникают два учения: рационализм и сенсуализм, — в которых объясняется познавательный процесс, дается ответ на вопрос о критериях истины и т. п. В рамках рационалистической парадигмы критериями истинности обосновываются всеобщность и необходимость. В дальнейшем значительный вклад в решение проблемы истины внесла немецкая классическая философия, прежде всего, в лице Гегеля, предложившего диалектический подход к пониманию процесса познания.

Гегель оказал существенное влияние на развитие отечественной философской мысли XIX в., в частности, на осмысление проблемы истины в творчестве А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского и Н.Н. Стрехова. Эти мыслители относятся к разным философским направлениям. Герцен и Чернышевский формировали материалистическое воззрение на мир. Стрехов же считал истинным мировоззрением идеализм. В то время как Владимир Соловьев в их полемике прямо обвинял Стрехова в материализме. Примечательно, что, несмотря на такое различие

во взглядах, у мыслителей в понимании истины много общего. В мировоззрении всех трех мыслителей присутствуют взгляды, характерные для *русской* философской мысли, хотя Герцена и Чернышевского относят к представителям западничества, а Страхова — к неославянофилам. Как справедливо замечает О.Д. Маслобоева: «Отечественная концепция истины сложилась как результат единства актуализации специфики российского менталитета и освоения потенциала мировой философской мысли в контексте евразийского синтеза, также обусловленного особенностями нашей национальной духовности, эволюционирующей в пространственно-временных координатах российской истории. Специфика отечественного миропонимания наиболее глубоко отрефлексирована представителями российского органицизма и космизма» [2, с. 120].

Гегеля, на наш взгляд, можно причислить к такому направлению, как органицизм, поскольку он содержит диалектический подход. Н.Н. Страхов считал, обосновывая органическое мировоззрение, что органические категории появились из немецкой философии [см. 3]. Истина в диалектическом понимании предстает как процесс.

Все три мыслителя были хорошо знакомы с гегелевской философией, оценили диалектический метод, овладели им и в понимании истины исходили из него. Несмотря на то, что в раннем творчестве А.И. Герцена весьма сильно влияние Гегеля, но при этом у него сразу обнаруживается неприятие спекулятивности, оторванности от жизни гегелевских построений. В работе «Дилетантизм в науке» (1843 г.), центральной проблемой оказывается проблема истины в науке, связь истинного знания с социальной практикой, что характеризует Герцена как представителя исконно русской философской мысли. Наука трактуется как «живой организм, которым развивается истина». При этом *органическому* пониманию истины противопоставляется *механистическая* ее интерпретация, в которой наука и истина понимаются как «некая сумма сведений»: «Все живое живо и истинно только как целое, как внутреннее и внешнее, как всеобщее и единичное — сосуществующее» [4, с. 127]. Отечественный философ критикует формалистов в науке: «В науке истина, облеченная не в вещественное тело, а в логический организм, живая архитектурной диалектического развития...» [4, с. 141]. Истина не должна замыкаться на себе, она должна выходить в жизнь и стать осуществленным идеем.

Герцен понимает истину как объективную, но эта объективность, в отличие от формалистов, не означает для него беспристрастность, равнодушие ученого к тому, что представляет собой социальная действительность. Беда формалистов (он их называет буддистами от науки, талмудистами) в том, что они не чувствуют потребности выхода в жизнь. «Наука покорила человеку мир, больше — покорила историю не для того, чтобы он мог отдыхать» [4, с. 143]. Согласно Герцену, овладев научной истиной и руководствуясь ею, человек осознанно, «с полной нравственной свободой», может изменять окружающее, не устраивающее его. Ученый не может быть равнодушен «ко всему человеческому».

Проблеме истины посвящена у Герцена еще одна философская работа «Письма об изучении природы». Гегелевская идея тождества бытия и мышления рассматривается в данных письмах с материалистической и диалектической точки зрения. Сам принцип тождества означает совпадение мысли с действительностью, т. е. — признание познаваемости мира, бытия, природы. Это тождество анализируется мыслителем с онтологической и гносеологической точек зрения и сопровождается критикой понимания процесса познания в механистическом материализме и диалектическом идеализме. При этом герценовский анализ носит системно диалектический характер. Исследователь не останавливается на критике, но предлагает подход, в котором диалектически снимаются критикуемые взгляды.

С точки зрения Герцена, метафизический (механистический) материализм онтологически не смог решить проблему тождества бытия и мышления, потому что не смог раскрыть связь сознания и природы по причине антидиалектического подхода. Вещество, природу в целом следует понимать как становящуюся, развивающуюся. Герцен, чтобы выразить эту мысль, использует понятие «жизнь», которое, по его мнению, позволит слить воедино вещество и мысль. Процесс развития природы венчается человеком, обладающим способностью мыслить, т. е. познавать внешний мир и бытие в целом. Человек, будучи частью природы, подчиняясь ее законам, во взаимодействии с природой способен адекватно отразить ее содержание. Философ подчеркивает естественность, природность мышления: «... сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития... <...> Человек — не вне природы и только относительно противоположен ей, а не в самом деле; если бы природа действительно противо-

речила разуму, все материальное было бы нелепо, нецелесообразно» [4, с. 251]. Естествоиспытатели не должны враждовать с логикой, они должны понять, что «законы мышления — сознанные законы бытия» [4, с. 237].

Идеализм, отмечает Герцен, тоже, в сущности, не решил онтологически проблему тождества бытия и мышления, ударившись в другую крайность. Идеалистическое мировоззрение замкнуто в сфере чистой мысли, отрывает сознание от реальной почвы, растворяет природу в разуме, вещь превращает в ничто. Гегель, признает Искандер, преодолел разрыв между мышлением и бытием, но за счет логизации всего сущего. Согласно Герцену, движение, жизнь самой природы сильнее разума. Диалектика — это закон существования самой природы. В ней все взаимосвязано, противоположности существуют в единстве, поэтому процесс ее познания должен носить диалектический характер.

В научном процессе познания для достижения истины, настаивал отечественный философ, необходимо преодолеть крайности эмпиризма и рационализма. Ограниченность идеализма состояла в том, что он отвергал жизненный опыт, опираясь на умозрение без опыта. Герцен делает важный вывод: идеализм естествознанию ничего не дал, так же, как ничего не дал для практической жизни людей. Отечественный мыслитель в «Письмах об изучении природы» высказывает мысль, которая и сегодня звучит весьма актуально: процесс познания сложен, противоречив, и чтобы получить истинное знание, естествоиспытатели должны сознательно руководствоваться научной методологией, которая разрабатывается в философии.

Проблема научной истины была предметом рефлексии и Н.Г. Чернышевского, который, как и А.И. Герцен, прошел хорошую школу гегелевской диалектики и очень высоко ценил систему взглядов, разработанную немецким мыслителем. Однако, как он сам отмечал, не принял его идеализм. В 60–80-х годах XIX в. проблема истинности научного знания приобретает необычайную актуальность, что было обусловлено, с одной стороны, развитием естествознания в России, с другой, — распространением идей раннего позитивизма, затем эмпириокритицизма. Вместе с ними приобретают популярность идеи Беркли, Юма, Канта. Позитивистские учения базировались на открытиях естествознания, поэтому анализ гносеологических вопросов Чернышевский связывает с *практикой* научного познания. В ответ

на запрос своего времени Чернышевский пишет специальную статью «Характер человеческого знания», но проблема истины затрагивалась им и в других работах. Акцент Чернышевским делается на проблеме относительности знания и истины. Мыслитель прозорливо связывает агностицизм и скептицизм с субъективным идеализмом. Агностицизм он называет «иллюзионизмом»: «На языке той философии, которую мы будем называть иллюзионизмом, выражение “относительность человеческого знания”, заключается в том, что все наши знания о внешних предметах — не в самом деле знания, а иллюзия» [5, с. 148]. Логика скептицизма рассматривается на примере простого вопроса, можем ли мы утверждать как истину, что человек имеет руки и их у него две. Суть скептицизма формулируется мыслителем следующим образом: «... мы знаем лишь наши представления о предметах, самих же предметов не знаем и не можем знать» [5, с. 147].

Чернышевский вскрывает исходную ошибку натуралистов как софизм: «Зависимость знаний от человеческой природы принято у натуралистов называть относительностью человеческого знания. Но на языке той философии, которую мы будем называть иллюзионизмом, выражение “относительность человеческого знания” имеет совершенно иной смысл. Оно употребляется, как благовидный, не шокирующий профанов термин для замаскирования мысли, что все наши знания о внешних предметах — не в самом деле знания, а иллюзия» [5, с. 148]. Чернышевский, как и Герцен, обращает внимание на последствия незнания философии, низкой философской культуры естествоиспытателей, которые в таком случае оказываются безоружными перед философской софистикой.

На наш взгляд, несомненной заслугой Чернышевского является анализ гносеологических оснований агностицизма и скептицизма. Во-первых, он обосновывает, что одной из причин агностицизма является конкретно-историческая недостаточность, ограниченность наших знаний, которая абсолютизируется агностиками: «Наши знания — человеческие знания. Познавательные силы человека ограничены, как и все его силы. В этом смысле слова характер нашего знания определяется характером наших познавательных сил» [5, с. 157]. Однако в процессе познания горизонт наших знаний о природе расширяется и углубляется. Далее умело и доходчиво раскрывается диалектика абсолютной и относительной истины. Во-вторых, отечественный мыслитель вскрывает такую гносеологическую причину агностицизма

как «преувеличение роли субъективного элемента в чувственном восприятии» [Там же].

В русской философии Чернышевский делает шаг вперед в гносеологии, указывая, что вопрос об истинности нашего знания, в конечном счете, решается на практике, именно она является критерием истины. «Практика великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Поэтому-то в науке ныне принята она существенным критерием всех спорных пунктов. “Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикой действительной жизни”» [5, с. 390]. В этом важнейшем вопросе он пошел дальше Герцена, у которого критерий истины лежит в разуме.

В отечественной философской мысли XIX века мы находим еще одно остающееся актуальным исследование проблемы истинности наших представлений о мире и самих себе. Данная проблема осмысливалась представителем русского органицизма — Николаем Николаевичем Страховым. Его обращение к данной проблематике обуславливалось не только уже названными причинами, но и распространением во второй половине века такого модного поветрия как *спиритизм*. Следует подчеркнуть, что в определенном смысле Страхов подхватывает некоторые методологические идеи Герцена и развивает их.

Касаясь научной истины, философ четко исходил из того, что объектом науки является мир, природа и целью научного познания является истина. Так, в работе «Мир как целое» он пишет: «Наука имеет постоянно одно и то же содержание, одну и ту же неизменную цель — истину. Наука не может существовать ни одного дня без уверенности, что она может достигать истины, что она даже заключает ее в себе в некоторой степени. История науки, следовательно, имеет только один смысл: она представляет стремление к большему и большему раскрытию истины, а не ряд бесконечных, быстрых или медленных переворотов» [6, с. 345]. Мы видим, что наука, согласно Страхову, и признание истины неразрывно связаны, одно без другого невозможно. Если вспомнить современную трактовку истины в постмодернистской философской мысли, то понятно, что она ведет к признанию невозможности науки.

У Страхова различаются истина и мнение, что ныне, как правило, не различается. Он подчеркивал, что *истина одна*. Следуя Гегелю,

Страхов обосновывал, что истина есть органический процесс познания и существует в рамках системы знания. Как органицист, ученый во взглядах на мир исповедовал антропоцентризм, что давало возможность онтологически обосновать познаваемость мира человеком. Кроме того, антропоцентристское представление предполагало понимание человека как высшего существа в мире, стоящего в универсальном отношении к миру и универсальность его самого как познающего субъекта. Процесс познания бесконечен, и для человека нет никаких принципиальных преград в познании мира.

Весьма актуально выглядят рассуждения Страхова о научной и популярной истине. Популяризированное знание носит отрывочный характер, оно внесистемно, поэтому содержит «всякого рода ошибки и предрассудки», которые долго сохраняются в общественном сознании. Поэтому с популяризацией научных представлений, открытий, по его мнению, надо быть крайне осторожными.

Для органицизма характерна стратегема целостности. Подвергая рефлексии процесс научного познания, мыслитель, как и Герцен, настойчиво доказывал необходимость единства эмпирического и теоретического познания, включая и умозрительный уровень. Критика Страховым эмпиризма ныне не утратила своей актуальности. В его работах убедительно звучит мысль об ограниченности эмпиризма, его безотчетности: он не может осмыслить не только процесс познания, но и самого себя, свои возможности и границы. В страховских работах по методологии научного познания утверждается необходимость единства, как умозрения с эмпирией, так и естествознания с философией.

В книге Н.Н. Страхова «О вечных истинах. Мой спор о спиритизме» на современном уровне рассматривается диалектика абсолютной и относительной истины. Страхов понимал, что убыстряющийся процесс развития научных знаний будет иметь следствием распространение релятивистских трактовок истины. Он предупреждал, что «...если мы, ... будем считать неверными и шаткими все положения действительно-существующих наук, то прямой вывод из этого — полный скептицизм, совершенное неведение. Такая мысль есть отрицание научного духа, есть противоречие самой идее, созидающей науку. Наука предполагает возможность познания; истины, ею добытые, могут быть дополнены, расширены, обобщены, но не выкинуты за борт, как негодные. В этом состоит тот твердый и торжественный ход, которым идет ныне естествознание, а не в том, что оно будто бы ни единой

истины не считает непреложною» [7, с. 50]. Мыслитель с позиций диалектики критиковал тех натуралистов и философов, которые считали, что признание абсолютной истины ограничивает их свободу познания и научного творчества.

Таким образом, можно констатировать, что все три мыслителя признавали, что истина может быть только объективной, будучи адекватным отражением содержания объекта. Иными словами, они придерживались классической трактовки истины и внесли существенный вклад в ее разработку, поэтому их наследие может служить основой для критического осмысления новейших постмодернистских концепций истины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
2. Маслобоева О.Д. Органическая концепция истины как основание культурной идентичности // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2014. № 4 (208). С. 119–128.
3. Страхов Н.Н. Органические категории: [По поводу статьи г. Эдельсона «Идея организма». «Библиотека для чтения» 1860 г. № 3] // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116–124.
4. Герцен А.И. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 592 с.
5. Чернышевский Н.Г. Избр. философские соч. М.: ОГИЗ, 1938. 588 с.
6. Страхов Н.Н. Мир как целое. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 1892, 2-е изд. 582 с.
7. Страхов Н.Н. О вечных истинах. Мой спор о спиритизме. СПб.: Типография бр. Пантелеевых, 1887. 130 с.

Куракина Ольга Даниловна

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

И. КАНТ И Н.Ф. ФЕДОРОВ: АЛЛЮЗИЯ НА ПРОТИВОСТОЯНИЕ В ПОИСКАХ ИСТИНЫ

Идейное противостояние И. Канта и Н.Ф. Федорова, превратившееся в устойчивое положение, спровоцированное некоторыми полемическими высказываниями последнего, рассматривается как некая аллюзия, намек на ситуацию,

которая в поисках истины снимается, как некоторое предубеждение, в рамках общих теологических воззрений на мир, свойственных русскому космизму.

Ключевые слова: русский космизм, Н.Ф. Федоров, И. Кант, аллюзия, идейное противостояние, русский космос.

Kurakina Olga Danilovna

Moscow Institute of Physics and Technology
(National Research University)
kurakina.od@mipt.ru

KANT AND FEDOROV: ALLUSION TO THE CONFRONTATION IN SEARCH OF TRUTH

The ideological confrontation between I. Kant and N. F. Fedorov, which has turned into a stable situation provoked by some polemical statements of Fedorov, is considered as a kind of allusion, a hint at the situation, which in search of truth is removed as a prejudice, within the framework of General theological views on the world, peculiar to Russian cosmism.

Key words: Russian cosmism, N.F. Fedorov, I. Kant, allusion, ideological confrontation, Russian cosmos.

Два юбилея, каждый торжественно отпразднованный философской общественностью в уходящем году, в Рязани и Калининграде, соответственно, 190-летний юбилей Н.Ф. Федорова (1829–1903) и 295-летний И. Канта (1724–1804), заставляет по-новому взглянуть на некоторые устоявшиеся положения. В поисках истины, зачастую, приходится пересматривать устойчивые предубеждения, к которым относится и противостояние Н.Ф. Федорова, а в его лице и всего мировоззрения русского космизма, и Иммануила Канта с его в высшей степени рационализированной философией трансцендентализма. Идейное противостояние между Федоровым и Кантом, вошедшее в классику русского космизма, казалось не вызывает особых сомнений, ибо сам Федоров в своих записках не раз высказывался в самом негативном смысле о кантовской философии.

Среди работ Федорова с философским содержанием значительная часть, так или иначе, посвящена критике Канта, а в его лице и всего европейского рационализма, о чем весьма красноречиво говорят такие заголовки, как: «Иго Канта», «Ложный демократизм Канта», «Моральная казуистика Канта» и т. д. Для кенигсбергского профессора мы не найдем у Федорова иных слов кроме «неумолимый лже-судия» в за-

писке «Суд философии» [1, с. 81], «враг дела вообще и общего дела в особенности» в варианте статьи «Иго Канта» [1, с. 83], «крайний догматик в проведении границ, фанатик узости, доведенной до пошлости», связывающий «человека по рукам и ногам» в статье «Кантизм, как сущность германизма» [1, с. 87]. Главная претензия Федорова к Канту, которую он проясняет в статье «К вопросу о двух разумах», заключается в том, что за трансцендентальной аналитикой и диалектикой должна последовать «имманентная синтетика или универсальная проектика», т. е. практический разум, слившийся воедино с теоретическим во всей его полноте, в которой «история в лице живущих» заменяется проектом, в котором воля правит силой. «Окончательной полноты воля достигает в эстетике, распространяя в чувственном мире регуляцию на все миры пространства, через все воскрешенные поколения, восстанавливая поглощенное временем» [1, с. 94].

Стилистическая фигура противопоставления известной философской системе, для уяснения и утверждения собственной позиции, довольно распространенное явление. В начале становления самобытной русской философии ранние славянофилы И.В. Киреевский и А.С. Хомяков предприняли попытку очертить контуры этой самобытности в определенной полемике с философской системой Гегеля, который естественно, как и Кант, не мог бы ответить на предъявляемые к нему претензии. Аллюзия, или намек, на такое противостояние заставляет нас, отдавая должное критикуемым философам, в поисках истины разграничить сферы интеллектуальных притязаний обоих юбиляров.

На минуту представив возможную непосредственную встречу Канта и Федорова нельзя исключать того, что они могли бы понять друг друга, найдя в установках своих творческих поисков много общего. Быть может, также как некогда английский коммерсант И. Грин, возмущенный резкими высказыванием Канта о действиях Англии в американских делах, вознамерился вызвать его на дуэль, однако выслушав до конца спокойные и рассудительные доводы Канта в пользу «правого дела», настолько был ими поражен, что пожал руку противнику и проводил его домой; и с тех пор они стали лучшими друзьями. Быть может, и по отношению к позиции Н.Ф. Федорова у Иммануила Канта нашлись бы аргументы, способные примерить, казалось бы, неумолимого оппонента. Тем более, что в своих поисках истины в последней инстанции они очень схожи, ибо оба прожили

довольно продолжительную жизнь при практически аскетическом образе жизни, оба без страха и упрека опровергали устоявшиеся каноны, оба до конца жизни оставались верными своей главной идее преодоления состояния «несовершеннолетия», которое каждый понимал в соответствии с духом своего времени.

Из многочисленных свидетельств современников Канта вырисовывается образ мыслителя, родившегося в небогатой набожной семье пиетистов, отдававших предпочтение личному благочестию в неизменном предстоянии перед Божественным оком, и сохранившего преданность своим детским и юношеским переживаниям на всю жизнь. Всё житнетворчество Канта было подчинено поиску истины, ради постижения которой он выработал свой особый стиль поведения, ограничивающий себя во всем, что могло бы помешать его постоянным размышлениям. Преданность истине в поисках последних оснований познающего разума, верность долгу в исполнении своих профессиональных обязанностей лектора, привязанность к своему родному краю и городу, — все это свидетельствует об удивительной подвижнической жизни великого философа, задавшего на века архетипический образ истинного ученого, гениальность которого граничит со святостью.

Этот архетип истинного ученого-праведника стал особенно характерным для православных подвижников его посмертной родины, в том числе и Н.Ф. Федорова, о праведной жизни которого уже при его жизни ходило немало легенд. Его непосредственный ученик, В.А. Кожевников, собравший многочисленные записки этого «изумительного, редкого, исключительного» человека в единое целое, писал о нем: «О возвышенном уме Николая Федоровича Федорова, о его разнообразных, обширных познаниях, о его добросовестности как труженика и об идеально-нравственной чистоте его напоминать людям, сколько-нибудь его знавшим, излишне, они и без того все единогласно скажут: «То был мудрец и праведник!»; а более близкие к нему добавят: «То был один из тех немногих праведников, которыми держится мир!»» [2, с. 29].

Начало науки, создавшей неповторимый облик современной технологической цивилизации, к которой апеллирует и Федоров в своем стремлении преодолеть смиренность перед смертностью человеческого существа, отсылает нас к эпохе Просвещения, которую Кант характеризует как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия». По мнению Иммануила Канта, это еще не полностью

«просвещенный век», а лишь движение к просвещению, благодаря которому на смену состояния «несовершеннолетия», как неспособности пользоваться своим рассудком, должен прийти «дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно» [3, с. 28]. В. Виндельбанд во вступительном очерке к изложению философии Канта, отдавая ему первое место среди философов, называет учение Канта «кульминационным пунктом» линии умственного развития эпохи Просвещения и более того «завершением просветительского движения», ибо оно одновременно «заканчивает и преодолевает век Просвещения». Причину такого возвышения, казалось бы, равного среди равных, Виндельбанд видит, прежде всего, в личности философа, дерзновенность познания которого исходит не только из непоколебимой веры в могущество разума, но и коренится в «нравственном разуме рода человеческого». С одной стороны, Кант разделяет стремление этой эпохи с её девизом *Sapere aude* в приложении ко всем областям человеческой деятельности, а с другой возвышается над ней тем, что усматривает «сущность этого разума не в теоретических положениях, а в энергии нравственной воли и самосознания» [4, с. 10–11].

Этическая проблематика не только сопровождала Канта на протяжении всего его творчества, но и была первичной в его замысле пересмотра предшествующей европейской философии: с этики он предполагал начать свои метафизические размышления в области чистой моральной философии, где полностью отсутствуют эмпирические принципы, а также в области метафизики нравственности. Однако первые попытки автономного исследования этики привели его к необходимости предварительного исследования «границ чувственности и разума», в котором на первый план выходит теоретическая часть, состоящая из «феноменологии вообще» и метафизики. Причем лишь вторая, практическая часть должна была содержать разделы: «общие принципы чувства, вкуса и чувственного желания» и «первые основания нравственности», составившие впоследствии его этику.

Новаторство Канта так велико, что, окидывая единым взором житнетворчество мыслителя, мы можем констатировать, что в своем благочестивом предстоянии перед истиной Кант гораздо ближе, чем самые смелые утверждения его эпохи, подошел к современным научным представлениям о мироустройстве. Отвечая на вопрос: «Что я могу знать?», касающийся исследования границ человеческого по-

знания, Кант обнаружил априорные формы чувственного познания — пространство — время, — не достаточно осознанные, быть может, его современниками, разделявшими набиравшую популярность механико-материалистическую картину мира. Кант в своем новаторском понимании пространства — времени настолько опередил свое время, что потребовалось более двухсот лет развития науки, чтобы в научном сообществе на фоне субстанциальной концепции пространства-времени начала приобретать популярность реляционная концепция.

В свете современных представлений Кантовское положение о том, что «пространство и время есть форма чувственной апперцепции», с легкостью воспринимается в современной научной среде, во-первых, в терминах «виртуальной реальности», моделируемой как с помощью соответствующих «виртуальных очков», так и компьютерной графики. Во-вторых, осознание трансцендентальных границ феноменальности как нельзя более подходит к современным космологическим представлениям, связанным с «антропным принципом в физике», который гласит об уникальности нашей Вселенной, ибо только в ней на определенном этапе возможно появление антропоса. Развитие этих построений привело к концепции Мультиверса, как многообразия всех возможных вселенных, отличающихся по своим физическим свойствам. Наше восприятие мира во всей его полноте, ограничено трехмерно-пространственным и одномерно-временным «Антропным универсумом», являющимся лишь одним из проявлений «Мультиверса» бесконечномерного пространства-времени и бесконечных творческих возможностей.

В терминах универсных построений состояние современного мира является «следствием антропной катастрофы, приведшей к обособлению первозданного земного Универса, открытого к полноте божественного многомерного Мультиверса, в кокон трехмерного пространства и одномерного времени» [5, с. 8], что является существенным элементом любой теологической традиции. Наш локальный трехмерный пространственный мир и однонаправленное время, будучи одним из проявлений мира Божественного, мы воспринимаем как единственно возможный, забывая о своем божественном достоинстве. Пребывание в этом обособленном мире для замкнувшихся в себе существ ограничено законами трехмерного пространства, которое не допускает в нём вечной жизни и воспринимается нашими затемненными очами как безвозвратное исчезновение или смерть. И хотя совокупный религиозный опыт учит о вечной жизни челове-

ческих существ, не ограниченных лишь физически телесным пребыванием, погруженность в сиюминутное существование заставляет этот иллюзорный мир воспринимать как единственно возможный. Проблема вечной жизни, в том числе и возможность образовывать формы в этом локальном трехмерном мире, будет связана, как сумел прозреть Федоров, с преобразованием этого мира «общими совокупными усилиями всего человечества», ибо возможность выхода одного из давящей на нас замкнутости еще не будет означать, что остальные без внутреннего преобразования будут способны на такой выход.

Перейдя от вопроса, «что я могу знать?» к вопросу «что я должен делать?», Кант обращает внимание на практический характер человеческой деятельности и её моральную мотивацию, и осуществляет исследование на умозраительном уровне, столь же очищенном от эмпирии, как и в случае анализа познавательных возможностей. Человек в процессе познания этого мира, обусловленном не только эмпирией, но и априорными формами чувства, рассудка и разума, в качестве последнего прибежища для себя находит такой атрибут, который отделяет его от мира животных, а сегодня — и от состояния биоробота, — а именно, свободу. Для Канта свобода человека, которая, казалось бы, по самому своему определению не может быть ничем обусловлена, ограничена такой же свободой других людей, образующих социум, что диктует правила общежития, имманентно заложенные Кантом в формулу категорического императива: «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [6, с. 261].

Применительно к научному сообществу эпохи Просвещения категорический императив как этическая норма, обозначенная Кантом, задавал, в том числе, и правила поведения ученого, которые он соблюдал сам и ожидал их соблюдения от коллег по цеху, формируя тем самым негласный устав корпоративной этики. Будучи видным ученым, Кант не только продемонстрировал чудеса личного научно-исследовательского подвижничества (добросовестность, честность, трудолюбие, пунктуальность, общительность), но и обосновал незыблемые устои корпоративной научной этики, остающиеся по сей день справедливыми для ученого, стремящегося к истине.

Эпоха гениальных одиночек и закрытых эзотерических школ былых веков не позволяла развиваться науке как кумулятивному

процессу непрерывного накопления знания и транслирования его для осмысления будущими поколениями. Преодолевая подобную практику, Просветительский проект оказался наиболее успешным в научном постижении мира и создании на его базе новой технологической цивилизации.

Этос современной науки, как совокупность моральных императивов научного сообщества, восходящий к этике «разумного» постижения мира эпохи Просвещения, в середине XX века был сведен к некоторому набору норм научной деятельности таких как «универсализм, коллективизм, бескорыстность, организованный скептицизм» Роберта Мертона [7] и «рационализм, эмоциональная нейтральность» Бернарда Барбера [8, с. 13]. В настоящее время этот набор, связанный с предписаниями, относящимися по преимуществу к «субъекту» научного творчества, не только дополняется, но и оспаривается в силу того, что его содержание противоречит современным реалиям. Полемика, развернувшаяся вокруг декларации этоса науки, привела к неутешительным результатам. Главные претензии к подобным построениям связаны с тем, что декларируемые нормы исходят из идеальных представлений о научной деятельности в университетской среде XVII—XIX веков во времена классической науки. Превращение науки в производительную силу общества, когда научные достижения встраиваются в технологическую индустрию, а сами ученые в силу всё большей специализации отвечают лишь за отдельные участки научно-технического производства, изменяет характер моральных норм, всё более отдаляющихся от этики Просвещения.

Современную науку как область человеческой деятельности, направленную на выработку обоснованных системных знаний о мире, принято рассматривать в трех структурных аспектах: как знание, как деятельность и как социальный институт. Каждой из этих областей функционирования науки предъявляются её собственные аутентичные требования, которые в настоящее время подвергаются сомнению и пересмотру, что грозит дискредитации науки в общественном сознании.

К науке как постоянно развивающейся системе объективно истинных знаний о мире предъявляют фундаментальные требования, отличающие научное знание от ненаучного, среди которых, в первую очередь, называются объективная достоверность и эмпирическая подтвержденность. Однако требование объективности, исключающей

субъективность как таковую, было пересмотрено в связи с неустрашимым эффектом «наблюдателя» в физике микромира, а эмпирическая подтверждаемость в современных космологических теориях так опосредована от эксперимента, что ставит под вопрос всякие подобные модели реальности. Несмотря на это, научное сообщество в стремлении к истине продолжает провозглашать ряд законодательных принципов: объективность, доказуемость, эмпиричность, системность, прогностичность и т. п., исполнение которых носит проблематичный характер.

Если в собственной научной деятельности современный ученый ещё может, следуя Канту, придерживаться категорического императива, то функционирование науки как социального института в условиях глобального мира всеобщей конкуренции (борьбы за ресурсы, прибыль, национальные интересы и т. д.) оставляет ученому выбор «мыслить самостоятельно» лишь через нравственный подвиг преодоления складывающейся международной системы отказа от моральных норм, на которых некогда воздвигались устои науки.

Наука XXI века, подойдя к пограничным областям реальности мира, не оставила ни одной области, где научные достижения не были бы использованы для нарушения структурной ткани феноменального бытия: от микрофизики в большом адронном коллайдере до биофизики генно-модифицированных растений, от социальной инженерии в изменении государственного устройства под воздействием «спонтанных» революций до освоения космического пространства, меняющего экологические условия на земле. Это возвращает нас к вопросу о трансцендентальных основаниях здешнего бытия, вынуждая нас вновь и вновь обращаться к вечно востребованным незыблемым устоям науки, впервые провозглашенным в этике Просвещения и, в частности, императивной этике Канта [9, с. 221].

В статье «Ультраготический Кант» английский философ Фердинанд Шиллер, отдавая должное творчеству Канта, характеризует его, как «готический собор, огромный и освященный веками, памятник великой человеческой изобретательности и труду» [10, с. 123]. И если для Шиллера этот некогда величественный собор философского достояния Канта превратился в «руины», то для нас восстановление Кафедрального собора, у стен которого нашел упокоение великий философ, является неким символом восстания из глубин самосознания научного сообщества всех тех вопросов, которые поставил перед

человечеством Кант. Соглашаясь с Шиллером, что «никому еще не удалось» вполне понять Канта, важно осознавать, что философия Канта, как всякая незавершённо-противоречивая система, «оказалась замечательной исходной точкой для многих и разных течений мысли» [11, с. 132] и тем самым обрела характер эвристически-провокационного вызова.

«Плодотворное влияние великих философских систем заключается не в том, что философ становится для нас авторитетом, — пишет Н.О. Лосский в «Предисловии переводчика», — а в том, что, подняв нас на свои плечи, он открывает нам новые горизонты и заставляет строить новое более широкое мировоззрение». К числу таких «великих воспитателей человеческой мысли» Лосский, конечно, относит Иммануила Канта, влияние которого может быть «безмерным», открывая «своим преемникам новые широкие пути» [12, с. VII].

Благочестивое предстояние Канта перед Истиной, передать которое потомкам в виде «Критики чистого разума» удалось лишь благодаря невероятной дисциплине ума и сердца, поставило Канта в один ряд с Платоном, поведавшего Древнему миру о реальности сверхчувственного. Непреходящее значение научного подвига Канта, подошедшего в своем критическом анализе к пограничным областям человеческого познания и бытия, оставшееся, быть может, не совсем понятое современниками, становится всё более актуальным в наши дни.

Если в области концептуальных представлений о мире в целом современное научное знание может быть сопоставимо с кантовским мировидением, то этос науки, рассматриваемой как некий коллективный субъект научного творчества, нуждается в дальнейшем развитии, исходя не только из этики долженствования, но и на основе фундаментальных представлений Канта об устройении нашего мира.

На смену этоса науки эпохи Просвещения пришел этос современной науки, за которым должен последовать этос Антропоса, этос Человека как такового в его Божественном предназначении. Об этом этосе можно составить представление на основе теонимной этики, нашедшей развитие в русской религиозной философии XIX–XX вв. (В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и др.). В наши дни подобная этика развивается в философии русского космизма как мировоззрение Русского мира, принадлежащим к которому волею судеб оказался и калининградский юбиляр.

Особое место в этом ряду занимает Н.Ф. Федоров, призывавший перейти от слов к делу, к Общему делу всего человечества по преобразованию тленной природы человека, а с ним и всего антропного универсума в бессмертный Космос бесконечных благих возможностей. Бердяев, до глубины души тронутый «религиозной и моральной правдой этого сознания, которое обозначает совершеннолетие человека», пишет о «великом значении» самосознания Федорова, сознания «активного призвания человека управлять миром, всех и все в мире спасать и воскрешать» [12, с. 93].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. М.: Прогресс, 1995. 498 с.
2. Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М.: Мысль, 2004. 576 с.
3. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. в 6 томах. Т.6. М.: Мысль, 1966. С. 25–36.
4. Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т. 2. От Канта до Ницше. М.: Терра-Канон, 2000. 512 с.
5. Куракина О.Д. Наука и религия: единая картина мира в категориях русской философии // АСТА ERUDITORUM. 2016. Вып. 20. СПб.: РХГА, 2016. С. 3–9.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Собр. соч. в 6 томах. Т.4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
7. Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура / Пер. с англ. Е. Н. Егоровой, и др. М.: АСТ, Хранитель, 2006. 873 с.
8. Мирская Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 11–28.
9. Куракина О.Д. Этика Просвещения в устоях современной науки // XII Кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение. Тезисы докладов международной научной конференции / Ред. Н.А. Дмитриева, В.А. Чалый. Калининград: БФУ, 2019. С. 231–232.
10. Шиллер Ф. Ультраготический Кант // Шиллер Ф. Наши человеческие истины. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 123–134.
11. Лосский Н.О. Предисловие переводчика // Кант И. Критика чистого разума. Пер. с немецкого Н. Лосского. СПб, 1907. С. VII–VIII.
12. Бердяев Н.А. Религия воскрешения // Н. Бердяев о русской философии / Сост. Б.В. Емельянов. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С. 51–95.

Краснухина Елена Константиновна

Санкт-Петербургский государственный университет
lenakras@yandex.ru

**АКСИОЛОГИЯ ИСТИНЫ:
ФИЛОСОФИЯ НАСИЛИЯ И. ИЛЬИНА
ПРОТИВ ФИЛОСОФИИ ЛЮБВИ Л. ТОЛСТОГО¹**

В статье рассматривается феномен насилия в контексте проблематики борьбы со злом. Цель статьи — показать не столько противоположность философских идей любви и насилия, сколько их единство. Автор обращается к мыслям о любви В. Соловьева, С. Франка, но прежде всего к полемике И. Ильина с Л. Толстым. Автор демонстрирует принципиальное различие между двумя философами силы, воли и борьбы: с позиции Ф. Ницше жизненная сила immoralна, а с позиции И. Ильина любое применение силы означает моральную вину.

Ключевые слова: любовь, насилие, вина, сопротивление злу, моральный долг.

Krasnukhina E. K.

St. Petersburg State University
lenakras@yandex.ru

**PHILOSOPHY OF LOVE AND VIOLENCE:
I. ILYIN VS L. TOLSTOY**

The article examines the phenomenon of violence in the context of the problem of combating evil. The purpose of the article is to show not so much the opposite of the philosophical ideas of the love and of violence as their unity. The author refers to the thoughts about the love of V. Solovyov, S. Frank, but above all to the controversy between I. Ilyin and L. Tolstoy. The author demonstrates the fundamental difference between the two philosophers of power, will and struggle: in accordance with the position of F. Nietzsche, life force is immoral, and in accordance with the position of I. Ilyin, any use of force means moral guilt.

Keywords: Love, violence, guilt, resistance to evil, moral duty.

Вопрос об истине может быть поставлен не только в чисто гносеологическом плане объективности наших знаний о налично существе, но и в аксиологическом ракурсе поиска истинных ценностей, воплощающихся в жизнь через экзистенциальные акты решений и поступков, выборов и действий человека. Философия представляет собой

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

любовь к истине, а сама истина, с точки зрения философии, особенно русской религиозной мысли, есть любовь. Любовь есть истина, и истина есть любовь. Любовь как антитеза вражде, ненависти, розни, как стратегия ненасильственности, понимается и как путь к истине, способ ее познания (недаром говорится, что мы любим вещи, когда познаем их, и, наоборот, знаем только те вещи, которые любим), и как само содержание истины-ценности, истины-идеала, а не истины в качестве констатации фактичности.

Любовь как гуманизм или человеколюбие ставит вопрос о дифференциации людей, о различии любви к ближнему, которого вовсе не надо трактовать как всякого близкого, и любви к дальнему. Существует три различных философских дискурса любви к дальнему. Это дискурсы христианства, нищезанятия и либерализма. Несмотря на то, что с христианской религией мы, прежде всего, ассоциируем заповедь любви к ближнему, она является универсалистской идеологией гуманизма, для которой в принципе нет «ни эллина, ни иудея». Христианство снимает значимость всех этнических, классовых, гендерных и иных дифференциаций ради универсального братства людей, имеющих общее происхождение от Отца небесного. Это современное российское православие может ассоциироваться с национально-государственной интеграцией. А первоначальное христианство было сугубо космополитической духовной силой. Оно отрицало ценность кровного родства, политической общности, этнических корней. Близость людей по принципу сходства друг с другом выражена в ветхозаветной заповеди Моисея: «люби ближнего твоего как самого себя» [Лев. 19:18]. Новозаветное христианство отказалось от апологии естественных видов любви и солидарности, что и выражено в словах Христа: «и всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» [Мф. 19:29]. На первый взгляд, речь идет о предательском содержании «подвига» Павлика Морозова. Но логика христианской идеи при всей ее шокирующей парадоксальности весьма строгая. Никакие партикулярные «Мы» семьи, нации, партии, религиозной конфессии, хотя и демонстрируют высокий уровень сплоченности и солидарности, не являются потенциальными основаниями единства человечества. Экстраполяция естественной любви и приязни к ближнему на дальнего невозможна, поскольку всякая групповая солидарность основана не только на близости

и сходстве входящих в нее людей, но не в меньшей мере и на дальности и различиях с другими групповыми объединениями. Поэтому утопическая идея универсального соборного единства всего человеческого рода требует не продления, а преодоления любви к своим, близким; требует не только отрицания социальных различий и противоположностей, но и ликвидации естественных видов общности, основанных на не универсальных, а на групповых критериях единства кровнородственного, национального, этнического, культурного и т. д. Земные отцы у всех людей разные, братьями с христианских позиций их делает общее происхождение от Отца небесного. В такой модели мироздания действительно стирается принципиальное различие между «Мы» и «Они», ближними и дальними, своими и чужими, друзьями и врагами.

В эпоху, анонсировавшую смерть Бога, идея любви к дальнему радикально трансформируется. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе» [1, с. 43], — писал Ф. Ницше в книге «Так говорил Заратустра». Подвергая, тем самым, альтруизм как основную позицию морали критическому анализу, Ницше видит в нем извращенную форму его альтернативы — эгоизма. Альтруизм выгоден слабому человеку, который помогает другим людям с целью выстроиться с ними отношения взаимопомощи и поддержки, любит ближнего, поскольку не может позволить себе иметь его в качестве врага или соперника. Альтруизм оказывается формой самосохранения за счет поддержки окружающих или эгоизмом стадного человека. Истинный эгоизм как наивысшая форма человеческого существования является для Ницше статусом самостоятельности и независимости, одиноким бытием суверенного индивида, способного обходиться без любви и поддержки ближних.

«Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему» [1, с. 43], — такова переоценка ценностей, предложенная ницшеанством. Под дальним имеются в виду не люди других рас, культур и вероисповеданий, а те эстетические и общественные идеалы, которые буквально не совпадают с благом никакого круга людей — ни ближнего, ни дальнего. «Любовь к дальнему требует настойчивости в проведении своих стремлений наперекор всем препятствиям; ее идеал — энергичная, непримиримая борьба с окружающими “ближними” во имя расчищения пути для торжества “дальнего”» [2, с. 21], — писал С.Л. Франк в работе «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”». Эта

любовь, устремленная на еще не существующего человека будущего, лишает философское мировоззрение Ницше всякой партийности или солидарности с социально-политически или культурно-этнически близкими представителями человечества и делает его по существу лишенным всякой национальной вовлеченности, вопреки последующей пронацистской интерпретации.

Либеральный дискурс толерантности понимает под последней уже не любовь к дальним и отличным представителям человеческого рода, не глубокое понимание и единомыслие, а некоторый род безразличия и нейтралитета, мирного сосуществования разнородного. Тем не менее, новоевропейская философия права представляла собой новый вариант идеи братства людей, родственности их сущности. Отказавшись от постулата религиозно трактуемой общности происхождения, идеология буржуазных революций, по словам Вячеслава Иванова, «молчаливо уничтожала принцип Отчества, подменяя его искусственным понятием Братства» [3, с. 482]. И либеральная концепция мультикультурализма, и принцип толерантности трактуют вопросы отношения к иному, а не тождественному. Откуда же проистекает космополитическая идея братства с дальними, некий глобализм или даже империализм либерализма? А дело заключается в том, что философский принцип равноправия граждан трактует различия их пола, религиозных убеждений, национально-этнической принадлежности, политических пристрастий и эстетических вкусов как несущественные. Глубинным, с этих позиций, оказывается равенство людей, основанное на универсальной вечной и тождественной природе человека, его родовой сущности. Однако современная философия либо полностью отказалась от такого рода метафизики человека, заменив его сущность существованием, либо рассматривает природу человека как исторически изменчивую и вариабельную. Поэтому современные концепции толерантного сосуществования разных культур, религий и цивилизаций в рамках единого социального целого лишены теоретического основания, соответствующего современному уровню развития философии и науки.

Идея любви и идея насилия, на первый взгляд, представляются противоположными. Однако русская философия дает пример их слияния в мысли Ивана Ильина. Если Лев Толстой уповал на внутреннюю религиозную связь людей между собой, основанную на едином христианском понимании смысла жизни, поскольку не верил в возможность

ненасильственных политических форм объединения людей, в связи с чем предлагал «верующим в науку, выбросить из нее многословные и сложные рассуждения о праве, государстве, представительстве, прогрессе, будущем социализме» [4, с. 31], то Иван Ильин, напротив, рассматривал нравственную проблематику в контексте социально-политическом. Когда в 1925 году Ильин опубликовал книгу под названием «О сопротивлении злу силою», она могла расцениваться как философское обоснование белогвардейского движения. Почти сто лет спустя в современном мире террористических актов и антитеррористических операций философия Ильина продолжает оставаться предельно актуальной мыслью о природе зла и насилия.

Ильин квалифицировал толстовскую идею непротivления злу силой как «утонченный моральный эгоцентризм». Утонченный и моральный, потому что это путь индивидуального нравственного самосовершенствования и даже готовность жертвовать собой ради спасения других людей. А эгоизм, потому что альтруизм, самопожертвование, самоотречение и самозабвение, составляющие сущность любви, осуществляются в нравственной практике толстовства не безгранично. «Сентиментальный моралист “любит” только до пределов своей личной моральной праведности. За спасение “любимого” он согласен отдать, в крайнем случае, свою жизнь, но не свою моральную безукоризненность» [5, с. 50]. Подлинный адепт толстовства способен ради любви к другому человеку и его спасения от насилия только на меньшую жертву — своей жизнью, но не на большую — своей праведностью или безгрешностью. Мировоззрение Толстого не подразумевает полного осуществления сути любви, определенной В. С. Соловьевым как антиэгоистическое «перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни» [6, с. 511]. К тому же, христианская любовь в интерпретации Толстого представляется Ильину разновидностью не только эгоизма как сосредоточенности на своей собственной праведности и добродетельности, но и гедонизма как погружения в состояние блаженного умиления, исключаяющего в своей расслабленности концентрацию воли к действию и готовность к душевному страданию.

Известный роман американского писателя Вильяма Стайрона «Выбор Софи» моделирует ситуацию подобного рода. Во время второй мировой войны немец нацист делает польке, прибывшей в Освенцим с двумя детьми, следующее предложение. Либо обоих ее детей, как

и всех прочих, отправят на уничтожение, поскольку к работе, в отличие от взрослых, они не пригодны, либо одному из них все же сохранят жизнь. Чудовищное условие возможности спасти жизнь одному ребенку заключалось в том, что мать должна была сама выбрать и указать того из двух, кто должен был теперь уже по ее воле отправиться умирать. Ей предлагается соучастие во зле, в преступлении, в насилии, соучастие в убийстве собственного ребенка. Отказаться можно — это же свободный выбор — но меньшая цена за спасение хоть одного из любимых существ в этой критической ситуации заплачена быть не может. Да, жестоко, чудовищно, невысказано, нестерпимо. Но встать вне сложившихся обстоятельств уже невозможно. Остается только делать выбор между детьми или отказаться выбирать, что тоже окажется решением, за которое придется нести груз вины и ответственности. Ведь если она выбирает одного из детей для спасения его жизни, то в смерти второго оказывается виновной уже сама мать, а не государственная система уничтожения. Но если мать отказывается от выбора, кому из детей погибнуть, и, тем самым, от шанса спасения другого, то опять же именно на ней будет лежать вина в смерти одного из детей, которого она могла сохранить. И героиня романа, имеющая прототип в реальной жизни, решается на выбор, понимая, что спасение чужой жизни неизбежно требует принятия на себя моральной вины. А в творчестве Толстого анализа подобных обстоятельств мы не найдем, эта не та перспектива, с которой он рассматривает человеческие отношения.

Ситуации ответного насилия, имеющего целью спасение, могут быть классифицированы по степени их сложности. Во-первых, это вопрос самообороны и ее границ, до сих пор весьма проблематичный в отечественной юридической практике. В случае успешной и эффективной самозащиты предполагаемая жертва благополучна, а насильник травмирован или даже мертв. Видимость того, что они поменялись местами порой затрудняет судопроизводство. Однако с философской точки зрения эта ситуация не выходит за пределы разумного эгоизма и не касается напрямую проблемного поля альтруизма морали или любви. Второй случай подразумевает заступничество за кого-то другого, к кому применяется насилие. В данной ситуации инстинкт самосохранения не способствует, а препятствует вмешательству и применению силы против преступника. Жертвенность спасателя в такого рода обстоятельствах проявляется и в риске, которому он подвергает

свою жизнь, и в его готовности принять на себя моральную вину за вынужденное применение силы. Наконец, третий самый драматичный вариант. Он предполагает возможность или даже неизбежность спасения одних невинных жертв за счет других. Именно эту проблему осмысливает в своем романе У. Стайрон. Именно она возникает в операциях освобождения заложников, захваченных террористами, при которых возникает угроза жизни не только последних, но и первых. Именно эту истину труднее всего осознать: любовь, действие и невинность несовместимы в этом мире.

Второй критический аргумент, сформулированный Ильиным против толстовства, заключается в асоциальном характере христианской любви в том ключе, в каком ее воспринял Лев Николаевич. Нравственный долг христианина можно видеть в спасении собственной бессмертной души. «Начни с себя» является очень популярным тезисом и в светском мировоззрении, ибо с точки зрения здравого смысла отвечать за себя кажется естественнее, чем отвечать за кого-то другого. Однако еще со времен Эмпедокла любовь видится как главная соединяющая сила, в то время как ненависть — разрывает узы и связи. И единящая сущность любви подсказывает нам, что нравственный долг заключается, прежде всего, в ответственности за благо другого. Так философия любви превращается в философию применения силы. Когда человек выбирает для себя роль насильника, сопротивляющегося насилию над тем, кого он любит больше себя, то речь идет не о нравственной калькуляции: из двух зол лучше выбрать меньшее. Речь идет об альтруистическом предпочтении спасения физической жизни другого человека за счет гибели собственной нравственной безупречности.

Третий изъян, обнаруживаемый Ильиным в философии любви и ненасилия Толстого, заключается в утопичности толстовского идеала. Беда идеала белых одежд и чистых рук не в недостатке красоты, а в неосуществимости идеи нравственной стерильности. Это понимал еще Николо Макиавелли, стоявший в политической теории на позициях радикального реализма и являвшийся противником всякой идеализации. Он писал: “расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру» [7, с. 87].

Давая третье определение любви, подчеркну, что она является формой вовлечения человека в реальные условия мирской жизни со всем ее несовершенством, злом и насилием. Это касается и любви как религиозного чувства. Известны слова из первого послания апостола Иоанна, — «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» [1 Ин. 4:20]. Семен Франк в работе «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» как раз и рассматривает взаимоотношение любви к объективным высшим ценностям и человеколюбия, проявляемого к ближним: «Нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести обладает бесспорною и весьма высокою моральной ценностью. Выше ли она, чем ценность любви к людям — это не может быть доказано логически» [2, с. 37]. То, что не может быть ранжировано логически, решается экзистенциальным выбором в условиях экстремальной жизненной ситуации. Жизнь сложна тем, что в силу своей несовместимости с отвлеченным идеалом не оставляет места для нравственной невинности или морального совершенства. Выбирая между возможными действиями или бездействием, мы чаще выбираем не между добром и злом, грехом и праведностью, а выбираем между одним злом и другим злом, между виной противления злу силой и виной попустительства, потакания ему непротиплением. Недаром существует и действует юридический принцип преступного бездействия. Он свидетельствует о том, что, и уклонившись от ответного насилия, мы не достигаем нравственного самосовершенствования на пути этики не-насилия.

Только сильный человек способен применить силу, вступить в борьбу со злом, используя его же насильственные методы, и испытывать при этом чувство вины. Слабый будет искать себе оправдания. Так философия Ильина, доказывающая неизбежность соучастия в насилии, оказывается философией вины, а не невинности борьбы за спасение других людей. Нет нужды надеяться для того, чтобы действовать, чтобы что-то предпринимать, говорил Жан Поль Сартр. Эту мысль можно перефразировать: нет нужды в моральном оправдании действия для того, чтобы его совершить, предпринять. Это означает не отказ от морали, а напротив, настаивание на строгости ее критериев. Аморально как раз переименование зла в добро, преступления в подвиг, осуществляемое ссылкой на целесообразность, необходимость поступка. Такое

переименование широко практикуется апологетической политической идеологией, воспроизводящей старую формулу «цель оправдывает средства».

Быть сильным трудно не только по причинам слабости воли и характера. Быть сильным трудно по соображениям морального плана. Сила морально небезупречна и выбор силы есть всегда выбор вины. В любой жизненной ситуации надо сделать правильный выбор, и он не будет невинным. О человеке, идущем путем силы в борьбе со злом, Ильин говорит, что он «не праведен, но прав». Из сказанного можно сделать нетривиальный вывод: правота не есть невинность и невинность не есть правота. Религиозно понятое призвание человека в борьбе со злом именуется как «путь православного меча». Все ассоциации с крестовыми походами или православным джихадом будут напрасны. Философия не занимается моральным оправданием зла или сакрализацией насилия.

Философы часто описывают жизнь как силовой процесс, но делают это по-разному. Европейская философия Ницше — это философия силы, ее синонимичности жизни, ее невинности и моральной неподсудности, приоритетности и элитарного превосходства наступательной агрессивности по сравнению с пассивностью, слабостью, нежизнеспособностью. *Русская идея Ивана Ильина не конституируется по ту сторону добра и зла, как ницшеанство. Она представляет собой редкое сочетание философии необходимости применения силы и философии религиозно понятой морали.*

Виктор Гюго утверждал, что для него не важно, на чьей стороне сила, а важно, на чьей стороне право. Вне европейского правового менталитета по-русски это формулируется так: не в силе Бог, а в правде. Звучит красиво и пафосно. Но все же хочется отстаивать и принципиальную важность вопросов: На чьей стороне сила? Чья возьмет? Кто победит? Право, правда, добро, справедливость или зло, произвол и несправедливость? Какая из этих двух противоборствующих сторон окажется сильнее, а какая слабее? Вопросы это не риторические, а практически значимые. Ведь мы не стремимся к бессилию добра, к поражению правого дела.

Сложность проблемы заключается в том, что сила может быть применена противоположными борющимися сторонами, она может оказаться и на стороне добра, и на стороне зла. Однако всякое применение физической силы — это всегда насилие, пусть даже вынуж-

денное или необходимое. Чем же тогда одни люди, совершающие акты применения силы, отличаются от других? Террористы, революционеры, многие бандиты с идеологией верят, что они исповедуют священное насилие ради великой цели. Подрывник-смертник, осуществляя теракт, надеется попасть прямо в мусульманский рай. Моральный человек, напротив, никогда не думает, что он делает добро, применяя силу и полагая это правильным. С одной стороны, оттого, что насилие применено на стороне добра, а не зла, добро не перестает быть добром. Но с другой стороны, и насилие не перестает быть насилием оттого, что оно применено на стороне добра. Чем можно оправдать насилие? Ничем. Однако философия учит, что иногда совершение актов применения силы необходимо и достойно, хотя им и нет морального оправдания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. в 2-х т. Т. 2, М.: 1990. С. 5–237.
2. Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. М.: Правда, 1990. С. 6–64.
3. Иванов В. Размышления об установках современного духа // Собр. соч. в 3-х т. Т. 3. Брюссель: 1979. С. 451–484.
4. Толстой Л.Н. Не убий никого // Полн. Собр. соч. Т. 37. М.: Художественная литература, 1956. С. 25–33.
5. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 432 с.
6. Соловьев В. С. Смысл любви // Соч. в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
7. Макиавелли Н. Государь // Соч., СПб.: Кристалл, 1998., 651 с.

Михайлова Елена Евгеньевна

Тверской государственный технический университет
mihaylova_helen@mail.ru

ИСТИНА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Л.П. КАРСАВИНА

В философии истории Л.П. Карсавина истина рассматривается как оценочное суждение субъекта познания. Субъект познания предстает как актуализированный и эмпирический «момент» высшего субъекта. В замыслах Карсавина бытие, истина и ценность едины. Историк актуализирует в самом себе сущность исторического познания: с помощью герменевтической процедуры изучает

культурно-исторический контекст события прошлого, рассматривает его как момент общечеловеческого развития и дает оценку его индивидуальной уникальности. Карсавин допускает, что оценочное суждение может быть не только научным, но и художественно-творческим.

Ключевые слова: Л.П. Карсавин, бытие, истина, ценность, субъект познания, самопознание.

Mikhailova Elena Evgenievna

Tver State Technical University
mihaylova_helen@mail.ru

TRUTH IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY OF LEO KARSAVIN

In the philosophy of history of L.P. Karsavin truth is considered as a value judgment of the subject of knowledge. The subject of knowledge appears as an actualized and empirical “moment” of the highest subject. In the conception of Karsavin being, truth and value are one. The historian actualizes in himself the essence of historical knowledge: with the help of the hermeneutic procedure, he studies the cultural and historical context of the events of the past, regards it as a moment of universal human development and assesses its individual uniqueness. Karsavin admits that a value judgment can be not only scientific, but also artistic and creative.

Keywords: L.P. Karsavin, being, truth, value, subject of knowledge, self-knowledge.

Теоретики разных направлений центрируются вокруг проблематики истины, которая приобретает сегодня интеркультурный, объединяющий характер [см. 1]. Психологи, анализируя целесообразность категории истины в практической ситуации, порой трактуют ее как некий идеал, к которому человек духовно стремится; при этом выбор жизненного пути личности предусматривает и личный выбор истины, а также поиск смыслов на этом пути. К примеру, поиск смыслов профессионального самоопределения экзистенциально сложен [см. 2], поэтому особенно важны конструктивистские модели его сопровождения [см. 3]. В филологии поиск истины соизмеряется с поиском основного, изначального текста, то есть канона. Установление истинного автора считается прямой задачей специальной отрасли филологического знания — текстологии [4]. Специфически, в форме диалога с прошлым, познает истину историк. Полученная таким образом истина имеет весьма сложный состав: «Между историком и источником устанавливается плодотворное взаимодействие... Задавая свои вопросы источнику, историк обращается к его создателю и к людям, которые разделяли с последним его взгляды на мир. Историк пытается их рас-

шифровать и возратить им жизнь, и “воскрешенные” им люди отвечают ему» [5, с. 438].

При всей пестроте подходов к пониманию истины очевидно одно: рассуждения исследователей о природе истины центрируются вокруг интеллектуальных и нравственных возможностей субъекта познания. В такой междисциплинарный ракурс хорошо встраиваются взгляды русского религиозного философа Льва Платоновича Карсавина, который понимал истину как оценочное суждение субъекта познания. В философии истории Карсавина индивид, изучающий историческое прошлое, органично встроен в его авторскую концепцию «всеединого субъекта» и предстает как актуализированный и эмпирический «момент» высшего субъекта. Рассуждения философа базируются на трех тезисах: историческое познание есть момент исторического процесса; историческое познание есть историческое творчество; субъект исторического познания есть субъект исторического прошлого [6, с. 199]. В соответствии с карсавинскими тезисами, исследователь прошлого пребывает одновременно в трех состояниях: мышление — «бодрствование» — оценивание. Мышление направлено на поиск фактов в их «стяженном единстве», «бодрствование» создает готовность к новому знанию, а оценивание ориентировано на вызовы современности [7, с. 142].

Мышление субъекта познания, в интенции Карсавина, — это важная форма его социально-психической активности, направленная на поиск фактов и на организацию их в «стяженное единство». Стяженное единство — специальный термин Карсавина, взятый им из лексики Николая Кузанского. Он означает знание актуализированное, доказательное, непротиворечивое, знание как качественное. Говоря об иерархичном и многозначном порядке моментов качественного души, Карсавин пишет: «В любом моменте мы раскрываем его отличные друг от друга качественного и их стяженное единство, как индивидуализирующий в них и не существующий вне их момент ближайшего высшего порядка. Но это стяженное единство само есть момент следующего момента или самой всеединой души, реальный не в стяженности своей, а в своем всеединстве» [6, с. 51]. Все моменты качественного в философии истории Карсавина — человек, группа, семья, народ, государство, религия, общество, культура и другие формы исторического бытия — все они иерархичны и различностны, каждому свойственно становление и погибание [6, с. 40–42]. Истина есть момент

развития исторического бытия, которое по своей сути обладает ограниченностью и, следовательно, оно несовершенно. Совершенство есть лишь идеал, поэтому стяженное единство может быть достоверным и точным, но не может быть совершенным. В карсавинской триаде: «бытие — истина — ценность» всеединство становится ограниченным. Следовательно, надо говорить о «недостаточно сущем, истинном и ценном», — пишет автор [6, с. 239]. Истина есть постоянная смена интересов и школ, смена знаний, противоречащих друг другу в силу своей ограниченности. Следовательно, считает Карсавин, истинное познание следует признать лишь моментом самопознания [6, с. 254–255].

Поиск достоверного знания о прошлом, по Карсавину, начинается с собирания фактов. К процессу собирания фактов прошлого Карсавин относится двояко: для него это одновременно и рутина, и вдохновение. Как рутина процесс собирания фактов чреват опасностью заблуждений. Здесь Карсавин перечисляет типичные ошибки историка: из-за недостатка фактических данных он ограниченно понимает свидетельства прошлого; неправильно расценивает их; упускает какие-либо факты или «вычитывает» из текста более того, на что текст его уполномочивает. На взгляд философа, от подобного рода ошибок не свободен даже такой представитель ультрастрогой научности, как Ш.-В. Ланглуа.

Как вдохновение процесс собирания фактов видится Карсавину сопряженным с эвристическими или художественными посылами, когда вдруг, внезапно и неожиданно постигается своеобразие исторического события или личности. «Определить, передать словами схваченное нами «нечто» мы не в силах. Мы можем только подвести другого к познанию его с помощью жеста или описания нашего опыта. А познает ли другой или нет — от нас не зависит», — выражается Карсавин в сократовском духе [6, с. 65].

Наряду с научными фактами Карсавин говорит о «живых» источниках исторической памяти — о легендах, о рассказах очевидцев, о литературных приемах исторического повествования. Не видеть в истории «измышленного» нельзя, считает он. История как наука не может существовать без работы воображения. Если попытаться устранить «живые» источники из истории, а авторам строго запретить прибегать к каким бы то ни было литературным приемам изложения, то исторические труды превратятся в скучные хронологические таблицы, в перечень фактов, в простой набор текстов. И даже после

этого останется место для воображения, т. к. само установление фактов и понимание текста уже является исторической работой. Озаряющие историка мысли и мистически воспринимаемые образы и чувства вынуждают его испытывать смутную и необоснованную надежду на то, что «истина все-таки как-то устанавливается». Как же тогда сохранить историю, не отвергая ее научности? Ответ на этот вопрос Карсавин видит в художественно-творческой конкретизации исторической действительности, возможной на основе применения символического метода [6, с. 85].

Понимание Карсавиным значимости «живых» источников переключаются с рассуждениями его современника А.С. Лаппо-Данилевского. Русский методолог истории считает, что в научном плане миф и свидетельство не могут являться достоверными источниками, однако, в социокультурном значении, наоборот, они важны для погружения в эпоху, для поиска социальной и культурной идентичности автора текста и его интерпретатора [8, с. 293–363].

Как видится Карсавину процесс исторического познания? Теоретическая цель исторического познания заключается в достижении познавательного качественности «всеединого человека» в его целостности. Практическая цель исторического познания сводится к изучению исторической индивидуальности, к «стяженности» всех моментов ее бытия. «Для обоснования исторического знания необходимо признать развитую нами теорию всеединства и достоверность стяженного знания», — пишет Карсавин [6, с. 191]. Стяженность знания есть его несовершенство, как в целом несовершенно историческое бытие: «В силу стяженности своей историческое знание не только ограничено, но и символично и, не будучи в состоянии исчерпать полноту даже малейшего момента всеединства, лишено возможности точно определять свои объекты и точно их различать» [Там же]. В итоге Карсавин располагает историческое знание где-то посередине: «между разъединённостью и единством, не достигая вполне ни того, ни другого и, следовательно, не достигая всеединства» [6, с. 191–192]. В этом заключается слабость исторического знания, но в этом и его преимущество: благодаря своей «срединности» оно обладает непосредственно данною непрерывностью бытия.

Истина видится Карсавину как полнота знания, как самопознание [6, с. 57]. Субъекту познания, стремящемуся к достоверному знанию, истина проявляется во всех своих реальных и потенциальных

качествованиях. Если это так, то знание истины само по себе есть некое, особое качественное, наличествующее во всех других, которые к нему приобщаются. «Я живу и чувствую целостно и неразъединенно; я непосредственно сознаю себя *так* живущим и чувствующим. Но вот я начинаю себя познавать, противопоставляя себя познающего себе познаваемому. Мое самосознание стало умаленным: оно заменилось познанием мною себя самого», — рассуждает Карсавин [6, с. 58].

И здесь вступает в силу проблема оценки. Не выбрав себе точку зрения, ничего увидеть нельзя; вопрос лишь в том, удачно ли она выбрана, правильно ли понят и уяснен центральный момент познания, считает Карсавин [6, с. 65, 82].

Обращаясь к вопросу о границе достоверности исторического знания, Карсавин пишет: «Мое знание будет полным и совершенным, если я познаю народ как конкретное всеединство индивидуализирующих его групп, а каждую группу — как всеединство составляющих, индивидуализирующих ее конкретных индивидуумов, каждую личность — как “один из моментов высшей личности (культуры)”» [6, с. 119–120]. Очевидно, подобное знание выходит за пределы человеческого ума: «На самом деле, я познаю данную личность (народ), как стяженное всеединство, раскрывающее мне себя лишь в немногих своих индивидуализациях, в немногих группах, и познаю эти немногие группы как такие же стяженные всеединства, индивидуализирующиеся каждая в немногих индивидуумах» [6, с. 120].

Процесс познания народа как стяженного единства Карсавин иллюстрирует на примере истории сословной монархии позднего Средневековья. Историк познает людей прошлого как моменты качественности — правящий слой, дворянство и духовенство, буржуазию и крестьянство. Далее историк усматривает, как каждая из этих личностей по-своему качественна, т. е. выполняет определенную хозяйственную, социальную и политическую функцию, проявляет религиозность и отстаивает свою идеологию. В финале историк видит, что качественность каждого момента взаимодействует с качественностями других моментов. Исследование может считаться результативным и достоверным, если историк не будет ограничиваться одним описанием моментов, а вскроет их своеобразное соотношение, их сосуществование и последовательность. В этом случае, считает Карсавин, историческое повествование не будет, разумеется, исчерпывающим, но будет убедительным.

Таким образом, можно выдвинуть суждение о том, что для Карсавина познание есть «непосредственное переживание» субъектом познания исторического прошлого. Он пишет: «... я непосредственно переживаю чужое развитие в себе и как свое (т. е., конечно, данное мне), а не строю его из себя по аналогии своему: на таком построении из себя, как бы оно ни называлось, никакого знания не построить» [6, с. 67].

Всякая конкретная личность — момент всеединства и стяженное всеединство: «И познание мною всеединства, — пишет Карсавин, — индивидуализированного и стяженного в других конкретных личностях, есть познание его не со стороны, не извне, но — во мне самом, в моей личности и, следовательно, в самом всеединстве. Я познаю раскрывающееся в другой личности всеединство и ее самое не путем заключений по аналогии, не конструируя копии их с помощью моего воображение, а непосредственно» [6, с. 121].

Таким образом, из карсавинской триады «бытие — истина — ценность» вытекает суждение о том, что историческое бытие несовершенно, следовательно, историческое знание выступает в качестве «посредника» между истинной абсолютностью «всеединого» субъекта (Бога) и ограниченностью «эмпирического» субъекта (человека познающего) [6, с. 77–78]. В таком ракурсе истина в воззрениях Карсавина по форме есть самопознание, причем не только научное, но и художественно-творческое, а по результату — субъективно-оценочные переживания историка по поводу достоверности актуализированного им прошлого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маслобоева О.Д. Обращение к читателю: поиск истины и правды жизни объединяют // Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры: Сб. науч. статей. Вып. 4 / под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2018. С. 5–13.
2. Рубцова Н.Е. Экзистенциальный и духовный смыслы профессионального самоопределения // Философские науки. 2007. № 11. С. 125–142.
3. Леньков С.Л., Рубцова Н.Е. Модель психолого-педагогического сопровождения профессионального самоопределения: интегративно-типологический подход // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Педагогика и психология. 2014. № 4. С. 7–24.

4. Брахнов Р.И. Исторический принцип текстологии в работах Д.С. Лихачева // Мат-лы VII Всерос. культур. конф. «Лихачёвские чтения». Казань: Казанский федеральный университет, 2016. С. 57–59.

5. Гуревич А.Я. История — нескончаемый спор. М.: РГГУ, 2005. 889 с.

6. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 352 с.

7. Михайлова Е.Е. Субъект познания в философии истории Л.П. Карсавина // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 3. С. 141–144.

8. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории: в 2-х т. Т. 2. М.: РОС-СПЭН, 2010. С. 293–363.

Рябов Анатолий Аркадьевич

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
ranspb@yandex.ru

ИСТИНЫ И ИСТИННОСТЬ ФИЛОСОФИИ РУССКОЙ ИСТОРИИ

(Ф.А. Степун «Мысли о России»)

Статья посвящена дискуссионным проблемам понимания и различным интерпретациям русской истории и революции, содержащимся в творчестве видного русского мыслителя XX века Ф.А. Степуна. Анализируются ключевые принципы его философии русской истории, такие, как формоборчество, историоборчество и богоборчество, определяющие уникальность и самобытность русской истории и культуры, представленные в цикле очерков «Мысли о России».

Ключевые слова: философия истории, религия, Бог, природа, государство, война, революция, истина, смысл, форма, ландшафт, православие, славянофильство.

Ryabov Anatoly Arkadevich

St. Petersburg state University of Economics
ranspb@yandex.ru

TRUTHS OF THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN HISTORY

(F.A. Stepun “Thoughts on Russia”)

This article is devoted to the debatable problems of understanding and various interpretations of Russian history and revolution, in the works of a prominent Russian thinker of the XX century F.A. Stepun. The key principles of his philosophy of Russian history, such as «formoborchestvo», «istorioborchestvo» and «bogoborchestvo», are

analyzed. These principles, formulated in the series of essays “Thoughts on Russia”, determined the uniqueness and originality of Russian history and culture.

Key words: philosophy of history, religion, God, nature, state, war, revolution, truth, meaning, form, landscape, Orthodoxy, Slavophilism.

Знаменитый цикл из десяти философско-публицистических очерков Ф.А. Степуна (1884—1965) «Мысли о России», в которых он размышляет о философско-религиозных, социально-психологических, геополитических и экономических основаниях и особенностях русской истории вообще и русской революции, в особенности, выходил в течение пяти лет, с 1923 по 1928 годы в Париже в журнале «Современные записки». По своему жанру эти очерки представляют собой своеобразный эмоционально-мистический, «магический», экзистенциально-мемуарный реализм: слишком еще «свежи» воспоминания о непосредственно пережитых ужасах войны (мировой и гражданской), революции, вынужденной эмиграции и крахе всего жизненного уклада. И не случайно в первых семи очерках доминируют его литературно-художественные, социально-психологические и публицистические наблюдения и воспоминания-размышления о социально-историческом, культурном и хозяйственно-экономическом бытии России и русских людей этого времени. В плане же его философской эволюции все эти очерки знаменуют собой переход от радикального сциентизма и рационализма неокантианства журнала «Логос» к религиозно-мистическому мессианизму почвенничества позднего славянофильства. Современное осмысление этой эволюции и различных аспектов творчества Ф.А. Степуна представлено в посвященном ему, новейшем сборнике статей отечественных и зарубежных исследователей [1].

Собственно же его фундаментальные философско-религиозные, геополитические и социологические выводы, истины и заключения наиболее ярко и глубоко представлены позже, в трех последних выпусках. Это не означает, однако, что в первых очерках вообще отсутствуют какие бы то ни было философские интуиции. Отнюдь. Как раз именно здесь, в лаконичной и артистически-афористической форме высказаны и подчас как бы случайно разбросаны многие блестящие истины и оригинальные идеи, которые затем будут развиты и получат новое истолкование в более поздних произведениях.

Вот, к примеру, потрясающая своей новизной и парадоксальностью интуиция-рефлексия (предвосхищённая за полвека до А. Камю)

об онтологических основаниях, истоках и «смыслах» абсурда как феномена бытия, истории и искусства XX века: «Душа же, за пять последних лет русской жизни, окончательно срастила в себе ощущение бытия и безумия в одно неразрывное целое, окончательно превратила измерение безумия в измерение глубины; определила разум как двумерность, разумную жизнь как жизнь на плоскости, как плоскость и пошлость, — безумие же как трёхмерность, — как качественность, сущность и субстанцию как разума, так и бытия» [2, с. 202].

Здесь же обсуждается и знаменитая проблема «сослагательного наклонения» в истории [2, с. 212], и соотношение возможности и действительности в динамике политических форм [2, с. 266], и сравнительное сопоставление национальных ментальностей, например, неожиданное: — немецкой и относительно новой тогда ещё — американской. Так, усматривая германское «уродство» в механичности и манекенности, Ф.А. Степун сначала задается резонным вопросом: «не проиграли ли немцы и битвы на Марне, да и всей войны по причине недостаточно острого ощущения живой, органической красоты, по причине своего глубокого недоверия к творческой роли случая, произвола и всяческой непредвиденности ...», но затем, весьма парадоксально, хотя и крайне спорно, утверждает: «То, что они в конце концов были разбиты грандиозным механизмом американской цивилизации, — не опровержение. Американская цивилизация — явление совсем другого порядка (?!-А.Р.), чем довоенная немецкая. Американская — одушевление вещей, немецкая — овеществление людей» [2, с. 230].

Не менее парадоксальным образом выступает это сравнение-сопоставление и в рамках такой острой и поныне проблемы понимания истории как соотношение собственности и справедливости [2, с. 217–218].

В четвертом очерке, опираясь на известное положение А. Шопенгауэра о том, что «трагедия всех великих истин заключается в том, что, появляясь в мир парадоксами, они покидают его банальностями», он уточняет, «что в отношении истин революции знаменитый пессимист особенно прав. Кроме той парадоксальности, под знаком которой появляются в мир все истины, истины революции отмечены ещё и второй — ожиданием, что они осуществляются в сердцах тех самых обывателей, вся сущность которых в ненависти к парадоксам и пристрастии к банальности» [2, с. 235].

Здесь же весьма изящно Ф.А. Степун «прошелся» и по русскому философско-религиозному иррационализму: «...конечно же, человеческий разум не дьявол, за которого его все еще любит иногда выдавать русская религиозная философская мысль; он очень милый, ясноглазый, хотя и несколько рахитический ребенок, поставленный Богом охранять вход в святилище жизни и истины. Заниматься после Канта и Гегеля тертуллиановским детоубийством нет никакого основания» [2, с. 241].

Как уже отмечалось, многие из этих размышлений получают дальнейшее развитие в его более поздних статьях и очерках. Что же касается трех заключительных очерков, то они, по признанию самого Ф.А. Степуна, представляют собой переработку его лекций по социологии русской революции, которые он читал в Дрезденском политехникуме в 1926 году. Необходимым дополнением и развитием этих очерков следует рассматривать одну из самых спорных и противоречивых статей этого цикла, опубликованную уже в 1929 году — «Религиозный смысл революции». О том, что эта тема и эти проблемы философии русской истории и революции являются определяющими для всего творчества Ф.А. Степуна, свидетельствует и тот факт, что в конце жизни он опять возвращается к их осмыслению, публикуя в 1959 году на немецком языке большую работу, опять-таки в форме сборника статей — «Большевизм и христианская экзистенция». Именно здесь, в самом начале помещена статья с характерным заголовком: «Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины». Однако непосредственным продолжением и развитием истин и идей 1926—1929 годов является статья «Дух, лицо и стиль русской культуры». И во всех этих работах он начинает философский анализ русской истории и культуры со своей знаменитой и такой же спорной, но фундаментальной для него *«метафизики ландшафта»*. Именно в недрах этой метафизики естественным образом рождается ключевой принцип его русской исторической онтологии, принцип *«формоборчества»* как непрерывной борьбы с формой, стиранием ее границ и расширением ее «горизонтов». Все остальные принципы его историософии: «богоборчество», «историоборчество», «рenegатство», «лики и маски» и т. д., в свою очередь являются необходимым порождением и продолжением этого «формоборчества». При этом следует иметь в виду, что сама эта «метафизика ландшафта» является, по сути, своеобразной, мистико-эстетической версией географического детерминизма.

Истоки этой метафизики мы находим в раннем периоде творчества Ф.А. Степуна, в его небольшой, но очень яркой статье 1912 года «К феноменологии ландшафта», в которой формулируется скорее эстетическое понимание истории и культуры, но уже непосредственно связанное с географией и рассматриваемое сквозь призму географических, природных красот Западной Европы, прежде всего, Италии и Германии. И вдруг здесь, в самом конце, неожиданно, но как определенный вывод-вызов, очень кратко появляется тема России, как антитеза: «Необъятные дали, бесконечные просторы, явная эстетическая несозданность и бесформенность — вот основные черты русской природы. Не в них ли кроется причина того, что так легко и просто отказываются русские души и русское творчество от столь непоборимого на Западе обаяния самодовлеющей эстетической формы. Неизвестно куда пролегающие дороги, неподвластные взору зеленые дали лесов и лугов, бурые болота и топи и мхи, гудящие, глухие леса, снежные вихри, свивающие мир в бесформенный хаотический лик, — все это знаменательно толкает Россию на пути всепоглощающего религиозного творчества. Так, эстетизирующая религиозность романтических чаяний претворяется в грядущую религию символизма» [2, с. 807].

И вот теперь сравним, как уже во всей возможной полноте и разнообразии проблем и смыслов разворачивается эта тема, эта логика и взаимосвязь в 1927 году, в философски главном, в рамках этого цикла, восьмом очерке (ср. ее же в статье «Дух, лицо и стиль русской культуры» 1959 г.) «Мыслей о России»: «Правы ли позитивистические социологи, выводящие свойства народного характера из географических и климатических условий, или правы их противники метафизики-духоверы, утверждающие, что всякий народ селится среди природы, близкой его бессмертной душе, факт остается фактом, что душа всякого народа похожа на душу того пейзажа, среди которого он живет, на душу той земли, которую он возделывает и застраивает. ... Средне- и в особенности южноевропейский пейзаж — это бесконечное обилие разнообразных природных форм, стесненных скупой отмеренными Европе пространствами, — совсем не просторы. Россия не то; российские пространства — подлинно просторы: просторы, не загроможденные никакими формами ... Сущность русской природы — бесформенность, но, конечно, не в смысле малой выразительности ее форм, а в смысле качественной особенности выражаемого этими формами содержания» [2, с. 318]. Далее следует чисто теоретическое диалекти-

ческое положение, что вообще характерно для всего творчества Ф.А. Степуна, в котором, пожалуй, впервые встречается само понятие, а в развернутом виде, закладывается сквозная тема «формоборчества». И, как уже неоднократно подчеркивалось, последующее развитие этой темы первоначально через эстетику, а затем через мистическую религиозность так или иначе приведет к феноменам западного и русского «богоборчества» и уже исключительно русского «историоборчества».

«Всякое отрицание формы, всякое формоборчество таит в себе два внутренне противоположных и все же часто связанных друг с другом начала: начало мистического утверждения превыше всякой формы пребывающего и ни в какой форме полностью не выразимого абсолюта и начало варварского отрицания всех форм культурного творчества. Для основной темы русского пейзажа ... характерно то, что оба эти начала звучат в ней с одинаковой силой. ... Во всем изумительное единство стиля, основанное на полном подчинении форм жизненного устройства бесформенности застраиваемой земли, но и варварское отсутствие всякого тяготения к культуре, но и чисто русское упорствование в своем исконном убожестве. Да убожестве! Быть может, это самое точное определение деревенской России. Но только надо, конечно, помнить, до чего глубоко прочувствована в народном представлении убожества и юродства диалектическая связь между исторгнутостью из мира и спасенностью в вечности, между видимой оставленностью Богом и таинственной укрытостью в нем, между варварским, циничным отрицанием форм и законов нормальной жизни и мистическим отрицанием творчества как высшей нормы духовно напряженного жития. Самая глубокая сущность русской природы, что пытался, но не смог выразить (духовно не осилил) Нестеров, в том, что в ней естественны убогие и божьи люди» [там же].

Затем, после этой необычной религиозно-мистической диалектики, размышления Ф.А. Степуна вновь возвращаются к парадоксальной географической и исторической эстетике и диалектике русского формоборчества. «По сравнению с красотой Западной Европы эстетическое содержание среднерусского пейзажа вообще, конечно, не красота. Ничего не останавливает взора, не приковывает, не насыщает, не ослепляет его. Красота русской природы — невидимая красота: она вся в чувстве легко и неустанно размыкающихся и расступающихся горизонтов. Она не столько красота на горизонте, сколько красота за горизонтом. ... Вся красота русского пейзажа в том, что в нем нет самодовлеющих, себе

тяготеющих красот: снежных вершин, незабываемых очертаний горных хребтов, ... вычурных деревьев и экзотических цветов. Вообще ничего нету, есть только некое "вообще". Нет никаких форм, ибо все формы поглощаются бесформенностью; смысл дали в бесконечности; смысл бесконечности — в Боге» [2, с. 318–319]. Отсюда первый, опять же весьма дискуссионный, общий вывод, который вытекает из темы «формоборчества», и который переводит этот анализ уже в историческую плоскость: «Так связаны в русской равнинности, в разливе деревенской России убожество заполняющих ее форм с божественностью охватывающих ее горизонтов. Так как принцип формы основа всякой культуры, то вряд ли будет неверным предположить, что религиозность, которой исполнена бесформенность русской равнины, есть затаенная основа того почвенного противления культуре, того мистического нигилизма, в котором в революцию так внезапно погибли формы исторической России» [2, с. 319].

Тема *«историоборчества»*, как и само это понятие, также впервые появляется в VIII очерке «Мыслей о России» в ходе блестящего сравнительного анализа теоретического и исторического содержания немецкой и русской революций («в немецкой революции победила тема исторической законопослушности, а в русской тема революционного историоборчества» [2, с. 317]). В тексте, формально это понятие даже предшествует формоборчеству. Однако в дальнейшем, как ни странно, оно практически не встречается и не используется автором, хотя реально, вся тема русской истории и революции, русских исторических преобразований, конечно, трактуется им как борьба с «естественным» ходом истории, как отрицание естественных форм исторической жизни и развития, как «нетерпение», как искусственное форсирование, ускорение истории. В качестве альтернативы этому он формулирует свое, религиозно-мистическое понимание истории: «метафизика не противоположна истории. И Вечное становится на земле через временное. Весь смысл исторического процесса в осуществлении на земле сверхисторического — Абсолютного» [2, с. 323]. Иными словами, эта тема, будучи ключевой, магистральной во всем постреволюционном творчестве Ф.А. Степуна, является, по сути, следствием общего русского формоборчества. Это подтверждает и давний, наиболее последовательный и жесткий оппонент его «переливчатого многомыслия», М.В. Вишняк, подчеркивающий, что «центральной идеей, к которой пришел Ф.А. Степун во второй половине

жизни и из которой исходило все его мирозерцание и мудрствование, заключалось в признании христианства абсолютной истиной, единственно способной обосновать свободу... За истиной, не претендующей быть абсолютной, Степун отрицает право считаться и называться истиной» [3, с. 642–643].

Аналогичная ситуация прослеживается и с понятием *«богоборчества»*, которое, как таковое, вообще в тексте отсутствует, но сама идея и тема которого также занимает очень важное место в «Мыслях о России» и непосредственно связана с национально-исторической онтологией формоборчества. Речь здесь идет и о принципиальном различии западного и русского богоборчества. Первое, по его мнению, проявилось в научно-технических достижениях европейской цивилизации, которые он отождествляет с машиной, осуществившей на Западе «величайший переворот» во всех сферах жизни. «В основе машины, — подчеркивает Ф.А. Степун, — лежит точное знание, число, расчет; на этом обстоянии вещей основано то, что во всяком машинном производстве гарантировано наступление ожидаемых результатов, оправдание человеческих предположений. Индустриализация сельского хозяйства — это прежде всего борьба против тех случайностей, что неизбежны во всяком сельском труде, под открытым небом, с его зависимостью от погоды и всяких иных неучитываемых обстоятельств. *Но случай — только атеистический псевдоним чуда.* Борьба против случая есть потому в последнем счете борьба против веры в чудо, *борьба против Бога* (курсив мой — А.Р.), который путает все карты, борьба за сверхчеловека, который все знает и все может» [2, с. 321]. Но при этом, «всякий добрый европеец, неверующий в Бога, далеко еще не безбожный человек; в нем в той или иной степени ... жива вера: вера в нравственность, в право, в культуру, в науку, во все ризы отрицаемого им Божества. Народная же Россия всем этим верованиям всегда была чужда. Никогда не верила она ни в науку, ни в право, а всегда только в Бога, в нагого, не облаченного Бога. Революция — и в этом ее последний, метафизический смысл — была мгновенным падением, внезапным, хотя и *многими процессами подготовленным* крушением народной веры. Некультурность же, нерасчлененность, неоформленность народного сознания не позволила задержаться на вере в “ризы”. Вера в *нагого* Бога сразу, почти без перехода, как плюс бесконечность на минус бесконечность, перешла в *голое* циническое безбожие. В этом диалектическом срыве народной души и надо искать объяснение как

невероятной напряженности и высоты метафизической проблематики русской революции, так и ее предельному окаянству» [2, с. 323]. Интересно, что именно этот парадоксальный вывод выделяет современный немецкий исследователь Райнер Гольдт, утверждающий, что «данная Степуном характеристика русской веры (мистическую составляющую которой зачастую слишком преувеличивают) как христианства без вторичных добродетелей, которому он противопоставляет *атеистических* европейцев, не ставших, тем не менее, *безбожниками* в силу своего доверия к этике, праву, культуре и науке, отличается глубиной исторического объяснения в сравнении с любыми словообильными речами о русском мессианизме» [4, с. 468–469].

Таким образом, в этом своеобразном треугольнике основных принципов Ф.А. Степуна, в котором все три вершины непосредственно взаимосвязаны, как раз и кроется высшая метафизическая тайна русской революции и человеческой истории вообще. Выводы эти, несмотря на всю их оригинальность и парадоксальность, конечно, весьма спорны и крайне уязвимы для современной критики. Более того, по мнению другого современного немецкого исследователя — Кристиана Хуфена, «в 60-х годах [прошлого века] левым студентам этот человек с его христианским антикоммунизмом казался пережитком времен Аденауэра. “Лик России и лицо революции” — уже от самого названия его книг веет старомодностью... В научных кругах ФРГ Степуна причисляли к дилетантам... этот “многописец” не создавал чисто философских, социологических или историографических фундаментальных книг» [5, с. 493–494]. Да он и сам, как и полагается истинному мыслителю, достаточно критично относился ко многим своим выводам, полагая, что только будущее время, в конечном счете, расставит все точки над *i* в этой философской дилемме: «Теоретически, конечно, допустимо, — писал он здесь же, — что и Россия со временем образумится, культурно причешется и на примере своей истории докажет правду контовского утверждения, будто бы каждый народ в своем развитии неизбежно переходит от веры в Бога к положительному знанию... Окончательное разрешение этого вопроса принадлежит будущему» [2, с. 323]. Остается только догадываться, что сказал бы выдающийся русский мыслитель, доживи он до нашего времени. Так что же, может действительно, «зачалось и быть могло, но стать не возмогло... и он мог бы стать “русским Витгенштейном” или “Хайдеггером”, но стал лишь “немецким Степановым”» [6, с. 88–97]? Нет, все творческое наследие Ф.А. Степуна убе-

дительно свидетельствует о том, что, несмотря на указанную старомодность, кажущуюся устаревшей и заведомую ложность отдельных его интуиций, такая ернически-однозначная оценка крайне тенденциозна и исторически несправедлива.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора, М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2012. 683 с.
2. Степун Ф.А. Сочинения. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. 1000 с.
3. Вишняк М.В. Памяти Ф.А. Степуна // Степун Ф.А. Письма / Федор Степун; [сост., археогр. работа, коммент., вступительные статьи к тому и разделам В.К. Кантора]. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2013. 683 с.
4. Гольдт Р. Демоны маскарада. Проблематика маски, лика и личности в творчестве Федора Степуна и Вячеслава Иванова // Историко-философский ежегодник / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 1986, 2007, 2008. С. 468–469.
5. Хуфен К. Жизненный материал. Культурно-историческое осмысление творчества Фёдора Степуна // Историко-философский ежегодник / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 1986, 2007, 2008. С. 492–500.
6. Чубаров И.М. Зачалось и быть могло, но статья не возмогло... Философское наследие Федора Августовича Степуна. [Предисловие к публикации] // Логос. М., 1991. № 1. С. 88–97.

Горина Ирина Владимировна

Библиотека 212 им. Т.Г. Шевченко, г. Москва
gorina.sb@yandex.ru

«НУТРИЯНАЯ» ПРАВДА АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА (по ранним рассказам 20-х годов)

В статье ставится проблема соотношения языка и сознания в ранних рассказах Андрея Платонова с целью выявления авторского понимания правды и истины в условиях переломного времени социальной революции. Анализируется соотношение всеобщего и индивидуального в гротескных формах художественного выражения состояния мира и человека, а также становление авторского стиля «нутряной правды», эстетизм которой он развивал на протяжении всей своей творческой деятельности.

Ключевые слова: язык, сознание, эстетизм, бытие, витальность, жизнестроение, правда.

Gorina Irina Vladimirovna

Library 212. T. G. Shevchenko, Moscow
gorina.sb@yandex.ru

**THE” INNER “ TRUTH OF ANDREI PLATONOV
(according to early stories of the 20s)**

The article raises the problem of the relation of language and consciousness in the early stories by Andrei Platonov to identify the author’s understanding of truth and truth in a critical time of social revolution. The author analyzes the correlation of the universal and the individual in grotesque forms of artistic expression of the state of the world and man, as well as the formation of the author’s style of “interior truth”, the estesis of which he developed throughout his creative activity.

Key words: language, consciousness, aesthesis, Genesis, vitality, genestrerio, truth.

Творчество Андрея Платонова — трудная и малоисследованная тема в истории русской и советской истории культуры и литературы. Раскрытие смысла его произведений связано с опознанием его авторского языка, внутренней правдой его существования. Для анализа подобного материала мало быть профессиональным культурологом, литературоведом и философом, надо быть глубоко чувствующим и понимающим человеком. Платонов взыскует человека, требует его выхода из своего нутра, недр сознания на поверхность. На страницах его книг встречаешься не с автором, бытописателем, свидетелем времени, встречаешься с Человеком — носителем духа своего времени. Ещё в семнадцатом столетии французский мыслитель Блез Паскаль сетовал на то, что, читая книгу, очень часто видишь автора, его работу со словом, но не встречаешься с ним как человеческой личностью. За внешней увлекательностью сюжета, интересным изложением фабулы не происходит главного, а именно, встречи человека с человеком, идёт скольжение по поверхности без «нутряного проникновения». Чтение как развлечение, чтение как приятное времяпрепровождение, — все это стало чертой современной массовой культуры, в которой исчезает книжная правда и проявляется зона неверия, фальши и лжи на страницах с выдуманными историями, примитивным языком изложения без внутренней интонации и движений души.

Так в чём же правда Андрея Платонова как человека и как писателя? Этот вопрос сопряжён с проблематикой самого понятия «правды» в русской культуре. Стало уже общим местом в истории отечественной

мысли, суждение о том, что «русская правда» не равна истине и носит персоналистский характер индивидуального опыта человека. Из этого следует, что каждый человек — носитель своей правды существования, своего опыта постижения мира и отношений с людьми. В связи с этим, возникает закономерная проблема, связанная с размытостью важнейшего понятия «истина», с которой эта человеческая правда сопрягается и которую же очень часто замещает. Можно заметить, что и в русской литературе, и в обыденной жизни персональная правда абсолютизируется и очень часто делает человека внутренне замкнутым, неспособным принять и раскрыться правде другого.

Один из его героев Платонова говорит: «А без меня народ неполный». В.Г. Распутин комментирует эту реплику в своём докладе «Литература спасёт Россию» на 10 съезде российских писателей: «никому не приходит в голову не доверять этим словам или сомневаться в этой наивной простоте, которая составляет у Платонова приземленную, как бы сознательно не поднимающуюся над землей мудрость» [1]. Но проблема в том, чем ты восполняешь народное существование? Какова твоя человеческая проявленность и, в конечном счёте, правда жизни? Безусловно, что человеческое присутствие опознаётся через мысль, слово и действие, формуя свой порядок жизнеутверждения и жизнестроения. Так что же утверждает Андрей Платонов своим творчеством?

Время его жизни — это начало XX столетия. Он выходец из многодетной пролетарской семьи со страстной верой в светлые идеалы будущего человечества, но в то же время носитель «*нутряного*» народного христианства и быта простых людей. Пограничье времени великих изломов русской жизни, связанное с крушением империи и народождением народной власти с перспективой тоталитаризма, формирует сознание Платонова, которое проецирует в его произведениях такие же пограничные, ломанные фигуры людей, вынужденных проходить становление в яростном и бушующем мире, сорванном со своих петель и будто провисшим, продавленным внутрь себя. В произведениях А. Платонова открывается ноль-пространство между прошлым и будущим, в котором черты крестьянского нищего быта и пролетарской гольтёбы сращены с трагическими картинами всеобщего голода, гражданской войны, народных бедствий, от которых производна безумная, иступлённая вера в светлое будущее, великое братство, прогресс человечества, преодолевающего смерть, болезни, голод и старость.

Сюжеты Платонова сопряжены с выписыванием человека на изломе, корёженности не его сознания, а его нутра, органической витальности «пуза». Пузо, то есть раздутый живот, это органика безусловности существования мира как огромного желудка, кишечника, перерабатывающего материю, оно — огромный ступок человеческого, живого вещества — мяса, крови, костей, лимфы, кала, энергично наполненного желанием жизни, из которого проявляется человек, и проявление этого нового человека связано с прорастанием сознания, преодолением почвы, выходом на свет.

Через Андрея Платонова в русской литературе заговорило человечье «нутро». Русское слово *нутро* близко по своему звучанию латинскому *натюра*. Но если «натюра», как природа, означает естественные свойства родового происхождения, то русское слово «нутро» — это то, что находится в глубине, внутренние органы животного или человека. Это *исподнее* физиологии, то есть «*вышедшее из-под*» утробной плоти: вонючее, грязное, липкое. Таков след естественной жизни на земле: в гноище существования войны и революции, в нём не присутствует сознание, а лишь физиологические потребности перво-быта. И правда человеческого *нутра* есть основание всех человеческих движений, поступков, настроений.

По Платонову в человечески нутрянном нет различия света и тьмы, добра и зла. Это свободная от этических дефиниций материя, несёт в себе энергию самобытия, энергию жизненной самопроявленности на уровне плоти и духа. Органическая атомарность, заряженная экзистенциальным электричеством войны, революций, эсхатологических состояний, высвечивает человеческую природу «исподнего предела», для опознания которого нужен новый язык правды, язык, адекватный продавленному событиями революции пространству. Ещё в 1918 году в своей статье «Интеллигенция и революция» Александр Блок писал о «миллионах людей пока “непросвещённых” ...среди них... есть такие, в которых спят творческие силы; они могут в будущем сказать такие слова, каких давно не говорила наша усталая, несвежая и книжная литература» [2, с. 5]. Без сомнения Андрей Платонов оказался среди творцов литературного языка молодой советской литературы.

Он вырос и сформировался в языковом пограничье русских чернозёмных областей Воронежа и верхнего Дона, где пересекались говоры и диалекты казаков, русских, украинцев. Живая языковая среда давала возможность апробировать на практике особый стиль письма, ко-

торый соединял литературную традицию с народным словом. Писатель Андрей Битов подчеркивает, что «из речи народной стужался невероятный язык платоновской прозы» [3, с. 16]. Творческая лаборатория слова Андрея Платонова основывалась на соединении бытования живых слов с авторской речью, «которая прививается к языку как динозавр... Круговорот слова в океане речи» [3, с. 17].

Авторский язык формует бытие пограничной продавленной вглубь пещеры, некоей катакомбы или живого нутра земли, из которой появляются персонажи его произведений. Они, как будто неизвестно откуда взявшиеся, со странными именами Тютень, Витютень, Протогален, Данилок, Апалитыч, Елпифидор — это даже не имена, а прозвища первобытных людей [4]. Их порождает не автор в своём воображении, а самая почва, земля выталкивает наружу как органические образования. В диком поле советской нови появляются генетические формы людей с первичными ростками мысли о мире и своём месте в нём. Подобные характеры и типажи катакомбных, выдавленных на поверхность земли людей, Платонов встречал во время своих литературных поездок и журналистской деятельности в воронежских сёлах, деревнях и городках.

В произведениях Платонова драматизм существования человека устанавливает новый порядок смыслов, которые высвечивают нутряные пласты существования человека. Реакцией на повышенное экзистенциальное напряжение эсхатологического времени революции, становятся доморощенные образы гротескной богочеловечности. В своём рассказе «Заметки» А. Платонов пишет: «Самый старый и настоящий бог на свете — пузо, а не субтильный небесный дух. В водовороте и горенье кишок — великая тайна, в рычании газов слышатся святые песнопения и некое благоухание и тихое умиротворение... Живот — храм человека, живот — обитель радости и человеческой доброты. Пузо — воротило всех дел. Все другое и остальное растёт из пуза и им направляется — по верным путям спасения. Без пуза погибать бы всем. Вся земля только и движется пузом, ибо, когда стонут и поют кишки, человек делается чудотворцем» [4, с. 289].

Происходит смещение устойчивых представлений о мире и его понимании. Богом оказывается ближайшее к человеку — его раздутый, вспученный живот — пузо, и достижения технического прогресса, великие мессианские идеи меряются народным нутряным сознанием, проявляясь через смещение «стоячего липистрического

огня» с «Ананьевной, заговаривающей всякое пупырчатое тело» и «Феклушей Мымрихой», способной показать голое «живое тело за одно денное прокормление». Платонов мимоходом заключает «Хорошие они, в сущности, люди — живут по-лошадиному» [4, с. 290].

Язык метонимии, сравнений по подобию, отражает ландшафт абсурда, дикого поля реальной жизни, в которой присутствуют все возможные формы существования от архаики народных заговоров до технологий электрического огня и машин. Авторский гротеск, как художественный приём, вытягивает через комизм и иронию внутренний трагизм бытия, при котором причинно-следственные связи и морально-этические построения невозможны. В этом случае может состояться только наблюдение и свидетельство в языке сходящихся антиномий бытия и переходящих друг в друга противоположностей тьмы и света, любви и ненависти, жизни и смерти.

Персонажи его произведений — «инаковые» люди, содержащие некие странности, не такие, как все остальные. Их можно обозначить как людей эсхатологических, то есть представителей последних дней истории. При этом последние становятся первыми и происходит совпадение конца и начала, что даёт возможность в *инаковом* человеке уместить всю историю человечества — «от альфа до омега». В рассказе «Тютень, Витютень и Протегален» Платонов гротескно лепит из слов, как из глины, описание человека: «Тютень человек не велик, с кочережку. Зимой и летом он носит варежки, сердцем добер, словом зол; в одном ухе мотается египетская серьга, шею он обматывает полотенцем или тряпочкой почище: лицом коричневый, глазами ехиден и весь похож на стервеца» [4, с. 324].

В небольшом отрывке автор даёт полное емкое описание персонажа Витютень с позиции метонимии, при которой сравнение по подобию даёт предельную выразительность языка: «Глаза его были велики, с попевший чеснок, и в них горела неумомимая безумная любовь ко всем последним и растоптаным. Ходил он по земле и пел молитвы голубой траве и всякой трепещущей, дышащей твари, живущей один день, радостной и кроткой, познавшей все, ибо нечего тут познавать. Двигается мир в свете солнца, и не может он тосковать; движутся живые по земле, и ни один не верит смерти» [4, с. 325].

Гротескное описание сектантов, последних людей, выкопавших яму и поселившихся в её нутре, вполне соотносится и с людьми будущего — «Потомками солнца»: «Социальная революция совершилась

быстро, великая и величайшая, революция одним своим преддверием, одним дыханием, выжигающим все бессильное и ошибочное, уже истребила гнилые мистические верхи человечества, оставив лишь людей без чувств, без сердца, но с точным сознанием, с числовым разумом, людей, не нуждающихся долго в женщинах, ни в еде и питье и видящих в природе тяжелую свисшую неотесанную глыбу, а не бога, не чудо и не судьбу» [4, с. 330].

«Нутряная правда» Андрея Платонова проявляет, высветляет инаковость в человеке, основанием которой является бесконечная жажда любви, скрепляемая непреодолимой болью оттого, что невозможно реализовать этот проект всеобщего всеобъемлющего единения человека с человеком. Даже сидящие в одной яме сектанты и гармоничные, разумные люди будущего всегда не вместе, всегда на расстоянии. И Андрей Платонов проясняет ситуацию человеческого нутра, пронизанного насквозь болью существования, в котором нет уже причин и следствий болезни, а только не различённое единство — человеческий ком, но в котором каждый сам по себе и каждый одинок. В «Поэме мысли» А. Платонов рисует картину звёздной тишины: «На земле так тихо, что падают звезды. В своем сердце мы носим свою тоску и жажду невозможного. Сердце это корень, из которого растет и растет человек, это обитель вечной надежды и влюбленности» [4, с. 277]. Образы звезды, сердца, состояние тишины производны для человека от вселенского нутра, наполненного любовью. Но для человеческого сердца мало Вселенной. А. Платонов страстно желает пересоздания самого человека, энергия которого не вмещается в форму плоти, точно так же, как и в заданные пределы Вселенной. Она имеет измерение гераклитова «удара молнии» — электричества мысли: «Вселенная — пламенное мгновение, прорвавшееся и перестроившее хаос. Но сила вселенной — тогда сила, когда она сосредоточена в одном ударе» [Там же].

Мысль — это самоприсутствие человека в демиургическом акте становящегося сознания уже за пределами явленных границ культуры, истории и цивилизации. Это состояние преображённого человеческого нутра, при котором раздутое пузо, бесформенное вместилище энергии — первичная органическая глина, которая через обжиг сердечной любви получает в мысли «свою полыхающую душу». В этом великом вселенском становлении мысль, заряженная электричеством боли человеческого нутра, «уже не жизнь, а больше жизни. От ее пришествия вспыхивают самые далекие миры. Мысль не знает страдания и радости,

она знает одно, что есть неизвестное. Она может восстать и на истину, если эта истина не нужна человеку» [4, с. 285].

Человек оказывается мерой истины, её необходимости для жизни. Но это человек не протагоровский, а платоновский. Человек в ранних рассказах Платонова меряет и проверяет истину становлением творческой мысли в сознательной энергии масс, преобразующих землю. Коллективное сознание формируется на основе «общего дела», созвучного идеям русского мыслителя Н. Федорова. Только вместе, ударной силой мысли всего человечества может быть преодолена катакомбность его существования на Земле с неизбежной болью нутра и сердечной жаждой невыносимой, безысходной любви.

Платонов, правдой вывернутого наизнанку нутра, сумел высветить своей мыслью зияющие раны, свищи сознания и стигматы существования, которые прописаны кровью и болью его тяжёлого, давящего времени. Он рисует состояние мира как огромного кровоточащего нутра, чувствилища, единой катакомбы существования. В его ранних рассказах заключена правда, которая кровоточит любовью, и в последнем своём пределе является истиной страдающего человека, сознание которого он формулировал как «деятельную память» сердца: «Сердце навсегда может быть пораженным похилившейся избенкой на краю деревни, и ты не забудешь, не разлюбишь ее никогда, каким бы ты мудрым и бессмертным ни стал, куда бы ни ушел. Я и на Солнце, и на Сатурне не забуду этого лога, этой ночи и смертной тишины. Все мне дорого, ничего нельзя забыть и оставить; и каждой рытвине, каждому столбу и далекому человеку, пропадающему на дороге, я говорю: я возвращусь» [4, с. 289].

Безусловно, эстетизм ранних рассказов Платонова несёт в себе принцип энантиодромии, в котором противоположности исчезая в друг друга дают начало новому состоянию не жизни как смерти, а жизни-не жизни, не любви как ненависти, а любви-не любви пространства, раненого человеком. Можно утверждать, что безоценочная, «нутряная правда» Платонова имеет не этическое, а эстетическое измерение, формируя новый ракурс в трактовке основополагающих понятий: форма, целостность, творчество, образ. Относительно эстетизма рассказов Платонова верно суждение А.П. Валицкой о том, что «эстетика видит свой предмет в особом рода человеческой реальности, в пространстве соразмерного человеку мира, освещенного понимающим чувством и творческой энергией созидания» [5].

Писатель заставляет читателя пересмотреть мир заново и радикально. Слово правды Платонова сметает ментальный сухостой сознания, ударяя по сердцу и внутренним органам электричеством слов, приводящим к судорогам души. Эта органика языка не была авторским методом или стилем, она была присуща Платонову по природе, как человеку. Как вспоминал Василий Гроссман на гражданской панихиде в январе 1951г. «Он...был совершенно чужд шаблона. Говорить с ним было наслаждением — мысли его, слова, отдельные выражения, доводы в споре отличались каким-то удивительным своеобразием, глубиной. Он был тонко, чудесно интеллигентен и умен так, как может быть интеллигентен и умен русский рабочий человек» [6].

Наличие почвы, твёрдой земли под ногами есть основание правды русского человека. Не от умозрительных абстракций производно творчество, а от источника всего невозможного и неизъяснимого, но близкого и дорогого: «Всякий человек имеет в мире невесту, и только потому он способен жить. У одного ее имя Мария, у другого — приснившийся тайный образ во сне, у третьего — печная дверка или весенний тоскующий ветер. Я знал человека, который заглушал свою нестерпимую любовь хождением по земле и плачем. Он любил невозможное и неизъяснимое, что навсегда рвется в мир и не сможет никогда родиться» [7]. А это и есть истина!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Распутин В.Г. Литература спасёт Россию. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://platonov-ar.ru> (Дата обращения: 14.10.2019)
2. Варламов А. Андрей Платонов. М: Молодая гвардия, 2011. 546 с.
3. Битов А. Слово о Платонове / Платонов А.П. Усомнившийся Макар: Рассказы 1920-х годов; Стихотворения. М.: Время, 2011. С. 9—22.
4. Платонов А.П. Усомнившийся Макар: Рассказы 1920-х годов; Стихотворения. М.: Время, 2011. 656 с.
5. Валицкая А.П. О природе эстетического знания // Эстетика. Культура. Образование. СПб, 1997. С. 32. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/shchedrina-gk/estezis-tvorchestvo-obrazovanie> (Дата обращения: 14.10.2019)
6. Русская литература 20—90-х годов XX века: основные закономерности и тенденции. С.98 (182с.) Электронный ресурс. Режим доступа: <http://litvek.com> (Дата обращения: 14.10.2019)
7. Платонов А.П. Заметки. В полях. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://librebook.me> (Дата обращения: 14.10.2019)

Бройер Гендрих (Hendrich Breuer)

г. Прага, Чехия
HBreuer@seznam.cz

ИСТИНА, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, ФИЛОСОФИЯ (некоторые вопросы одной истинной теории с высоты XXI века)

В статье ставится вопрос по поводу истинности теории, проверенной на практике. Представлена идея, что истинна не является чисто „гносеологической“ категорией, а имеет „онтологическое“ обоснование. В соответствии с теорией диалектического и исторического материализма истина — это процесс развития действительности, и одновременно данный процесс находит свое понятийное выражение посредством человеческого мышления.

Ключевые слова: Истина, действительность, необходимость, практика, теория, право, диалектический и исторический материализм.

Hendrich Breuer

г. Прага, Чехия
HBreuer@seznam.cz

TRUTH, RATIONALITY, PHILOSOPHY (some questions of one true theory from the height of the 21st century)

The article raises the question about the truth of the theory tested in practice. The idea is presented that truth is not a purely „epistemological“ category, but has an „ontological“ justification. According to the theory of dialectical and historical materialism, truth is a process of development of reality, and at the same time this process finds its conceptual expression through human thinking.

Keywords: Truth, reality, necessity, practice, theory, law, dialectical and historical materialism.

Тезис 1: Чтобы Истина выявила себя Истиной в плане тождества бытия и мышления [1, с. 282–283], необходимо, чтобы сама Истина как бытие развилось до действительности, которая в свою очередь является необходимостью [1, с. 273–277].

Тезис 2: Истинность теории проверяется развитием социальной практики, которая, по мысли К. Маркса, призвана быть **революционной** [2, с. 1].

Теоретическое наследие К. Маркса дает возможность понять развитие общества и в начале XXI в. За последнее время стало появляться множество „научных“ трудов, основной мыслью которых явля-

ется обоснование, что теория К. Маркса не верна, так как произошло „ниспровержение“ коммунизма, поскольку историческое развитие якобы опровергло теоретические выводы Маркса [3, с. 300]. Однако факты доказывают противоположное: **теория К. Маркса была проверенна на практике и поэтому является истинной**.

Истинная суть теории Маркса, выверенная практикой, кроется в «Тезисах о Фейербахе» [2] и в «Немецкой идеологии» [4]. Он подошел к пониманию и изложению того, что предстоит пролетариату и всему Человечеству сделать в теоретическом и практическом плане.

К. Маркс впервые выработал диалектико материалистическое понимание мира, которое стало основанием материалистического понимания общества (истории), т.е. **революционной практики**. Он открыл основной закон развития буржуазного общества [5, с. 6; 6, с. 23], на основе которого смог обосновать переход к обобществленному человечеству [2, с. 4].

Расшифровывая одиннадцатый тезис о Фейербахе: „Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его“ [2, с. 4], Маркс в «Манифесте коммунистической партии» проясняет, что „философы“ как „идеологи“ правящих классов выражают их идеи [см. 7, с. 443]. Деятельность „философов“ заключалась, и по сей день заключается, в „интерпретации“ положения дел таким образом, чтобы оправдывать существующую действительность [см. 5, с. 10–17]. Это обусловлено тем, что в системе буржуазных отношениях философы, хотя и того или нет, зависят от правящего класса [см. 7, с. 443], поэтому в случае, если бы философы стали интерпретировать данные отношения как преходящие и подлежащие изменению, то они просто не смогли бы работать в качестве философов и вынуждены были бы искать на рынке труда другую работу. К. Маркс на практике испытал данный факт на себе [см. 8, с. 6, 8; сравни 9, с. 46–50].

Вместе с тем Маркс понял, что на определённой ступени классовой борьбы, когда дело «приближается к развязке, часть буржуа-идеологов, которые возвысились до **теоретического** понимания всего хода исторического движения, переходит на позиции того класса, за которым будущее“ [7, с. 433–434]. Это происходит, потому что необходимо **изменить этот буржуазный мир**, так как он основан не на справедливых и не на вечных основах.

Ответ на вопрос, **кто** и **как** изменит мир, Маркс формулирует следующим образом: „Точка зрения **старого материализма** есть «**гражданское**»

общество; точка зрения **нового** есть **человеческое** общество, или **обобществившееся человечество**“ [2, с. 4 (выделено Б. Г.)]. На языке оригинала: „Der Standpunkt des alten Materialismus ist die „**bürgerliche**“ Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die **vergesellschaftete***/ Menschheit.“ [10, */ объединённое или коллективизированное человечество (выделено Б. Г.)]

Необходимо обратить внимание на понятие „bürgerliche“. Понятие „гражданское“ общество и название „гражданин“ (citoyen на французском) совпадает с „Bürger“ — „буржуа“ (на немецком языке) — как обыватель города, т. е. понятия „гражданин“ и „буржуа“ **тождественны и именуют** человека, который равен перед законом, но **принципиально НЕ РАВЕН в имущественных отношениях** (этот факт упорно умалчивается по сей день)! Во французской (буржуазной) революции жители этой страны получили „все“ „гражданские“ (т. е. „буржуазные“) права перед законом (каждый человек сразу „стал“ свободным — то есть **свободным от феодальных привилегий** и каждый человек — потенциально „буржуа“).

Фундаментальное основание работы Маркса по выработке **нового материализма** заключалось в **исследовании деятельной стороны человека**, т. е. практики, и в раскрытии значения «**революционной**», «**практически-критической**» деятельности [см. 2, с. 1 (выделено Б. Г.)]. Домарксовский материализм не способен был понимать революционную практику, потому что в „практике“ виделось лишь нечто „**грязное**“. На это обращает внимание Э.В. Ильенков, давая критику перевода на русский язык как „**грязно-торгашеской** формы“ вместо «**грязно-иудейской** формы» проявления практики [см. 11, тезис 1 (выделено Б. Г.)]. На языке оригинала: „in ihrer **schmutzig-jüdischen** Erscheinungsform gefaßt“) [11, тезис 1 (выделено Б. Г.)]. Указанная „практика“ относится к внешнему миру и особенно к человеку как только к средству жизни, усматривает в природе и человеке только источник **выгоды**. По Марксу буржуазная практика тождественна иудейской и ниспровержение такой практики кроется в эмансипации еврея и общества от еврейства [см. 12, с. 413], ибо: «Практическая потребность, **эгоизм — вот принцип гражданского (буржуазного) общества**, и он выступил в чистом виде, как только гражданское общество окончательно породило из своих собственных недр политическое государство. **Бог практической потребности и своекорыстия — это деньги**“ [12, с. 410]. Маркс конкретизирует, что понимаеься по «практической потребности»: „Деньги —

это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога. **Деньги низводят всех богов человека с высоты и обращают их в товар. Деньги — это всеобщая**, как нечто самостоятельное, **стоимость всех вещей**. Они поэтому лишили весь мир — как человеческий мир, так и природу — их собственной стоимости. ... **Деньги — это отчужденная от человека сущность его труда и его бытия;** и эта чуждая сущность повелевает человеком, и человек поклоняется ей“ [12, с. 410, 412].

К. Маркс понимает, что **новый материализм** не должен отказываться от принятия факта „грязно-иудейской“ формы „практики“, а как раз наоборот: **новый материализм должен исходить из этого факта и понять суть той „практики“, чтобы ее изменить в человеческое общество или обобществившееся человечество** [2, с. 1; 12, с. 413]. Отсюда вытекает, что **истинность теории — это практический вопрос**: „В практике должен доказать человек истинность, действительность и мощь, по-сторонность своего мышления...“ [2, с. 1–2], но не просто в практике, а „революционной практике“ [2, с. 2], субъектом которой выступает класс пролетариев, являющийся результатом развития буржуазного общества и одновременно призванный его ниспровергнуть [см. 7, с. 430].

Благодаря новому материализму К. Маркс смог открыть закон исторического развития буржуазного общества [см. 8, с. 1–167; 5] и **дать теоретическое описание и критику представлений о первой фазе коммунизма** [см. 4, с. 33–34], которая была реализована с 1917 по 1991 гг. Если мы усваиваем содержание работ Маркса, нам легче понять и уяснить, почему такая форма должна была быть упразднена и низвергнута [4, с. 34]. Все станет ясно если исходить из методологического принципа: „...эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть связь общественной и политической структуры с производством“ [4, с. 24].

Этим принципом и руководствовался В.И. Ленин, когда анализировал связь общественной и политической структуры с производством в новых исторических условиях. По сути, на переломе XIX и XX веков развитие практики буржуазного общества объективно подошло к необходимости разрешения системы накопленных внутренних противоречий. В условиях первых локальных, но уже империалистических войн за новый раздел рынка денег, сбыта, труда, полезных ископаемых (колоний) представители тогдашних социал-демократических партий,

вооруженные теорией К. Маркса, пришли к выводу, что грядущая мировая война, если она начнется, „вызовет экономический и политический кризис“, который надо использовать для „ускорения падения господства капитала“ [см. 13]. Они исходили из положения, что „Коммунизм эмпирически возможен только как действие господствующих народов, произведённое «сразу», одновременно, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с ним мирового общения“ [4, с. 33], и в тех условиях (1912 г.) это означало, что социалистическая революция может и должна начаться лишь сразу в промышленно развитых странах. И это было верно. Все предпосылки всеобщей социалистической революции были налицо: и правильная оценка войны, и соответствующая агитация среди рабочих, а также серьезный анализ сложившихся экономических противоречий [см. 13].

К началу Первой мировой войны лидеры социал-демократических партий **изменили** идее социалистической революции, в чем проявился не пролетарский характер представителей этих партий! У них не был выработанный сценарий изменения империалистической войны в захват пролетариатом власти в развитых странах. Данному факту В. И. Ленин дал четкую оценку: „Для сознательных рабочих социализм — серьезное убеждение, а не удобное прикрытие мещански-примирительных и националистически-оппозиционных стремлений. Под крахом Интернационала ... разумеют вопиющую **измену** большинства официальных **социал-демократических партий** своим **убеждениям**, торжественнейшим заявлениям в речах на Штутгартском и Базельском международных конгрессах, в резолюциях этих конгрессов и т. д.“ [14, с. 211—212 (выделено Б. Г.)]. В результате В.И. Ленин в новых исторических условиях развития капитализма на его высшей стадии — империализма [15] стал ориентировать пролетариат на победу социалистической революции в одной, отдельно взятой стране [см. 16, с. 354], используя при этом в качестве теоретического обоснования диалектический и исторический материализм К. Маркса.

С победой пролетарской революции в России, что явилось способом разрешения противоречий империализма, на мировой арене сразу появился ее антипод — фашизм — как принцип ответа части буржуазии на случившийся раскол в империалистических странах и появление смертельной опасности для всего класса буржуазии; т. е. фашизм выступил как железный кулак буржуазного класса, как сред-

ство защиты буржуазных общественных отношений, а также как своего рода реванш „национальной“ буржуазии, особенно германской (в условиях закрепленных Версальским миром), и как средство низвержения первой фазы коммунизма. Власть денег оформилась в „национальную“ окраску — германский (денежный) капитал должен был доминировать.

Война, развязанная фашисткой Германией, против Советского Союза была войной не только за захват территорий, за истребление очередной нации, но по сути — это была война против принципа низвержения капитала, за возврат той старой мерзости... [см. 4, с. 33]!

Коммунистический принцип низвержения буржуазной формы практики заключается в упразднении той практики, в которой деньги властвуют над человеком, т. е. в отмене буржуазной формы собственности, а не собственности вообще. Это означало провозглашение низвержения той собственности, которая основана на эксплуатации большинства меньшинством [см. 7, с. 438]. „**Коммунизм** ни у кого не отнимает возможности присвоения общественных продуктов, он **отнимает** лишь **возможность** посредством этого присвоения **поработать чужой труд**“ [7, с. 440 (выделено Б. Г.)]. Ниспровержение осуществленной на практике первой фазы коммунизма и факт возврата и повтора „старой мерзости“ стали исторически необходимым подтверждением **истинности** теории К. Маркса. Это ниспровержение имело под собой реальный базис в форме экономического развития той формы коммунизма, которая имела место и которая была теоретически ранее раскритикована самим К. Марксом. При этом, в странах „социализма“ стал осуществляться тот же процесс, который имел в странах „капитализма“. А именно: **философы лишь различным способом объясняли мир...** То есть в странах „социализма“ началась апологетика той формы „коммунизма“, которая была уже теоретически опровергнута К. Марксом.

Различные попытки „изменить“ существующую форму „коммунизма“ были либо задушены, либо не увенчались успехом из-за слабости тех социальных сил, кто предпринимал такого рода попытки. Двойственность смысла глагола „**изменить**“ играет злую шутку с человеческой историей. Одно дело, не воплощенный практически смысл: „**изменить**“, т. е. развить коммунизм в более высокую форму. Другое дело, „**изменить**“ самой идее коммунизма и способствовать возврату старой буржуазной мерзости!

Ниспровержение „коммунизма“, однако, не является полным... Остается Китай с его особенной формой соотношения общественной собственности (в руках государства) и мелкой и средней собственности (в частных руках), как и остаются еще и другие страны.

Какая форма отношений „победила“? Европейские страны вернулись в те отношения, в которых главенствует частная собственность, меньшинство может эксплуатировать труд подавляющего большинства. В результате, на практике подтверждается нечеловеческая сущность империализма, заключающаяся в господстве мертвого накопленного труда в руках немногих над живым трудом большинства населения планеты [17, с. 483–501].

Взамен противостоянию двух систем снова разгорелась всемирная конкуренция (борьба) всех против всех в рамках „единой“ капиталистической системы, оформленной в понятие „глобализация“, только с тем особым различием, что одна „сверхдержава“ мнит себя универсальным „образцом“ основополагающих (буржуазных) отношений, кумулируемых такими понятиями, как „демократия“, „свобода“, „права человека“; и если кто-то не вписывается в рамки своеобразного толкования этих понятий, то она „вправе“ применять вооружённую силу. На деле происходит новый дележ мира по сферам влияния, угроза войной и открытые войны, развязывание разных „вёсен“, убийства легально избранных руководителей государств, организация насилия (военная поддержка терроризма вплоть до создания террористических объединений и целых государств), угрозы, шантаж, экономические санкции и тому подобное.

Возврат к буржуазной мерзости отражается в доминировании „официальных“ публикаций, где „философы“ пытаются опять-таки разным способом „объяснять“, интерпретировать мир и даже способствуют разжиганию в общественном сознании ненависти и формированию облика „врага“ с целью сохранения существующего положения дел. В правовом отношении „победившая“ буржуазия под сладким словечком „демократия“ скрывает свой коренной интерес: запретить даже и подумать об изменении мира!

Новые законы, принятые после «ниспровержения» «коммунизма», снова защищают ту форму «собственности», которая дает возможность эксплуатировать человека человеком, и это выдается за суть «свободы». В уголовных кодексах появляются статьи запрещающие коммунистическую идеологию или отождествляющие коммунизм с фашизмом. Например, в чешском уголовном кодексе глава XIII [см. 18].

Принципы коммунизма [см. 19, с. 332–333], которые являются выражением отношений, выступающих итогом естественно исторического развития капитала. Эти принципы заключаются в равенстве людей не только перед законом, но и **по отношению к средствам производства**. Однако суть воплощенной, в том числе и в уголовном законодательстве, реальности состоит в защите буржуазной собственности, буржуазных общественных отношений! Правящий класс всегда закрепляет свой интерес в законе, что было разблачено уже К. Марском: „...**ваше право есть** лишь **возведённая в закон воля вашего класса**, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса“ [7, с. 440].

Таким образом, чтобы понять истинный ход истории в начале XXI в., необходим истинный метод исследования. Таким методом, который был апробирован на практике, является диалектический материализм в его приложении к анализу общественной жизни, т. е. материалистическое понимание истории, выработанное К. Марксом. Без революционной диалектики невозможно постичь смысл истории, включая события ближайшего времени, т. е. все, что произошло с момента случившегося события ниспровержения «коммунизма», а тем более невозможно выработать соответствующее руководство к действию, т. е. адекватную методологию преобразования общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. М., 1961. С. 269–317.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс, К. и Энгельс, Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 1–5.
3. Hosfeld, Rolf: Karl Marx, Životopis intelektuála, Praha a Litomyšl, 2015. 328 с.
4. Маркс К. и Энгельс, Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М. 1955. С. 7–544.
5. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс, К. и Энгельс, Ф. Сочинения. Т. 23. М., 1960. 784 с.
6. Маркс К. Капитал. Т. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 24. М., 1961. 596 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М., 1955. С. 419–457.

8. Маркс К. К Критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. М., 1959. С. 1–167.
9. Ленин В.И. Карл Маркс // Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 26. М., 1961. С. 46–50.
10. Marx Karl, Thesen über Feuerbach, интернет-страничка: http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm
11. Маркс К. Тезисы о Фейербахе (с комментарием Э. В. Ильенкова), интернет-страничка: <http://spinoza.in/theory/tezisy-o-fejerbahe-s-kommentariem-e-v-il-enkova.html>
12. Маркс, К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1954. С. 382–413.
13. Базельский конгресс (IX Чрезвычайный) II Интернационала, интернет страничка: <http://www.illuminats.ru/home/18-2009-10-22-17-04-55/3044-internationale>
14. Ленин В.И. Крах II Интернационала // Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 26. М., 1961. С. 209–265.
15. Ленин В.И. Империализм, как высшая стадия капитализма // Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 27. М., 1962. С. 299–426.
16. Ленин В.И. О Лозунге Соединенных Штатов Европы // Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 26. М., 1961. С. 351–355.
17. Thomas Piketty: Kapitál v 21. Století, Universum, Praha, 2015. С. 664.
18. Zákon č. 40/2009 Sb. Zákon trestní zákoník: <https://www.zakonyprolid.cz/cs/2009-40?text=%C4%8D.%20140%2F1961>
19. Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М., 1955. С. 322–339.

Елагин Глеб Борисович

Санкт-Петербургский государственный университет
elagingleb@gmail.com

ИСТИНЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ: ОБРАЗ ДЕМОНИЗМА И ВЕДОВСТВА В СОЗНАНИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО МЫСЛИТЕЛЯ

В статье проводится анализ основных источников, отражающих образ зла на примере демонов и ведьм в сознании средневекового мыслителя. Затрагивается вопрос о границах сил зла и их отношении к силам добра в лице Бога. Статья раскрывает, насколько в Средневековой культуре было проблематичным определение истинной природы ведовства и демонизма.

Ключевые слова: истина, ведовство, демонология, религия, зло, Бог, вера, Фома Аквинский, демон, ведьма, Молот ведьм.

Elagin Gleb Borisovich
Saint Petersburg State University
elagingleb@gmail.com

**THE TRUTHS OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS:
THE IMAGE OF DEMONISM AND WITCHCRAFT
IN THE MIND OF A MEDIEVAL THINKER**

The article analyzes the main sources that reflect the image of evil on the example of demons and witches in the mind of a medieval thinker. The question of the limits of the forces of evil and their relation to the forces of good in the person of God is touched upon. The article reveals how in Medieval culture it was problematic to determine the true nature of witchcraft and demonism.

Key words: truth, witchcraft, demonism, religion, evil, God, faith, Thomas Aquinas, demon, witch, Witch's Hammer.

В общераспространенном понимании проблема ведовства начала активно разбираться и анализироваться с указа Иоанна XXII в 1320 году. С 1326 года постановлением буллы «Super illius specula» юрисдикция суда над ведовскими деяниями полноправно перешла в руки Святой инквизиции, тем самым положив начало многовековому гонению на ведьм и колдунов и рекам пролитой крови. Весьма значимым уточнением будет то, что под право суда инквизиции попадали не просто колдуны и ведьмы, а любые живые существа, которые были уличены в богопротивных деяниях или же просто подозревались в них. Таким образом, под суд мог отправиться любой, обвиненный в ведовстве. Как правило, судебное заключение крайне редко носило оправдательный характер для обвиняемого. Записка, донос или же ложные свидетельские показания почти гарантированно клеймили вину на несчастном. Причинами суда могли становиться и абсурдные ситуации. Например, послания, найденные у обвиняемых, написанные на иностранных языках, причудливые игрушки или же поделки, странное поведение животных при доме хозяина.

Как правило, опираясь на свидетельства третьей части фундаментального трактата «Молот ведьм», причастность к связи с дьяволом устанавливалась различными изощрёнными способами. Наиболее простыми были беседы, в ходе которых одно неверно употребленное слово или действие могло стать причиной осуждения человека на смертную казнь на костре. Если же подозреваемый не признавал

своей вины, не сознаваясь в колдовстве, к нему применяли жестокие пытки. Единственной целью данных процедур было получение признания любой ценой, так как слова раскаянья имели важную роль в средневековой судебной системе. Они не спасали от смерти, однако гарантировали небольшое облегчение страданий в аду. Случалось и так, что пытки не давали должного результата. Тогда применялся один из крайних методов, который сродни казни и пыткам, а именно, пограничный эксперимент, осуществляемый посредством утопления, повешенья или тому подобное. Итог был весьма предсказуемым — смерть. Если каким-либо образом подозреваемый выживал в ходе сверхчеловеческих испытаний на острие жизни и смерти, его убивали, поскольку его удача и живучесть, с точки зрения инквизиции, являлись убедительными признаками колдовских сил. Если же подсудимый умирал в ходе пыток, он, как правило, считался доказавшим свою невиновность, но бывало и так, что это воспринималось как один из фокусов, которыми колдун пытается ввести честный люд в заблуждение. Для верности тела не закапывались, а сжигались, что сопровождалось отсечением головы.

Лишь в начале XVIII века под давлением роста научных открытий гнет инквизиции постепенно начал ослабляться. Научное сообщество из года в год открывало объективные причины тех или иных природных катаклизмов, человеческих бед и «чудес», приписываемых прежде ведьмам. Соответственно, жесткая политика преследования их со стороны инквизиции начала постепенно затухать. Костры инквизиции вспыхивали все реже, и казни не были уже столь зрелищными. Повышение уровня образованности в городах также играло важную роль. Публичность и развитие моды на просвещенность начали постепенно вытеснять невежд в высших городских кругах. Таким образом, в век Просвещения начался закат той инквизиции, которая вела борьбу с колдунами и ведьмами.

Наиболее ярким представителем Средневековья, писавшим о ведовстве и ритуалах связи с дьяволом в той или иной форме, был Фома Аквинский. Повествование великого философа-богослова о демонах начинается с постановки так называемых возражений (вопросов), на которые в последующем он сам же и отвечает. Фома Аквинский был прекрасно образован для своего времени. В своих трудах он часто обращался к трактатам такого авторитетного отца церкви, как Блаженный Августин. Повествование о демонах, их способностях и свойствах

разворачивается на страницах «Суммы Теологии» — фундаментального произведения Фомы Аквинского.

Начинает философ с рассмотрения причин нападения демонов на людской род. Аквинат делает явный акцент на несовершенстве демонов, разрушая образ сверхмогущества сверхъестественного существа и подчеркивая превосходство человека: «Нападение происходит из-за злобы демонов, которые вследствие зависти стремятся воспрепятствовать совершенствованию человека...» [1, с. 489]. То есть, одной из причин нападения демонов является зависть к людям и одновременно с этим обида на Бога. Человек как божественное творение наделен способностью к развитию и самосовершенствованию (в отличие от демонов, которые лишены таких возможностей). В демонах пылает зависть и злоба на собственную беспомощность, из-за чего они и пытаются всячески извести людской род. Однако стоит заметить, что нападения демонов являются в некой степени замыслом Бога: «Порядок нападения исходит от Бога, Которому ведомо, как надлежащим образом использовать зло, упорядочивая его к благу» [1, с. 489]. Именно благодаря таким действиям и происходит проверка души смертного человека на предмет его способности сопротивлению злу. Божественная идея выступает неким испытанием, которое должны пройти люди, отбивающие нападки демонов, соблазны и не угодные Богу мерзости, посылаемые ими. Помогают и наставляют людей ангелы — чистые творения Бога. Именно им и отведено место его помощников в упорядочивании зла ко благу. Ангелы выступают неким орудием божественного замысла в уравнивании сил на глобальном поле битвы. Но это лишь вспомогательный инструмент преодоления человеком зла. Основным орудием является один из величайших даров Бога людям, а именно благодать. За счет соблюдения филигранного баланса добра и зла, сил демонов недостаточно для очернения всего человечества, однако вполне хватает для испытания человеческой души.

В дальнейшем рассуждении философ пытается ответить на вопрос, только ли дьявол способен искушать? Однозначно, нет, заявляет Аквинат. В Священном писании (Быт. 22:1) [2, с. 22] существует прямое тому свидетельство: «...Бог искушал Авраама...». По словам теолога, искушение является весьма непрозрачным процессом, корень которого — неведение. Ведь если бы люди знали все, то и в искушении не было бы никакого смысла. Всезнающий попросту не может быть введен в заблуждение, так как ему открыта вся информация о зримом

и незримом в нашем мире. Аквинат различает смысл термина «искушать» в зависимости от того, к кому он применим. Испытание Богом человека есть самое светлое и высокое, это не что иное, как проверка человеческой души на способность противостоять злу. В то время как испытание Бога человеком — это не что иное, как сомнение во всемогуществе Бога, что максимально близко ко греху. Собственно человеческое испытание (возжелайте плотского и телесного вопреки духовному) тоже являет собой грех.

Дьявол же испытывает исключительно ради провоцирования греховности человеческой, ослабления божественной благодати и отравления души грехом. Важнейшим моментом зарождения порока в человеке является демоническая осведомленность о пороке [1, с. 490]. Хотя демоны и ведают о многом, однако, о внутренних состояниях человека не знают. Об этом может знать лишь Бог, всезнающий и всеведущий. Следовательно, демоны не могут напрямую склонить ко греху, однако всеми силами пытаются разузнать то внутреннее состояние человека, которое им не явлено. Это необходимо демонам лишь для того, чтобы найти более краткий путь к развращению души. Демонам необходимо разузнать особые склонности человека для выявления того порока, к которому его легко склонить. Ведь все люди, хоть и созданы по образу и подобию Бога, однако наделены уникальной душой и разумом и, следовательно, отличаются друг от друга, требуя индивидуального подхода к себе. Демонам закрыта возможность напрямую влиять на людскую волю, иначе бы они с легкостью очернили каждую душу так, что никто не успел бы этого заметить. По замыслу Бога демоны лишь испытывают человека, а значит обладают ограниченными инструментами воздействия на человека, и способны лишь к использованию низших движений души человека, которые и влияют на людскую волю. Итак, не демон поражает волю человека, делая ее злокачественной, а сам человек впадает в грех, хотя и не без провокации демонического влияния на низменные чувства и страсти человека.

Философ задается вопросом, могут ли демоны вводить в заблуждение посредством творения чудес? Одному лишь Богу доступно творение тех или иных подлинных чудес. Доказательство тому божественная мудрость, не ограниченная ничем. Фигура Бога полноправно выступает сверхэмпирическим субъектом, возвышающимся надо всем зримым и незримым бытием, и сомнение в вышесказанном служит вызовом его всемогуществу. Любой предикат, ограничивающий или

закрывающий в строгие рамки божественную силу, априори ограничивает и саму идею Бога. Следовательно, существование Бога возможно лишь по признанию его всемогущества как высшей формы всего сущего. Следовательно, возможность сотворения истинных чудес присуща только ему. Ложные же чудеса, родственные фокусам и плутовству, могут сотворить и бесы, и демоны, и даже простые люди. Но истинным чудом их деяния являться не будут. Для обывателя чудом в широком смысле слова будет любое явление, увиденное им, но находящееся вне области его познания и опыта. Иными словами, чудо для человека — это то, что он не может объяснить или же аргументировать посредством здравого смысла или же трактовки божественных идей: «...Демоны могут совершать чудеса, то есть такие вещи, которые изумляют человека, ибо превосходят его возможности и познание». [1, с. 493] Однако, философ утверждает, что хоть деяния такие и не выступают истинными чудесами, но реальными они все же могут быть. Ярчайший тому пример — страшная болезнь, насланная Сатаной на Иова (Иов. 2:7) [2, с. 513].

Фома Аквинский обосновывает, что любое из ложных чудес, творимых демонами, есть либо иллюзия, которую сотворяют они из воздуха, либо семя сомнений и безумия, которое взращивают они в головах людей. Как было сказано выше, демоны не могут напрямую влиять на волю человека, однако способны воздействовать на нее через низменные мысли и чувства человека, зароняя, таким образом, семя грехов. Что касается иллюзии, то демоны способны сотворить ее перед глазами человека, подобно пустынному миражу. Демоны способны окутывать людей этой иллюзией, чтобы запутать их, заставляя видеть то, чего нет на самом деле. Следовательно, истинным чудом это не является, но выступает весьма действенным инструментом порождения греховности людей, сея раздор и ложь [1, с. 494]. Так же и с воплощением звероподобных людей, например, с головами коз и быков. Это не мутация и не действительность, а лишь бесовская иллюзия, насланная демонами, чтобы посеять разлад среди людей.

Для более детального анализа стоит также обратиться к фундаментальному трактату средневековья «Молот Ведьм». Данный труд посвящен классификации демонологии и ведовства, методам поимки, обличения и суда над ведьмами и колдунами. Работа была создана доминиканским инквизитором Генрихом Крамером, соавтором которого выступал декан Кёльнского университета, инквизитор Якоб

Шпренгер. Существует множество теорий о достоверности авторства и соотношении вкладов Крамера и Шпренгера, однако для нашей работы это не столь существенно. Стоит понимать, что датировка окончания написания трактата колеблется между 1486–87 годами. В дальнейшем он неоднократно переписывался для массового распространения, охватившего большую часть католической Европы. «Молот Ведьм» называют «настойной книгой инквизитора», так как в ней подробнейшим для своего времени образом объясняется и доказывается все, что касается ведовства и суда над нечестивыми. Произведение разделено на три логические части. Первая из них посвящена классификации и доказательствам существования ведовства и колдовства, их вреду для человека. Вторая часть представляет собой подробную инструкцию по методам выявления и борьбы с колдунами. В третьей части подробно описано проведение судебных процессов, вынесение грамотных приговоров и их исполнение.

Важнейшим аспектом, необходимым для целостного понимания вопроса, является вопрос истинности существования колдовства как такового. Одного лишь помысла об уместности колдовства в мире, по мнению инквизиторов, хватает для признания носителя такого помысла еретиком. Не стоит и говорить о более серьезных преступлениях, таких как содействие колдунам или же само колдовство. По словам авторов, ведьмы способны изменять какое-либо существо, что противоречит католическому канону. Бог создал людей по образу и подобию своему — такими, каковы они по своей природе. Лишь одному Ему подвластно качественное изменение материи и сути существ. Поэтому, как обосновывал Аквинат, ведьма творит лишь ложное чудо или иллюзию при помощи одурманивания людей тем или иным способом, не известным ни науке, ни богословию [1, с. 494]. Демоны не способны перемещать небесные светила и творить все тому подобное: «Всякое изменение тела, будь то болезнь или здоровье, сводится к перемещению веществ в пространстве... демоны не могут произвести этого движения» [1, с. 493].

Столь серьезные действия доступны лишь Богу, что проявляется в Его всемогуществе, сомнение в котором противоречит самой идее существования Бога [3, с. 25]. В связи с этим инквизиторы вводят доказательство о бессилии бесов: демон не может обладать значительной силой, иначе, объединившись, демоны неминуемо уничтожили бы мир, введя его в тотальное грехопадение. Если же они этого не совер-

шили, следовательно, Бог сильнее их: «Утверждать же, что бесы могут производить телесные превращения или им препятствовать, не является правоверным, так как в таком случае они могли бы разрушить весь мир» [3, с. 1].

В трактате «Молот Введьм» приводится классификация людей по их отношению к колдовству. Одни не верят в существование колдовства, ведьм и чародейства, считая это лишь чьим-то глупым воображением. Другие же признают существование колдунов, способности которых ограничены лишь воздействием на воображение и фантазию людей. Третьи же верят в то, что чародейство и есть фантазия, творящаяся при помощи дьявола. Следовательно, оно действительно и реально, а все чары и ведовские ритуалы осуществляются на чувственном уровне.

В трактате «Молот Введьм» авторы не могут позволить себе признать существование колдовства действительным, и поэтому они со всей страстью доказывают противоположное. Признание наличия магии и чар было бы воспринято как предательство католической церкви и самого Бога. Однако из текста становится ясно, что книга не была бы написана, если бы ведовство не представляло явной угрозы для человечества [3, с. 25]. В соответствии с написанным в книге, виновным в колдовстве и ереси мог быть признан тот, кто был уличен в проповедовании ереси и занятиях магией. Судебные обвинения выдвигались против тех людей, на которых указывали свидетели. Существовала и такая форма «работы» инквизиции как явка с повинной, условием которой было признание «колдуна» или еретика и покаяние в грехах перед инквизицией и церковью.

Таким образом, в тотально религиозной культуре Средневековья, когда борьба добра со злом приобретала столь рельефный характер, вопрос об истинной природе проявления зла, несмотря на всю религиозно церковную догматику, приобретал отчасти проблематичный характер.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аквинский Ф. Сумма теологии // Соч. В 5 т. Т. 4. М.: Либроком, 2012. 688 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. 1376 с.
3. Шпренгер Я., Крамер Г. Молот ведьм. Эксмо, 2011. 540 с.

Глуховский Андрей Сергеевич

Санкт-Петербургский государственный университет
glukhovsky.andrew@gmail.com

ИСТИНА РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯ ИСТИНЫ В ТРУДАХ РАННИХ АНАЛИТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

В статье ставится проблема анализа религиозного языка и вопрос об обоснованности его критики со стороны ранних аналитических философов. В их трудах истина заменяется на истинностное значение и целиком переносится в формализованный язык, связь которого с опытом неопределенна и взята на веру. Современная логика, основанная на их идеях, также страдает этим недостатком.

Ключевые слова: истина, язык, религия, знак, смысл, значение, Бог, логика.

Glukhovskii Andrei Sergeevich

Saint Petersburg State University
glukhovsky.andrew@gmail.com

THE TRUTH OF RELIGION AND THE RELIGION OF TRUTH IN THE WRITINGS OF EARLY ANALYTICAL PHILOSOPHERS

This article emphasizes a problem of religious speech and how it was criticized by analytic philosophers. They changed an original meaning of truth to «truth value». They also reperformed the extent of truth to a formal language despite the fact of the connection with experience. Analytic philosophers suppose an evidence between fact and «truth value». Modern logic is based on analytic philosophers that's why it is vulnerable to such a disadvantage.

Key words: truth, language, religion, sign, sense, reference, God, logic.

Непосредственное начало современная логика берёт в трудах ранних аналитических философов. Первый из них, Готлоб Фреге, произвёл революцию в логике, предоставив проект логизированной математики. Его новаторские идеи были подхвачены Бертраном Расселом и Людвигом Витгенштейном. Постоянно используя понятие истинности, они лишь определяли её критерий. Он незначительно менялся у каждого из авторов, но в основном был таков: соответствие высказывания действительному положению дел. На вопрос о том, как происходит это соответствие, ответов нет, да и быть не может. Ведь этот вопрос выходит за рамки языка и логики, а значит и за пределы истинности. И таким же образом было отказано в истине и всем схожим

высказываниям, находящимся вне рамок логики, в том числе и самому понятию истины. Сам же процесс соответствования был принят на веру, и логическое истинностное значение стало нерушимым и абсолютным критерием разделения всех высказываний и понятий на три множества: истинные, ложные и те, которым отказано в истине.

Не трудно заметить сходства с религией. Только особой, логически стройной и формализованной религией, которая никогда не признает себя таковой. Вместо веры в Бога — вера в непоколебимую мощь логического языка, в границах которого и пребывает сама истина. Будто чувствуя это сходство с религией, аналитические философы неустанно боролись со своим прямым конкурентом — религией. А делали они это на своём поле, в философии языка. Проводя анализ религиозного языка, один за другим они отказывали ему, а значит и всей религии, в истине. То же самое происходило и с философией.

В своей работе «О смысле и значении» Фреге впервые различает смысл и значение. Именно эта идея позволила аналитическим философам критиковать язык религии, так как у большинства религиозных понятий не оказалось значения. Значение имени — это некоторый предмет, на который указывает имя. Смысл имени — это информация, сообщаемая именем, способ данности обозначаемого, то, благодаря чему мы понимаем слова и предложения. Смысл имеется всегда, иначе мы бы не могли прочесть слово или высказывание, а значение может отсутствовать. В таком случае имя обозначает пустую область, не имеет за собой предмета. И если в высказывании присутствует такое имя, то и все высказывание теряет свое значение, и не может оцениваться с позиции истинности, так как она относится только к значению. Фреге так определяет эту структуру: «Правильная связь между знаком, его смыслом и значением должна быть такой, чтобы знаку соответствовал определённый смысл, а смыслу, в свою очередь, — определённое значение» [1, с. 231]. Поэтому, говоря о знаменитом треугольнике Фреге, необходимо учитывать, что его стороны неравнозначны, так как сторона между знаком и значением всегда обусловлена. Именно в этом месте и теряется истина, так как непрояснена связь между знаком-смыслом и значением.

Что же данная идея означает для религии? Применив структуру разделения на смысл и значение к языку религии, мы обнаружим, что его основные слова и высказывания не имеют значения, хотя и имеют смысл, а значит и невозможно говорить об их истинности, так как

данная характеристика относится именно ко значению. Поэтому всякая дискуссия на религиозную тему схожа с обсуждением литературного произведения, при которой невозможны споры по поводу истинностного значения. В таких разговорах можно лишь высказывать своё отношение, которое не может претендовать на общезначимость.

В «Основах арифметики» Фреге высказывает идею о том, что существование является понятием второго уровня. То есть оно является свойством именно понятия, а не вещей, которые попадают под это понятие. Поэтому традиционный вопрос «Существует ли Бог?» необходимо сводить к вопросу о том, «Существует ли мир, в котором есть Бог?». Фреге пишет: «Поскольку существование есть свойство понятия, онтологическое доказательство существования Бога не достигает своей цели. Однако единственность является признаком понятия “Бог” в столь же малой степени, как и существование» [2, с. 38].

Идея Фреге оказалась недоработанной и противоречивой, так как влекла за собой парадоксы. Она произвела большое влияние на становление современной логики, но она также и положила начало разрыву логики с истиной. И хотя значение у Фреге — это всё ещё материальный объект, на который указывает знак, но переход от знака через смысл к значению прояснён смутно, и поэтому познание истины становится невозможным. Этот разрыв продолжается в работах Рассела, который избавляет теорию Фреге от парадокса, но вместе с ним и от претензий на познание истины. Одной из главных работ Рассела является статья «Об обозначении». В ней он утверждает, что логическая и грамматическая формы предложения не всегда совпадают, поэтому за грамматикой зачастую необходимо при помощи логики отыскивать то, что имеется в виду в действительности. После такой экспликации логической формы любые слова или высказывания обретают своё значение, соответственно, становится возможным говорить об их истинности. Рассел, в отличие от Фреге, признавал наличие истинностного значения и у религиозных высказываний, хотя и квалифицировал их как ложные. Данная идея свидетельствует о том, что Рассел переносит значение в формальное логическое пространство. Это позволяет ему прояснить связь между знаком, смыслом и значением, но это также и закрывает путь логики к истине, так как её сфера деятельности полостью ограничивается формальными рамками. Истина заменяется на чисто формальное истинностное значение, которое применимо лишь к формам.

В своём эссе «Почему я не христианин» Рассел опровергает основные аргументы существования Бога. После этого он заключает, что главной основой религии является «страх перед таинственным, страх перед неудачей, страх перед смертью» [4, с. 112]. Поэтому религиозный язык является несостоятельным, так как он обращен в сферу неизведанного сверхчувственного, мистического, и поэтому, по определению, не находит себе твёрдой опоры для доказательства своих положений. Философский анализ религиозного языка должен стать одним из инструментов преодоления этого страха.

Одной из главных идей Людвиг Витгенштейна в «Логико-философском трактате» является то, что «Границы моей речи указывают на границы моего Мира» [5, с. 180]. Поэтому все то, что находится за пределами языка, а таковыми являются религиозные и метафизические высказывания, находится и за пределами мира, а значит все это бессмысленно. Так как язык не способен выйти за пределы мира, то все мистическое невыразимо в языке. Но будучи невыразимым, оно все же «само себя обнаруживает» [5, с. 217], а значит, существует. Но о нём ничего невозможно сказать, а значит о нём «следует молчать».

И хотя религиозные высказывания не несут в себе никакого знания, Витгенштейн не отбрасывает религию полностью, так как он понимает, что она присуща человеческому сознанию и обозначает присутствие некоторого стремления в человеке. Это проглядывается в его «Лекциях об этике» 1929 года. В трактате Витгенштейн только затрагивает тему анализа религиозного языка, а спустя несколько лет в некоторых опубликованных лекциях и в «Заметках о “Золотой ветви Дж. Фрэзера”» он более подробно обращается к данной теме. На основе этих работ можно проследить изменение взглядов Витгенштейна на религию. Если в «Трактате» он советует молчать о мистическом и говорить только на языке естественных наук, то уже в последующих работах он выказывает некоторую заинтересованность и даже уважение к нему. Это связано отчасти с тем, что Витгенштейн ощутил на себе влияние идей датского философа Сёрна Кьеркегора. Последний называет религиозную веру парадоксом, а это значит, что она находится вне логики и вне языка. То же самое касается всех религиозных экзистенциальных переживаний, которые человек не способен выразить в языке. Но они постоянно проявляют себя и влияют на человека. Именно поэтому Витгенштейн приходит к тому, что признает значимость мистического, даже несмотря на то, что оно не выражимо в языке.

В «Лекциях об этике» Витгенштейн так же, как и Фреге с Расселом стремится выявить действительный смысл религиозных высказываний путем их перефразировки. Он считает, что религиозные переживания являются личностными и не должны претендовать на абсолютное значение, так как высказывания, описывающие их, являются описанием факта этих переживаний. А такие предложения, в которых выражены какие-либо факты, всегда являются относительными и не имеют значения вне своего контекста. Витгенштейн пишет: «Парадоксально, когда некоторый опыт, некоторый факт должны, казалось бы, обладать сверхъестественной ценностью» [6, с. 244]. Религиозные высказывания, которые выражают сугубо личные переживания, зачастую претендуют на общезначимость и абсолютность, так как их носители убеждены в их непоколебимой истине. Поэтому большинство религиозных высказываний бессмысленны, так как они насильственно отрываются от конкретного человека и возводятся в ранг абсолютных, тем самым пытаются выйти за пределы языка, а значит и мира. Вместо этого необходимо понимать, что религиозные переживания и указывающие на них высказывания всегда должны быть связаны именно с конкретным субъектом. Иначе, зачастую, случаются противоречия, когда два или более несовместимых убеждения, претендующих на абсолютное значение, сталкиваются друг с другом. Такие противоречия иногда перерастают в серьёзные конфликты и даже войны. Здесь снова проглядывается сходство с Кьеркегором, ведь в его учении религиозная стадия является индивидуальной, так как человек отрывается от всеобщего и устанавливает уникальные отношения с Богом.

Один из основателей Венского кружка — Мориц Шлик является ярким представителем логического эмпиризма. В общих чертах, логический эмпиризм характеризуется попытками создания единого языка науки, который бы объединял логику и опыт, то есть соединял форму научного знания с его содержанием. Для осуществления данной цели была развёрнута борьба с метафизикой, так как ее язык не соответствовал заданному критерию. Неопозитивистами был выработан принцип верификации: удостоверение истинности высказываний при помощи методов современной логики. Согласно данному принципу, всякое высказывание является истинным, если оно может быть сведено к предложению чистого опыта, или, как его называют представители Венского кружка, к протокольному предложению. В противном

случае, если не имеется связи с опытом, то высказывание не научно и бесполезно.

В своей работе «О фундаменте познания» Шлик высказывает идею о том, что в основе научного языка лежит воспроизводство цепочек подтверждения гипотез (протокольных предложений) констатациями (предложения наблюдения), которые выражают непосредственный опыт, лишены субъекта и не указывают на время, поэтому в их достоверности не возникает сомнений. Религиозные и метафизические высказывания не могут быть выражены даже в качестве протокольных предложений, потому что они не подтверждаются эмпирическими фактами. Так же невозможна «религиозная констатация», так как невозможно констатировать или наблюдать то, чего нет в эмпирическом восприятии. Поэтому религиозные высказывания не имеют никакой основы для своей верификации, а значит, недопустимы и бессмысленны.

В другой своей работе «Поворот в философии» Шлик описывает происходящие изменения в философии начала XX века и критикует прежнюю метафизику с позиций современной ему логики. Он утверждает, что «философия просто никогда и не доходила до постановки подлинных проблем» [8, с. 28], и поэтому метафизика никогда не приблизится к научному знанию. Она страдает тем, что пытается «высказать невысказываемое», а это значит, что она не имеет никакого отношения к познанию, так как Шлик был убежден в том, что познать можно только то, что можно выразить в языке. Таким образом, религиозные проблемы и вопросы — это только псевдопроблемы и псевдовопросы, так как при их решении невозможно получить истинного ответа. Шлик заключает: «Метафизика гибнет не потому, что человеческий разум не в состоянии разрешить ее задач (как, к примеру, думал Кант), но потому, что таких задач не существует. С обнаружением ошибочных формулировок этой проблемы объясняется также и история метафизических споров» [8, с. 31].

Другой представитель Венского кружка и логического эмпиризма — Рудольф Карнап, будучи хорошо знаком с современной логикой, проводит более углубленный логический анализ религиозного языка. В своей работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка» он утверждает, что понятия метафизики, а также предложения, в которые входят такие понятия, являются бессмысленными и не имеющими значения. Он называет их псевдопонятиями

и псевдопредложениями. Именно такими и являются религиозные понятия и высказывания. Так как язык состоит из слов и синтаксиса, то «имеются два вида псевдопредложений: либо встречается слово, относительно которого лишь ошибочно полагают, что оно имеет значение, либо употребляемые слова хотя и имеют значение, но составлены в противоречии с правилами синтаксиса, так что они не имеют смысла» [9, с. 70].

Карнап считает, что почти все слова изначально имели значение. Но некоторые из них утратили его в ходе своего исторического развития. К таким словам относится понятие «Бог». Карнап предлагает проследить утрату значения этого слова, выделив три исторического периода его употребления. На первом, мифологическом этапе слово «Бог» имело ясное значение: «Этим словом обозначают телесное существо, которое восседает где-то на Олимпе, на небе или в преисподней и, в большей или меньше степени, обладающее силой, мудростью, добротой и счастьем» [9, с. 74]. На третьем, метафизическом этапе слово «Бог» теряет своё значение, так как прежнее значение было отобрано, а нового дано не было. Оно стало отсылать к сверхэмпирическому, а значит за пределы опыта и языка, что и привело к потери значения. Любое метафизическое объяснение слова «Бог» отсылает только к другим метафизическим словам или ведёт к недопустимым логикой или синтаксисом словосочетаниям. Карнап замечает, что это слово даже не соответствует элементарному логическому правилу вхождения в элементарное предложение: «Элементарное предложение должно бы иметь форму “х есть Бог”; метафизик либо совершенно отклонит эту форму, не давая другую, либо, если он ее примет, не укажет синтаксической категории переменной х» [9, с. 75].

Также есть теологический период употребления слова «Бог». Оно занимает промежуточное положение между двумя другими. Если теолог имеет отчетливое эмпирическое понятие Бога, и оно имеет значение, тогда предложения теологии должны входить в область изучения эмпирических наук, чего теологи, конечно же, допустить не могут. Другие теологи, и таких большинство, используют слово «Бог» в метафизическом словоупотреблении, как это показано выше. Третьи же занимают срединное положение, и склоняются то к одному, то к другому употреблению. И поэтому в целом теологическое употребление слова «Бог» также неоправданно.

Таким образом, на начальном этапе возникновения аналитической философии прослеживается недоверительное и критическое отношение к религиозному языку. Идеи Фреге были подхвачены и развиты Расселом, Витгенштейном и представителями Венского кружка. Стремительно произошел «лингвистический поворот» в философии и началось формирование философии языка, основанной на лингвистических и логических исследованиях. И конечно же, данный процесс не мог обойти стороной язык метафизики и религии. Применение современных достижений логики, лингвистики и философии языка к религиозному языку присутствует у большинства аналитических философов. Это свидетельствует о том, что они не смогли просто откинуть язык религии как бесполезную вещь. Так как религия является составной частью большинства общественных процессов и имеет огромное влияние на ход истории, она необходимым образом является важнейшей областью исследования и философии. Поэтому анализ религиозного языка и по сей день является актуальной областью аналитической философии, ведь несмотря на все старания основателей данной традиции, им так и не удалось полностью откинуть религиозный язык, а вместе с ним и саму религию.

Во многом, такое отношение к языку метафизики и религии вызвано неправильным их пониманием. Идеи аналитической философии на ранних этапах страдали, как об этом писал Герберт Маркузе, одномерностью. Делая чистый опыт критерием истинности предложений, они забыли о том, что сам опыт противоречив. Маркузе в своей работе «Одномерный человек» приводит примеры противоречий, встречаемых в опыте: «Этот более широкий контекст опыта, этот действительно эмпирический мир сегодня всё еще остаётся миром газовых камер и концентрационных лагерей, Хиросимы и Нагасаки, американских “кадиллаков” и немецких “мерседесов”, Пентагона и Кремля, ядерных городов и китайских коммун» [10, с. 237]. Таким образом, аналитическая философия сама оказывается оторванной от опыта и абстрактной. Докрученный до конца логический позитивизм начинает сам себе противоречить, так как однозначность опыта может быть достигнута только через абстрагирование. А метафизика, хоть она и не верифицируется в опыте, но зато выражает опыт. И поэтому она не может быть от него оторвана, ведь она выражает его противоречивость. Не нужно её откидывать, надо понимать, что она находится на другом уровне, она «мета-» по отношению к языку науки, она его разъясняет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фреге Г. О смысле и значении // Готтлоб Фреге. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 230–246.
2. Фреге Г. Основоположения арифметики / перевод В.А. Суровцева. Томск: Издательство «Водолей», 2000. С. 4–63.
3. Рассел Б. Об обозначении / пер. с англ. В. А. Суровцева // Язык, истина, существование / сост. В. А. Суровцев. Томск: Изд-во Томского университета, 2002. С. 7–22.
4. Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения. М.: Политиздат, 1987. 340 с.
5. Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат»// Людвиг Витгенштейн. Избранные работы (перевод с немецкого и параллельные комментарии Вадима Руднева). М.: «Территория будущего», 2005. С. 14–221.
6. Витгенштейн Л. Лекции по этике (1929) // Историко-философский ежегодник (под ред. Н.В. Мотрошиловой) М.: Наука, 1989. С. 238–245.
7. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: избранные тексты / сост., вступ. ст. и комм. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 28–33.
8. Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия: избранные тексты / сост., вступ. ст. и комм. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 33–50.
9. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). Пер. с англ., нем. — М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 69–90.
10. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. 368 с.

Шрейбер Виктор Константинович

Челябинский государственный университет
shreiber@csu.ru

КАК ВОЗМОЖЕН СОЗДАТЕЛЬ ИСТИНЫ В БЕЛЛЕТРИСТИКЕ?

Созидание истины — сегодня одна из самых обсуждаемых в западной эпистемологии тем. Под создателем истины обычно понимается та часть мира, которая придает содержанию пропозиции свойство соответствовать реальному положению дел (Армстронг). В отличие от классической философии, где сторонами алетического отношения выступали субъект и объект, в теориях созидания истины концептуальная модель приобретает выраженную семиотическую окраску. Этот подход, поскольку он допускает опосредования связи

между истиной и реальностью, способен пролить новый свет на специфику истинности в художественной литературе.

Ключевые слова: истина и создатель истины, Дэвид Армстронг, максимализм и минимализм, Дэвид Льюис, беллетристика, вымышленные объекты.

Shreiber Viktor Constantinovich

Chelyabinsk State University
shreiber@csu.ru

HOW CAN BE THE TRUTH-MAKER IN FICTION

The truth-making (TM) is one of the most discussed topics in Western epistemology today. The truth-maker is usually understood to be that part of the world which gives the content of a proposition the property of conforming to the real state of affairs (Armstrong). In contrast to classical philosophy, where the parties of alethic relation were subject and object, in the theories of TM conceptual model acquires a pronounced semiotic coloration. This approach, because it allows for mediating the relationship between truth and reality, is able to shed new light on the specificity of truth in fiction.

Keywords: truth and the truthmaker; David Armstrong; maximalism and minimalism; David Lewis; fiction; fictional objects.

Австралийский философ Дэвид Армстронг полагает, что дискуссии вокруг теории создателя истины представляют собой один из самых обещающих моментов в современной метафизике [1, р. 61]. Исток тематики можно обнаружить в «Человеческом познании» Бертрана Рассела. Размышляя о природе убеждения в истинности той или иной пропозиции, Рассел вводит идею «фактов-верификаторов» как таких, «которые, если они действительно существуют, делают веру истинной» [2, с. 165]. Однако развития этот ход мысли у него не получил. Во всяком случае термин «верификатор» не удачен. Для поколения, которое, вроде бы, размежевалось с логическим позитивизмом, термин нес привкус той самой теории, от которой оно пыталось освободиться.

Начало нынешним дискуссиям положила статья британских философов Маллигана, Симонсона и Смита 1984 года «*Truthmakers*» [3]. Они репрезентировали гипотезу создания истины как дополнение и новое слово в корреспондентской теории истины. Авторы обратили внимание на то, что атомарные эмпирические предложения вроде «Джон поцеловал Мэри» имеют создателей истины, — обычно это события или тропы, соответствующие (corresponding) основному глаголу

рассматриваемой пропозиции. Исследователи подвергли анализу возможности распространения этой идеи на другие разновидности утверждений, но воздержались от признания максималистской концепции создателей истины (*truthmaker maximalism*), согласно которой любой носитель истины имеет своего создателя истины.

Со временем концептуальный аппарат теории разросся. Но его костяк образован тремя основными понятиями. Ими являются носитель истины (*a truth bearer*), то есть некое содержательное утверждение, *truth maker* — создатель или творец истины, которым является тот фрагмент внешней реальности, благодаря которому рассматриваемое утверждение обретает качество истинности, и, наконец, отношение между ними. Соответственно, создателем ложности утверждения является та существующая реальность, благодаря которой данное утверждение становится ложным. По существу эти понятия описывают то же самое отношение, что и корреспондентская теория истины (но отождествлять эти теории все-таки будет заблуждением). Ключевая проблема теории создателя истины — это объяснение отношения создания истины. Когда объект X служит создателем истинности некоторого утверждения Y , какова природа того отношения, в котором находятся X и Y ?

Почти все согласны, что создание истины неправильно считать взаимно однозначным отношением (a one-one relation). Иными словами, объект в принципе может быть создателем истины для множества истин, и любая истина может иметь множество создателей. Сократ считается создателем истины не только для «Сократа», но и для утверждений «Сократ — это человек» и «люди существуют». Ибо невозможно, чтобы Сократ — в сущности являющийся человеком — мог существовать, а любое из этих предложений было ложным. Аналогично, «люди существуют» обретает свою истинность благодаря множеству вещей и фактически — любой вещи, которая является человеческим артефактом. Поэтому вопрос, что служит создателем истины для данной истины, может вводить в заблуждение, поскольку нет необходимости, чтобы истины имели только одного, уникального создателя истины.

Другая примечательная особенность отношения, на которой настаивает Армстронг, заключается в его внутреннем характере. То есть природа истины и природа того, что делает эту истину истиной, являются единственными вещами, вовлеченными в данное отношение [1,

р. 75]¹. Внутренние отношения многообразны, встречаются повсеместно и потому обычно не вызывают особого интереса. Этим, по мысли Армстронга, объясняется, почему такие отношения часто упускаются из виду.

Многие сторонники этой теории полагают, что отношение создания истины имеет онтологический аспект или, в более сильной по модальности версии, «необходимо, что каждая истина имеет своего создателя истины». В терминах возможных миров, эту мысль можно выразить так: X требует Y , если и только если всякий возможный мир, в котором существует X , является миром, в котором Y истинно. Детерминация мыслится обязательной составляющей созидания истины, потому что именно благодаря такой связи существование создателя истины является достаточным условием для истины. Если бы существования X было недостаточно, чтобы гарантировать истинность Y , тогда X не мог бы адекватно объяснить или описать истинность Y .

Сторонники теории создания истины различаются ещё и пониманием того, что точно требуется от отношения созидания истины. Иногда полагают, что созидание истины требует «касаемости» (aboutness) создателя истины с носителем: X является создателем истины для Y , если и только если Y касается (is about) X . *Aboutness* плохо поддается переводу². Иногда это слово можно перевести как *тематическую связанность*. Математические утверждения не касаются Сократа, они с ним тематически не связаны и поэтому Сократ не может стать создателем их истинности. «Бог существует» — это о Боге, отсюда здесь только Бог является кандидатом на создателя истины. Те, кто принимает это предложение Меррикса о касаемости, тем самым избегают проблемы тривиальных создателей для необходимых истин [5].

Кроме вопроса об особенностях и метафизической природе отношения создания истины широко обсуждается степень общности теории создателей истины. Каждая ли истина имеет создателя? Или создатель есть привилегия некоего ограниченного подмножества истин? Этот вопрос разделил исследователей на максималистов и минималистов. Максималисты, как мы уже отмечали, признают, что создатели есть у всех истин. Такова точка зрения Армстронга. Сторонники

¹ Внутреннее отношение Армстронга стоит близко к понятию взаимодействия, как оно мыслилось в советской традиции.

² Одна из участниц нашего семинара — Е.К. Краснухина предложила довольно удачный эквивалент для aboutness в виде «очёмности».

минималистской концепции (non-maximalism) оспаривают этот тезис; по их мысли, некоторые типы истин не имеют своего создателя. Таковы, в частности, отрицательные истины. Что, к примеру, может служить создателем истины для утверждения «в этой комнате нет слона»? Рассел в этом контексте вводил идею отрицательных фактов. Однако она спорна. Когда он предложил эту идею на семинаре в Гарварде, то, по его же собственным словам, «произвел нечто вроде бунта».

Особенно проблемными являются отрицательные экзистенциальные утверждения общего характера. Минималисты здесь обращаются к контрпримерам. Рассмотрим для примера негативную экзистенциальную истину: «фиолетовых гномов не существует». На первый взгляд, предложение верно именно потому, что их не существует. Однако создателем истины для отрицательной экзистенциальной пропозиции должна быть некая сущность, существование которой исключает существование фиолетовых гномов. Среди «позитивных» сущностей мира нет ни одной, которая могла бы гарантировать отсутствие фиолетовых гномов. Все живые существа, населяющие Землю, взятые вместе, не гарантируют отсутствия фиолетовых гномов. Пусть они все существуют, но при этом где-то в затерянном мире могут существовать фиолетовые гномы. Только если мы сумеем соединить существование живых существ с фактом, что они представляют собой исчерпывающий список существующих живых существ, нам удастся найти создателя истины для негативного экзистенциального утверждения.

Аргументов в пользу максимализма немного. Его защитники подчеркивают интуитивную очевидность и приемлемость своей позиции. Сопротивление максимализму, по их мысли, ведет к отрыву истин от реальности вообще. Такая «сырая истина» (brute truth) оказывается истиной без объяснения и приобретает онтологически загадочный характер. Ещё одна линия защиты максимализма (она, пожалуй, близка позиции Меррикса) состоит в апелляции к существенности связей между истиной и создателем; наличие создателя является существенным условием бытия истины. Ни одно утверждение нельзя принимать за истинное, если нет соответствующего создателя.

Эта линия защиты часто оказывается предметом дискуссий, когда речь заходит об истинностном содержании беллетристики и особенно так называемого беспредметного искусства. По отношению к последнему определенную остроту приобретает вопрос о том, какие объекты могут быть носителями истины. Понятно, что тот, кто глубоко при-

вержен идее создателей истины и одновременно сомневается, что для определенного вида носителей истины можно найти творца истины, будет ставить под сомнение статус данного носителя в роли носителя.

Случай фиолетовых гномов можно рассматривать в казуальной перспективе. Но как быть с художественной литературой? Она вкупе с живописью, музыкой и другими искусствами образует целый мир идей, концептов, переживаний и образов. Эстетическая сфера составляет неотъемлемую часть духовной культуры человечества. Многие исследователи подчеркивают её значимость в плане человеческого самопознания. Однако от романов и до балета художественное творчество пользуется вымышленными персонажами и придуманными сюжетами. Что может быть создателем истины при таком положении дел в эстетической сфере? В поисках ответа ограничимся belle-тристикой, т. е. в качестве носителей истины будут рассматриваться лингвистические структуры (предложения или суждения).

Чтобы придать идее создателя истины статус общего принципа, нужно быть уверенным, что в случае каждой, а не только экзистенциальной истины существует создающая её сущность. Обеспечение этого вывода означает, среди прочего, уверенность, что квантификатор «нечто» в соответствующих утверждениях является объектным (objectual). Такая объектная интерпретация иногда проблематична («поскольку Пегаса не существует, наверняка чего-то не существует»). Эта ситуация часто представлена в литературе. Для иллюстрации обратимся к роману А.С. Пушкина «Евгений Онегин»:

«С героем моего романа / Без предисловий, сей же час / Позвольте познакомить вас: / Онегин, добрый мой приятель, / Родился на берегах Невы, / Где, может быть, родились вы / Или блистали, мой читатель; ...»

Чем же занимался Евгений? «Ездил в оперу, легко мазурку танцевал / И кланялся непринужденно. / Чего же боле?»

Художественные истины связаны с вымыслом и по отношению к нему делятся на две группы: внутренние и внешние. Внутренние описывают героев и сюжет: «Он по-французски совершенно / Мог изъясняться и писал»; «читал Адама Смита / И был глубокий эконом, / То есть умел судить о том, / Как государство богатеет». Внешние истины отображают отношение между произведением и контекстом: ««Евгений Онегин» — это энциклопедия русской жизни первой трети XIX века», «Старшекласники обычно с большим пиэтетом

относятся к Онегину, нежели к Ленскому», «Онегин явился предтечей типажа лишнего человека». Создатели и тех, и других истин связаны со своим предметом в лучшем случае частично. Ведь никакого Онегина и Ленского в действительности не существовало.

В теории литературы есть кандидаты на роль создателя истины для подобных утверждений. Однако они не дают этим утверждениям онтологического обоснования. Впечатление истинности создается множеством «квази-фактов» [4, р. 199].

Идея квази-фактов возникает именно вследствие возможности устанавливать истину без соответствующего создателя истины. Под «квази-фактами» и «квази-положением дел» Фредерик Крон предлагает понимать ситуации, где мы не критически апеллируем к разговорам о «фактах» или «состояниях дел», чтобы указать, что делает предложение истинным, но где нет очевидных причин истолковывать такие разговоры как имеющие объективные коннотации. Если хотите, «квази-факты» — это то самое «нечто», которое остается в нашем рассуждении о создателе истины после того, как этот квантор будет истолкован посредством подстановки (или замещения).

Многие вещи, которые можно сказать об Онегине, потенциально неоднозначны. Они могут быть или не быть приняты в качестве сокращений предложений, имеющих префикс «в романе Пушкина». На практике контекст, содержание и здравый смысл снимают эти двусмысленности, но так бывает не всегда. Рассмотрим предложения:

- Онегин любил ездить в «оперу».
- Евгений был большой «докой» по части «страсти нежной».
- Онегин был человеком из плоти и крови.
- В кабинете Онегина Татьяна нашла статуэтку Наполеона.
- Онегин действительно был знакомым и даже приятелем Пушкина после того, как последний покинул Молдавию,
- В Тригорском Пушкин познакомился с прототипами сестер Лариных.

По крайней мере, три из них являются внутренними претендентами на истинность романа. Есть ли в мире нечто, делающее их истинными? Многие уверены, что они истинны только в вымышленном фиктивном смысле. Однако, это не объясняет того постоянства, с которым *принимаются* утверждения вроде: «В юности Евгений был повесой, которому мало были свойственны серьезные чувства и готовность к серьезному труду». И даже если мы решим, что базисным

выражением является предварительно зафиксированная идиома: «в сочинении W является истинным, что S», многое требует прояснения. Что именно *в мире* делает истиной префиксное утверждение: «это правда, что в романе Онегин был докой по части науки нежной»?

Здесь возникают колебания в сторону интенциональных объектов. Классическую теорию несуществующих объектов предложил австрийский психолог А. Мейнонг, представив их как усеченные копии реальных объектов. Такие придуманные объекты буквально являют собой пример некоторого реального свойства, например, быть хозяином усадьбы, быть тем, кто заменил барщину оброком. Но тогда мейнонгианец должен объяснить, почему истины о вымышленных персонах иногда отсекаются от имплицитных ими последствий. Как, скажем, получилось, что у Татьяны возникла возможность бывать в доме Онегина при отсутствии самого хозяина? Более или менее приемлемый ответ дает теория артефактов, разработанная Томассеном и намеченная чуть ранее С. Крипке, в соответствии с которой вымышленные объекты являются абстрактными артефактами, исторически зависимыми от активности рассказчика [6, p. 163]. Теорию артефактов можно назвать объективистской в том смысле, что она трактует артефакты языком свойств, которыми они обладают на самом деле. Поскольку в такой теории происходит подмена реальной сущности её свойствами, создание истины не требует выхода к реальным фактам или положению дел. Теория артефактов принимает придуманный (абстрактный) персонаж «Онегин» в качестве создателя истины для утверждения, что он был специалистом в области «нежных наук». Но в этом случае проблема истинности художественного образа возникает вновь. Вот тут существенным обстоятельством становятся особенности художественного образа и внутренние (фабульные) связи между героями романа.

Художественный образ представляет собой, с одной стороны, концептуальное (идейное) и эмоциональное начало. С другой стороны, в нем переплетаются типические и индивидуализированные (единичные, если ввести философскую квалификацию) черты того, что в этом образе представлено. Если в образе доминирует общее, мы получаем схему, при господстве индивидуального — карикатуру. В третьем своем измерении художественный образ есть поле борьбы изобразительного (миметического) и выразительного начал. И это ещё не все возможные аспекты рассмотрения художественного образа. Во всяком случае, указанные ипостаси образа взаимодействуют и, наверное,

переходят друг в друга, поэтому специфика художественного образа, похоже, ещё долго будет оставаться полем для высоконаучных баталий. Здесь я хочу лишь обратить внимание на то, что деление на художественную правду и научную истину по принципу «единичное — общее» эту сложность игнорирует.

Обращение к сюжетным ходам романа заставляет учитывать, что описание Онегина как повесы тянет за собой создание и разработку других персонажей, чья жизнь оказалась так или иначе связанной с фигурой Онегина. Во всех возможных мирах, в которых Онегин существует, он, в соответствующем смысле, оказывается повесой, потому что на этом его качестве строится динамика всего сюжета,

Далее, взаимная зависимость героев романа означает, что не только Онегин является создателем истины для утверждения: «Онегин в молодости был повесой». Им, надо полагать, являются его прежние безымянные подруги, Татьяна Ларина, её сестра со своим женихом и другие лица, так как любой мир, в котором они существуют, это мир, где же то самое имеет место и по отношению к Онегину. Какими бы ни были отношения между Татьяной и истиной «Онегин — повеса», весьма экстравагантно полагать, что первая обеспечивает онтологическое основание для второй. Связь между ними, конечно, есть, но это не отношение создания истины.

Отметим также, что есть ещё один кандидат в создатели истины для утверждения, что Онегин сильно преуспел в «науке нежной», а именно, сам автор романа, его творчество. Согласно теории артефактов, любой мир, содержащий этот творческий акт, — будет миром, в котором утверждения: «Онегин существует» и «Онегин — повеса», — равно будут истинными, поскольку у них один и тот же создатель истины. Но этот вывод ложен. Пушкин и его творчество также не дают онтологического основания для этих истин. Если признать, что существует такая «вещь» как творчество, то в этом случае формальное определение «создателя истины» не позволяет различать онтологические и причинные основания истины.

Д. Льюис в своей теории «возможных миров» выделяет три источника истинности художественного произведения. Первый — это явное содержание вещи (сюжет, герои, их действия и т. п.). Вторым является «фон» (*background*), состоящий из реальных фактов нашего жизненного мира и верований (убеждений, представлений), которые распространены и воспроизводятся в обществе, где и для которого

данное произведение было создано. К ним присоединяется ещё один, пожалуй, вспомогательный источник: это перенос идейного материала из одного художественного произведения в другое [7, р. 273]. По существу речь идет о художественной традиции. В Татьяне, например, не случайно угадываются черты Элоизы — героини одноименного романа Жана-Жака Руссо. Совмещение этих трех источников ограничивает число возможных интерпретаций художественного вымысла и тем самым облегчает постижение его истинностного содержания. Эта классификация вводит полезные уточнения в деление источников истинности на «внутренние» и «внешние», которое предложил Ф. Крон.

Итак, что же выступает создателем истины в художественном произведении и какие, собственно, истины предлагаются его автором?

Эпистемически вымышленные герои беллетристики подобны абстрактным объектам в науке: например, таким, как «товар» в «Капитале» К. Маркса или материальная точка в классической механике. Материальная точка Ньютона не имеет размера, но, тем не менее, признается отображением реальных корпускул, и с помощью её и других концептов, образующих инерциальную систему, Ньютону удалось сформулировать основные законы механики и тем самым заложить теоретическую основу для промышленного переворота. Маркс, освободив товар от всякого вещественного содержания, дал более или менее полное описание условий рыночного обращения. Хотя в реальной жизни эти условия присутствуют с разной степенью вероятности, теория Маркса довольно точно предсказала историческую динамику эпохи свободной конкуренции. Абстрактные объекты науки суть не что иное, как познавательные инструменты, позволяющие фиксировать устойчивые и повторяющиеся тенденции реального жизненного мира.

Точно так же «работают» художественные образы. Образ Онегина условен, как и материальная точка Ньютона. Его правдоподобие зависит от жизненности свойств, которые пушкинский герой демонстрирует в контактах с другими персонажами романа. Описания этих коллизий и соответствующих характеристик являются носителями истины в романе. Именно степень полноты этих описаний делает роман энциклопедией жизни русского общества первой трети XIX века. В этих описаниях, в частности, проявляется гениальность автора романа, которому не так уж трудно найти создателей истины для триюизма, показав, что его герой порой ведет себя как банальный повеса.

Пушкин зафиксировал куда более важный феномен: указ о вольности дворянской не только освободил это сословие от обязательной государственной службы, но и открыл перспективу превращения представителей этого сословия — и порой весьма незаурядных — в то, что позднее получило наименование «лишнего человека». В отличие от законов стоимости или всемирного притяжения описания жизнедеятельности художественного героя ведут не к истине как соответствию, а скорее к жизненной правде, которая есть истина в её единстве с идейно-эмоциональной значимостью и конкретно-чувственной данностью своего создателя.

ЛИТЕРАТУРА

- 1, Armstrong D. M. Sketch for a Systematic Metaphysics. New York: Oxford University Press. 2010. 124 p.
2. Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы Киев: «Ника-Центр». 1997. 556 с.
3. Mulligan K., Simons P., Smith P. “Truth-Makers” // Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 44. No. 3.1984. P. 287–321.
4. Kroon F.W. Truth making and Fiction // Logique & Analyse. No.169–170. 2000. P. 195–210.
5. Merricks T. Truth and Ontology // New York: Oxford University Press. 2007. 221 p. ISBN 978–0–19–920523–3
6. Thomassen A. The Metaphysics of Fiction // Cambridge: Cambridge University Press. 1999. XII+175 p.
7. Lewis D. Truth in Fiction // Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. 1984. P. 261–270.

Османов Гасан Маликович

Дагестанский государственный университет
volon-de-mort@mail.ru

РЕФЛЕКСИЯ ПОСТМОДЕРНИЗМА В МЕТАМОДЕРНИЗМЕ: ИСТИНА КАК «НИТИ АРИАДНЫ» В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматриваются три исторические парадигмы в культуре, связанные с поиском истины: традиционализм, модернизм и постмодернизм, а также их влияние на современную культуру. Постмодерн, находясь в тупике своего

развития, трансформируется в метамодернизм как осмысление чего-то нового посредством возврата к старому.

Ключевые слова: модерн, постмодерн, традиция, метамодернизм, рефлексия, истина.

Osmanov Gasan Malikovich

Dagestan state University
volon-de-mort@mail.ru

REFLECTION OF POSTMODERNISM IN METAMODERNISM: THE TRUTH IS LIKE A “THREAD OF ARIADNE” IN CONTEMPORARY CULTURE

The article discusses three historical paradigms in culture related to the search for truth: traditionalism, modernism and postmodernism, as well as their impact on modern culture. Postmodern, being at an impasse of its development, is transformed into metamodernism as an understanding of something new through a return to the old.

Keywords: modern, postmodern, tradition, metamodernism, reflection, truth.

Начиная с «осевого времени», философская мысль претерпела множество изменений, в истории которых можно выделить три мировоззренческие парадигмы. Первая из них — «традиционная», которая признает истину подлинно существующей, идеальной и вечной. В контексте этой парадигмы то, что изменяется нельзя назвать истинно существующим. При этом мир воспринимается как единое целое, и, соответственно, познание любого феномена достижимо в свете восприятия целого. Поскольку человек является частью целого, он может его познавать в символическом смысле. Целостность мироздания трактуется как его иерархичность, поэтому принимается вертикальная направленность движения к абсолютной истине: от низшего к высшему, от материального к нематериальному, к высшей духовности.

Парадигма модерна исторически возникает в семнадцатом веке как результат отрицания безусловного бытия абсолютной истины и понятие вечности, а существование человека и мира рассматривается в аспекте линейного времени. Известно утверждение Ф. Энгельса, что с каждым значительным открытием в науке меняются мировоззренческие представления людей о месте и роли человека в природе и обществе. И это действительно так. Существенные трансформации ми-

ровоззрения в свое время вызвали открытия Коперника, Ньютона, Дарвина и т. п. Некоторые из фундаментальных научных открытий коренным образом изменяли мировоззренческие представления, другие — вносили определенные коррективы в господствующую систему представлений о мире и месте человека в нем. Однако сами научные открытия оказывали такое воздействие, главным образом, на представления научной общественности и довольно узкий круг людей, так или иначе знакомых с этими теоретическими достижениями. Из этого мы можем сделать вывод, что традиционная парадигма была популярной, широко распространенной, в то время как парадигма модерна характеризуется элитарностью.

Абсолютная истина, в той мере в какой она признается в парадигме модерна, трактуется как полнота знания и помешается в неопределенное будущее время как некий гипотетический предел, к которому стремится познающий субъект. На первый план в мировоззрении модерна выходит идея прогресса, вера в который формирует у человека модерна отношение к предыдущим этапам в истории культуры как к более примитивным и заслуживающим названия «архаичные». В свете идей прогресса существование мира и человечества трактуется как переход от более низких ступеней к более высоким. Главной ценностью объявляется человеческий субъект в его сиюминутном временном состоянии, и, соответственно, возникают такие воззрения как гуманизм и либерализм. Главным мерилom прогресса становится развитие индивидуальных способностей, т. е. фактически саморазвитие.

Человек модерна отрицает всякий символизм, поэтому религия начинает восприниматься как выдумка правящей элиты для управлением массами. В модерне сохраняется идея иерархического устройства общества, поэтому для человека модерна важно образование, профессиональный и личностный рост. Модерн признает мораль, но ограничивает ее общественной полезностью. Иерархия есть, но Бога в модерне нет, что ярко выразил Фридрих Ницше в произведении «Весёлая наука»: «Бог мертв: но такова природа людей, что ещё тысячами, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. — И мы — мы должны победить ещё и его тень! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смоет с нас эту кровь?» [1, с.708]. Ницше крайне сильно чувствовал агонию, страдание и несча-

ствие мира без Бога, т. е. то, что довелось испытать поколению, пришедшему после Ницше и остро переживавшему нигилизм в отношении к жизни и поиску истины. Начало XX века стало тем временем, когда интеллектуалы Европы были охвачены нарастающим чувством бессмысленности жизни, что коррелировалось с распространением военных идей и потворством войне.

Нигилизм, по Ницше, это переходный период — это болезнь, которую нужно преодолеть на пути обретения истинного смысла жизни. После смерти Бога пришел постмодернизм, отрицающий иерархическое понимание мира, общества и человека. Идеологи постмодерна считают это пережитком традиционной парадигмы, сохранившимся в модерне и нуждающимся в искоренении. Символическая вертикаль в постмодерне заменяется идеей сетевого горизонтального взаимодействия. Иерархия во всех сферах жизни воспринимается человеком постмодерна как неравенство и несправедливость. Все одинаково истинно, одинаково ценно и одинаково хорошо — вот лозунг постмодерна. Если в традиционном понимании истина объективна и вечна, в модерне она субъективна и темпаральна, то постмодерн приходит к отрицанию истины. Ведь если мы утверждаем, что нечто истинно, это значит, что другое ложно, а это в свою очередь вносит субординацию в отношения между вещами и событиями, что несправедливо, поэтому постмодернизм заменяют истину целесообразностью. Если знание приносит желаемый результат, значит им нужно пользоваться, а истинно оно или нет, это уже не важно.

Идея прогресса в постмодерне заменяется идеей перманентной новизны. Характеристики товаров потребления и вкус продуктов питания постоянно улучшаются, пусть даже эти улучшения в основном фиктивные и представляют собой изменения упаковки. В постмодернизме нет истины, и поэтому поиск знания заменяется развлечениями, появляются игровые виды обучения. Учитель перестает быть фигурой более авторитетной, чем ученик. Семинары и другие альтернативные виды обучения меняют места учителя ученика, чтобы сгладить их различия, соответственно, обесценивается и понятие авторитета. Это порождает такое социальное явление, как тотальное хамство. Развитие человека тоже теряет ценность: нет умных и глупых, хороших и плохих, талантливых и бездарей. Индивид в любом состоянии одинаково хорош, поэтому надо любить себя и других людей такими, какие они есть. Это на сегодняшний день получило название толерантности.

Постмодерн принимает разнообразие идей и религий, ибо важно только разнообразие. Смысл жизни в традиционной парадигме заключался в стремлении соответствовать вечным архетипам Бога, героев, святых. Уподобляясь чему-то вечному, человек сам приобщался к вечности в служении вечным идеалам. Человек модерна напротив уже не служит вечным идеалам, он служит обществу. В парадигме постмодерна смысл жизни понимается как постоянный поиск новых впечатлений и нового опыта, поэтому любой опыт одинаково хорош. «Кайф» в постмодерне проявляется как индивидуализм и снобизм.

Философы-постмодернисты: Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиотар и М. Фуко во Франции, Дж. Ваттимо в Италии, подобно Ницше, видели в этой парадигме форму очищения современного человека посредством чувства безысходности и грусти. Такого рода «очищение» доведено до крайности, поскольку принимается, что в современном обществе нет даже гендерной идентификации, которую можно менять по своему желанию. Все это вызывает ощущение бессмысленности и депрессию. Современный человек напоминает героя мифа о «Минотавре», где цель активности — не выход из лабиринта, а сам лабиринт, что все формирует чувство безысходного трагизма. На территории Европы в двадцать первом веке было зафиксировано постоянно нарастающее число самоубийств. По данным Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), каждые 40 секунд кто-то из жителей Земли уходит из жизни сознательно, кончая жизнь самоубийством. Согласно приводимой ВОЗ статистике, среди причин смерти молодых людей (в возрасте 15—29 лет) в мировом масштабе самоубийства занимают второе место. Ежедневно в мире совершают самоубийства 3 тысячи человек, а ежегодно — около 1 миллиона человек (1,5 % всех смертей). При этом в странах, где превалируют традиционная парадигма мышления, процент суицида намного меньше. Это наглядно показывает, что постмодернизм ведет человечество к самоуничтожению.

На смену постмодернизма приходит метамодернизм. В 2015 году в своей статье «Метамодернизм: краткое введение» (Metamodernism: A Brief Introduction) один из авторов проекта «Notes on Metamodernism» — английский художник Люк Тернер утверждает, что приставка «мета-» происходит от термина Платона «metaxis», обозначающего колебание между двумя противоположными понятиями при одновременности их использования. Необходимость новой концепции автор связывает с рядом кризисов, потрясающих современное общество с начала 1990-

х годов (изменение климата, финансовые спады, рост числа вооруженных конфликтов), а также с провозглашением так называемого конца истории. Тернер называет основные черты постмодернизма: деконструкция, ирония, стилизация, релятивизм, нигилизм. Метамоде́рнизм возрождает общее содержание классической парадигмы, включающее абсолютные истины, но при этом не возвращаясь к наивностям модернизма, а принимая позицию колебания между принципами модернизма и постмодернизма. Таким образом, по словам Тернера, метамоде́рнизм сочетает в себе просвещенную наивность, прагматический идеализм и умеренный фанатизм, колеблясь при этом «между иронией и искренностью, конструкцией и деконструкцией, апатией и влечением» [2, с. 169–175].

Другими словами, поколение метамоде́рна — это своего рода оксюморон, в котором могут сочетаться противоположные, казалось бы, не сочетаемые вещи. Тренд на «Фонтан» Марселя Дюшана пропадает, люди становятся меняя язвительными, в мультипликации для взрослых появились роботы с налетом наивности и доброты. Появляется новый тренд, своего рода символом которого стал мультипликационный сериал «Время приключений». Данное тренд связан с тем, что поколение Миллениалов, т. е. поколение родившихся после 1981 и до 1996 года и встретивших новое тысячелетие в юном возрасте, характеризуется, прежде всего, глубокой вовлечённостью в цифровые технологии. Это поколение мемов, интернета и социальных сетей воспроизводит прогрессирующее в этом отношении поколения.

Постмодернизм и метамоде́рнизм, по-видимому, являются переходными этапами развития общества и культуры. В постмодернизме отрицается сам субъект, а соответственно и объект, чем стираются границы между ними. Выход из сложившегося тупика предполагает, очевидно, признание этих противоположностей, образующих поле истинного смысла человеческой жизнедеятельности, но без возврата к их жесткой дихотомии. В 2011 году Люк Тернер опубликовал на своем сайте «Манифест метамоде́рниста», состоящий из 8 пунктов. Исходный устоновочный принцип Манифеста состоит в том, что «колебания — естественный миропорядок» [3].

Идеология метамоде́рнизма демонстрирует, как мучительно современный человек овладевает искусством диалектического разрешения противоречий без впадения в крайности. Только на этом пути возможно «освободиться от столетия модернистской идеологической

наивности и циничной неискренности его внебрачного ребёнка» [3]. Обосновывая необходимость обретения «подвижного состояния между и за пределами: иронии и искренности, наивности и понимания, релятивизма и истинности, оптимизма и сомнения» [3], метамодернизм исходит из убежденности, что любая существующая система недостаточка для того, чтобы человек мог быть ее безусловным приверженцем. Поэтому необходимо выходить за пределы ограничения каждой системы, сопоставляя и соединяя ее с противоположной.

Подобная парадигма прилагается метамодернизмом и к постижению истины в седьмом принципе «Манифеста»: «Так же, как наука стремится к поэтической эlegantности, художники могли бы взять на себя поиски истины. Вся информация является основанием для знания, будь оно эмпирическим или афористичным, безотносительно его истинности. Нам следует принять научно-поэтический синтез и осведомленную наивность магического реализма» [3]. Наука и искусство как противоположные в своей сущности элементы духовной культуры, по мысли Л. Тёрнера, призваны в своём единстве открывать нам истины. Знаменателен заключительный тезис седьмого принципа: «Ошибка порождает смысл» [3]. Обретение смысла раскрывает поле истин. Метамодернизм фактически утверждает, что преодоление заблуждений предыдущих исторических парадигм поможет человеку в движении к обретению истинного смысла его жизни в столь динамичной и непредсказуемой современности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость : [сборник] / Ф. Ницше ; пер. С. Л. Франк, К. А. Свасьян. — Минск : Попурри, 1997. — 703 с.

2. *Затулий А. И.* Трансформации костюма XX века (От благородного танго модерна до вульгарного стриптиза постмодерна) // *Общественные науки и современность.* 2007. № 5. С. 169–175.

3. **МЕТАМОДЕРНИСТ // МАНИФЕСТ** Автор: Люк Тёрнер. Перевод: Артемий Гусев // <https://metamodernizm.ru/manifesto/>

ПОИСК ИСТИНЫ В РАЗНОВЕКТОРНЫХ КООРДИНАТАХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Антюшев Иван Игоревич

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

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ПОИСКА ИСТИНЫ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭРУ

Информационное общество — многомерная система, имеющая в своей структуре значительное число противоречий. Проблема поиска истины — одно из них. Упрощение доступа человека к информационным ресурсам должно способствовать успешной реализации его стремлений к поиску объективных знаний о реальности. Вместо этого на практике мы сталкиваемся с возрастающим количеством препятствий. Это и неспособность справиться с обилием сваливающейся на нас информации, и отсутствие возможности осуществления ее тщательного анализа, и столкновение с манипулятивными тенденциями, и многое другое. Чтобы разрешать столь серьезные проблемы, прежде всего, необходимо обратиться именно к аксиологическому аспекту истины.

Ключевые слова: информационная эра, глобализация, виртуальная реальность, ценности, истина.

Antyushev Ivan Igorevich

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

AXIOLOGICAL ASPECTS OF THE PROBLEM OF THE SEARCH FOR TRUTH IN THE INFORMATION AGE

The information society is a multidimensional system with a significant number of contradictions in its structure. One of them is the problem of finding the truth. Information resources are available to everybody; this should contribute to the successful implementation of humanity's aspirations for the search for objective knowledge of reality. In practice, we face even more problems. There are the inability to cope with a lot of information around us, the lack of the possibility of its complex

analysis, the collision with information manipulation and etc. It is necessary to turn to the axiological aspect of truth to solve these serious problems,

Keywords: the Information Age, globalization, virtual reality, values, truth.

К концу XX века подавляющее большинство стран вступили в новую эпоху информационного общества, кардинально изменившую социальную систему в глобальном масштабе. Развитие информационно-коммуникационных технологий всецело изменило устоявшийся на протяжении длительного времени уклад жизни людей, наделило их возможностями, казавшимися ранее фантастикой. Однако глобальные изменения привнесли в социальную реальность не мало новых противоречий. Резко возросло значение сферы услуг, а главной ценностью стала информация. Перспективы ее использования и возможности обладания ею — новый эквивалент блага. Вместе с тем меняются ценностно-мотивационные представления людей. Прежде всего, данная тенденция вытекает в столкновение сторонников глобализации и антиглобалистов. Ощущается противостояние социальных систем Запада и Востока, что проявляется в противопоставлении идей мультикультурализма традиционным ценностям. Эпоха глобальной информатизации, рассматриваемая Э. Тоффлером в качестве «третьей волны», влечет необратимые флуктуации социальной реальности, «пишет для нас новые правила поведения и ведет нас за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег или власти» [1, с. 15].

Исходя из сложившейся ситуации, важнейшей компетенцией современного человека становится умение критически мыслить, сопряженное со способностью полноценно анализировать огромные пласты информации, вторгающиеся в его личное пространство и нарушающие его размеренную жизнь. Именно данное качество позволит человеку преодолеть нивелирование истины в информационно-коммуникационной сфере, оно не позволит осуществить преднамеренные манипуляции с ценностно-смысловыми установками человека. Прочный аксиологический стержень станет надежным ориентиром в столь быстро меняющемся мире.

Информационное общество в большей степени подвержено трансгрессии, нежели предшествующие эпохи. В данном контексте мы рассмотрим трансгрессию в качестве «стремительного выхода за пределы установленных какой-либо системой обозримых границ,

провоцирующего незамедлительное изменение ее структуры и сущности» [2, с. 183]. Трансгрессия проявляется в глобальном масштабе тогда, когда идея-установка, обуславливающая структурные закономерности социальной системы, перестает быть сообразной происходящим событиям, и, соответственно, утрачивает свой потенциал. Человек, в свою очередь, посредством своих волевых актов пытается исправить ситуацию, стремится постичь истину изменившейся реальности, зачастую «заставляя испортить себе ограниченное удовольствие» [3, с. 49].

Человек, наделенный стойкими ценностно-смысловыми установками, отвечающими вызовам времени, и способный к осуществлению системного анализа обрушивающейся информации, вполне способен оставаться на гребне «третьей волны». Люди, не обладающие подобными качествами, находят иные способы взаимодействия с информационными потоками. Стремясь абстрагироваться от информации, воспринимаемой в качестве внешнего раздражителя, люди замыкаются в себе, формируя своеобразные зоны комфорта, гарантирующие спокойную жизнь. Люди создают иллюзорный барьер, внутри которого, на их взгляд, они могут обеспечивать контроль над непрерывно совершающимися вокруг них событиями. Из-за этого их ценностно-смысловые приоритеты меняются, и устремленность на самосовершенствование и преобразование мира вырождается в жажду потребления.

В неустанной погоне за накоплением материальных ценностей жизненные установки человека неизбежно трансформируются, его разум формирует особую ментальную матрицу, в основе которой идеал саморазвития выражается в увеличении объемов потребления. Обращаясь к подобному видению мира, человек утрачивает свои духовно-нравственные установки, в результате чего индивидуализм прочно укореняется в умах современных людей. Истинные смыслы и ценности нивелируются, что приводит человека в конечном итоге к состоянию «глубинного чувства утраты смысла — экзистенциальному вакууму» [4, с. 24].

В целом, подобная тенденция имеет место в большинстве развитых стран на современном этапе. Она указывает на то, что социальная система становится ориентированной на материальные ценности в противовес духовным. В такой системе доминирует культ изобилия, отчетливо прослеживается приоритет таких ценностей,

как индивидуальность и свобода, которые понимаются поверхностно, на уровне явления, в духе потребительской психологии.

Общество потребления свойственно современной западной цивилизации, которая является флагманом процесса глобализации. Человек в данной системе отношений находится в непрерывной погоне за статусными ценностями, не понимая того, что его истинные потребности заключаются совсем не в этом. Даже не осознавая подобный диссонанс, человек общества потребления рано или поздно становится обремененным рутинной и оказывается «одиноким, ощущающим свою беспомощность и бессилие» [5, с. 11]. Таким образом, свобода человека в обществе потребления представляется мнимой, так как он сам себя осознанно загоняет в зависимость от чуждых его истинной природе ценностных ориентаций и потребностей. В результате людям свойственно находиться в перманентном состоянии стресса, выражающего «неудачную попытку разрешения конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе» [5, с. 83].

Направленность на прогресс и процветание как основной идейный постулат общества потребления в реальности можно рассматривать в качестве ложной ценностной установки. Неутолимая жажда в неконтролируемом обогащении чревата для человека не только одиночеством и несвободой, но и порождает насилие, выступающее дополнительным фактором ложности ценностных ориентиров общества потребления как одного из наиболее негативных проявлений эпохи глобальной информатизации. Оно иллюстрирует своеобразную конкурентную борьбу, организованную посредством намеренной подмены истинных ценностно-смысловых установок их симулякрами. Принявшие стандарты общества оказываются во власти информационной стихии, подавляющей развитие их критического мышления. Иными словами, информация их одолела. Как бы это странно не звучало, человечество на современном этапе в каком-то смысле ведет непрерывную борьбу с информацией. Уметь отделить зерна от плевел — вот основная задача современного человека при взаимодействии с непрерывными информационными потоками. В качестве инструмента, отделяющего истину от лжи и заблуждения, следует использовать аксиологические установки человека, исходящие из рационального мышления и развитых аналитических способностей, а также направленности на активное преобразование мира, неизменно сопряженных с чувством глобальной ответственности. Постиндустриальная эпоха

диктует человеку совершенно новые критерии, которым он обязан соответствовать, если не хочет остаться за бортом непрестанно творящейся истории.

В эпоху глобальной информатизации человек столкнулся с необходимостью всестороннего осмысления процесса управления сложными системами, являющихся закономерным результатом интенсивного развития науки в области искусственного интеллекта. Справиться со столь серьезной задачей призвана помочь кибернетика. Кибернетическое мышление направлено на обеспечение полноценности функционирования сложных динамических систем посредством организации эффективного управления ими. В отличие от парадигмы механицизма, в структуре кибернетики имеет место рассмотрение процессов самоорганизации систем. Так или иначе, главной единицей в структуре данного мировоззрения выступает информация. Н. Винер рассматривает информацию как своеобразное отражение бытия, он считает, что информация — это «обозначение содержания, полученное из внешнего мира с помощью рецепторов» [6, с. 138]. Реакция человека на информацию обуславливает коммуникацию систем и дает возможность оказывать на них внешнее воздействие. Важно отметить, что кибернетические установки должны быть сообразны основным закономерностям природы, лишь тогда человек сможет оказывать эффективное воздействие на сложно организованные системы.

Эффективное управление глобальными системами в информационную эпоху напрямую способствует прогрессивному развитию человечества. Деятельность, осуществляемая сообразно закономерностям мира, значительно понижает шансы разрушительных тенденций. Отметим, что на современном этапе развития науки кибернетика востребована в силу повсеместного внедрения нейронных сетей, что является одним из наиболее значимых достижений эпохи глобальной информатизации. Подобные технологические системы уже не просто управляемы, а способны к самоорганизации, что подтверждается их способностью к самостоятельному обучению. Задачи кибернетики здесь обретают новую степень сложности, заключающуюся в организации эффективного управления самоорганизующимися системами посредством ограничения их активности, исходя из общечеловеческих ценностных установок. Кибернетика на современном этапе должна стать своего рода барьером, не позволяющим инновационным технологиям ввергнуть мировую систему в хаос.

Качественным признаком, отличающим постиндустриальную эпоху, является непреодолимое ускорение темпов технологического и, вместе с тем, социального развития, что сопряжено с приоритетной позицией информации в структуре социальной коммуникации. Интернет на современном этапе — это не просто виртуальная сеть для осуществления коммуникации, а ресурс, без которого невозможно представить себе полноценное функционирование практически любой сферы в структуре современного общества. Человечество уже столь сильно зависит от Интернета, что случайное отключение этой важной жизнеобеспечивающей системы в глобальном масштабе с высокой вероятностью ввергнет мир в коллапс. Именно поэтому важнейшим ценностным ориентиром современного человека должна стать глобальная ответственность за свои действия. Данная идея прекрасно иллюстрируется в контексте представлений В. Соловьева о «нравственном логосе». Человек должен осуществить выбор между двумя противоположными ценностными установками, естественно, в пользу нравственного начала, сопряженного с глобальной ответственностью. «Почему, однако, говоря о мире нравственном, мы указываем на выбор между двумя только путями? Да потому, что при всем обилии форм и проявлений жизни к самой жизни, к ее желанному для нас наполнению и увековечению ведет только один путь. Все другие, вначале так на него похожие, ведут, однако, в противоположную сторону, все более роковым образом удаляются от него и сливаются между собою, превращаясь наконец в один путь увековеченной смерти» [7, с. 80–81]. Если человек хочет выжить, то он выберет правильный путь. Соловьев справедливо утверждает: «для нас важны не частные, хотя бы самые сильные отклонения от правого пути, а лишь общий, решительный и решающий выбор между двумя нравственными дорогами, когда он совершается с полной и ясной сознательностью» [7, с. 80]. Идеи, выработанные еще в позапрошлом столетии, оказываются актуальными и адекватными потребностям поиска истинного жизненного пути человека в эпоху общества глобальной информатизации.

Информационное общество бросает вызов философии, заставляя ее осмысливать такие аспекты реальности, которые ранее не просто не рассматривались всерьез, а в принципе не существовали. На современном этапе ощущается острая необходимость осмысления многомерной информационно-технологической среды, предоставляющей человечеству

небывалые возможности. Вместе с тем, прогрессивные перспективы сопряжены с серьезными опасностями, в частности, глобальная информатизация провоцирует неизгладимые деформации личности. Прежде всего, это обусловлено тем, что современная культура все в большей степени детерминируется влиянием технологической среды, а непосредственное влияние человека на сферу культуры убывает. Получается, что информатизация сопряжена с дегуманизацией, разобщенностью людей, нарастанием индивидуализма в обществе. Следовательно, одна из важнейших задач современной философии — это разработка кодекса поведения для человека, живущего в эпоху информационного общества. Основу данного кодекса должны быть заложены ценностно-смысловые и мотивационные установки, сообразные потребностям современности, но не идущие вразрез с общечеловеческими идеалами.

Интернет — это «одна из самых модных и романтически коннотированных тем в современном дискурсе гуманитарных наук» [8, с. 120]. Дистанционное общение, опосредованное техническими средствами, напрямую способствует восприятию Интернета в качестве самостоятельной реальности, самоорганизующейся виртуальной сферы. Интернет-реальность становится самостоятельным генератором культурных установок, которые деформируют процесс восприятия человеком объективной реальности. Она дает человеку чувство свободы, сопряженное с широкими возможностями осуществления его волеизъявления. Человек, находясь в виртуальной реальности, наделяется «чувством собственной невесомости, детерминирующим онтологическую безответственность виртуальной реальности» [9, с. 81].

Таким образом, контрольно-регулятивная способность традиционных общечеловеческих ценностей в структуре общества глобальной информатизации постепенно утрачивается. Информация оказывает возрастающее воздействие на формирование ценностных установок общества, в какой-то степени ее саму по себе можно охарактеризовать как одну из основополагающих ценностей современной эпохи. Найти истину в огромной системе этой виртуалистики — весьма трудная, но при желании достижимая цель. Нам не следует пытаться спрятаться от информационной лавины, наоборот, необходимо обратить против нее весь арсенал наших аналитических возможностей, не забывая при этом об ответственности за свои действия.

Традиционные ценности в информационную эпоху отходят на второй план, уступая свое место ценностям нового формата.

Универсализация, стандартизация, интеграция, синхронизация и иные ипостаси глобализации — вот новые ценностные ориентиры современного человека. Виртуальный мир — это самостоятельный конгломерат ценностных установок, способный оказывать значительное влияние на структуру социальной реальности. Именно от человека зависит, каким будет характер данного влияния. Да, виртуальная реальность — это вполне себе самостоятельная сфера бытия, поэтому человек должен научиться управлять ею в своих интересах, которые, в свою очередь, должны быть сообразны естественным потребностям человечества в целом. Погружаясь в пучину виртуальности, мы не должны забывать о ее иллюзорности, не должны добровольно заключать себя в рамки нами же выдуманного мира.

Опираясь на подобные тенденции, мы можем с уверенностью утверждать, что современный мир открыл для себя новую сферу культуры — киберкультуру, которая продолжает неуклонно расширяться. Ее зарождение связано, прежде всего, с «упадком модернистских идеалов и бурным зарождением цифровых технологий» [10]. Эта сфера культуры диктует человеку новые морально-этические нормы, правила поведения, мотивационные установки, деформируя его устоявшийся образ жизни. Необъятность и стихийность виртуального пространства приносит деконструктивистские тенденции в жизнь современного человека. В идеале, чтобы сохранить естественный баланс, человек должен развиваться теми же темпами, что и технологии, в чем напрашивается некоторая аналогия с небезызвестной «мальтузианской ловушкой». В реальности подобное едва ли достижимо, поэтому важно сохранять ценностно-волевой стержень, неизменно сопряженный с развитым логико-аналитическим мышлением.

Включенность человека как в мир реальный, так и в виртуальный порождает амбивалентность ценностей. Деконструктивная киберкультура экстраполирует свои ценностные ориентиры на социальную реальность, внося в ее структуру значительные флуктуации. Однако у человека всегда остается право выбора между разными ценностно-смысловыми и мотивационными установками, поэтому говорить о тотальном поглощении киберкультурой социальной реальности пока не приходится. Да, опасения футурологов по поводу изменения общечеловеческих ценностей под влиянием виртуальной реальности вполне закономерны, но, все же оптимистичный исход вполне достижим.

Главное — не забывать о естественных общечеловеческих ценностях, и тогда, с большей вероятностью, мы не введем себя в заблуждение, отворотившись от истины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. С. Барабанова. М.: АСТ, 2004. 784 с.
2. Антюшев И. И. Революция как трансгрессия в общественном развитии // Сборник статей по материалам Международной научно-практической конференции «Россия в эпоху революций 1917–2017: опыт осмысления российского самосознания». СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 183–187.
3. Канетти Э. Масса и власть / пер. с нем. Л. Г. Ионина. М.: АСТ, 2015. 576 с.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла / пер. с англ. и нем. под ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
5. Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: АСТ, 2011. 288 с.
6. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине / 2-е издание. М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. 344 с.
7. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт. 2-е изд. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
8. Таратута Е.Е. Философия виртуальной реальности. СПб., 2007. 147 с.
9. Макбрайд, У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 80–87.
10. Емелин, В. А. Виртуальная реальность и симулякры [Электронный ресурс]. URL: <https://www.emeline.narod.ru/virtual.htm> (дата обращения: 06.10.2019).

Мапельман Валентина Михайловна

Московский городской педагогический университет
mapelman@mail.ru

ИСТИНА И ПРАВДА В СИСТЕМЕ МОРАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В статье поднимаются вопросы о специфике достоверного знания в моральной сфере и оценочных особенностях нравственных взаимосвязей. Рассматривается проблематичность и историческая локальность содержательного

наполнения большинства этических идеалов и норм. Затрагиваются причины смены ценностных ориентиров в морально-нравственных отношениях.

Ключевые слова: мораль, нравственность, этика, моральная оценка, справедливость, нормативные понятия, истина, правда.

Mapelman Valentina Mikhailovna

Moscow City Pedagogical University
mapelman@mail.ru

TRUE AND TRUTH IN THE SYSTEM OF MORAL RELATIONS

The article raises questions about the specifics of reliable knowledge in the moral sphere and evaluative features of moral relationships. The problematicity and historical locality of the content of most ethical ideals and norms are considered. The reasons for the change of value guidelines in moral and ethical relations are touched.

Key words: morality, ethics, moral assessment, justice, normative concepts, true, truth.

Если обратиться к словарям современных языков (прежде всего, европейских), то термины «истина» и «правда» обычно представлены в них как бесспорные синонимы. Во французском – *vérité*, в немецком – *die Wahrheit*, в итальянском – *verità*, в испанском – *verdad*, в английском – *truth*. Однако в русском языке эти понятия всегда имели автономно самостоятельные, хотя периодически пересекающиеся, трактовки. Вот как об этом пишет В.И. Даль: «Истина – все, что верно, подлинно, точно...; ныне слову этому отвечает и правда: справедливость, правосудие... Истина от земли – достояние разума человека, а правда с небес – дар благодости» [1, с. 300]. Д.Н. Ушаков продолжает эту традицию, определяя истину как «идеал познания, заключающийся в совпадении мыслимого с действительностью...» [2, с. 330], а правду – как «жизненный идеал, ... основанный на принципах справедливости порядка вещей» [2, с. 770].

С точки зрения философии под истиной традиционно понимается адекватное отражение предметов, явлений и процессов реального мира. В рамках подобного отношения к истине возникает ряд вопросов, порожденных противоречивостью этой трактовки. Во-первых, «адекватность», если исходить из латинского смысла данного термина, означает «приравненный». Мы же, чаще всего, используем его в смысле «равный» или «тождественный». Но результат отражения не может быть равным, и тем более тождественным, отражаемому; он не может

быть независимым от сознания и желаний людей. Во-вторых, истина, представляя собой знание, несет на себе отпечаток субъекта познания, и именно поэтому ее претензия на независимость от тех, кто познает, крайне спорна. В-третьих, в структуре истины, кроме абсолютной и относительной составляющих (не «абсолютная истина» и «относительная истина», а «абсолютное в истине» и «относительное в истине»), присутствует и такой элемент как заблуждение.

Таким образом, истина это нескрываемость, то, что, по мнению еще древнегреческих мыслителей (см. ἀλήθεια — алетейя), не может утратить свою ценность во времени, затеряться в вечности. Но если у античных философов онтологическая природа истины трактовалась в диапазоне от «одно и то же думать и быть» (Парменид) [цит. по 3, с. 37] до «истина — есть тело» (стоики) [цит. по 3, с.192], то в настоящее время разговор об истине — это всегда разговор о знании. И вот в этом случае представления о ее объективности выходят на конфликтный уровень. Ведь знание всегда субъективно, формально, ограничено временными и историко-культурными рамками. Однако содержательная составляющая истинного знания может включать в себя элементы объективности, которые нуждаются в подтверждении после каждой его проверки на подлинность после очередного дополнения (обновления, уточнения).

Сообразно этим обстоятельствам рассматривается и понятие «правда», нередко сводимое к «правдивости», что далеко не одно и то же. Если «правда» — это способность передать с минимальными искажениями реально происходившее или существующее, даже в чьей-либо интерпретации, то «правдивость» — это искренность, соответствие сказанного убеждениям и мнению говорящего.

Вопрос об истинности в этическом знании обладает своей спецификой. Этика является наукой о закономерностях развития и функционирования морали и нравственности. Однако эти понятия не являются ни синонимами, ни однопорядковыми терминами. Мораль реализуется в области сознания, а нравственность — в сфере поступков. Мораль, являясь одним из способов нормативно-оценочной регуляции и имея свои специфические механизмы функционирования, концентрирует и предлагает культурные образцы, ценности, идеалы, нормы, оценки поведения, характерные для определенных исторических периодов. Нравственность же, как регулятор фактического поведения, начинает проявлять себя в условиях выбора поступков,

руководствуясь «меньшим злом». Таким образом, мораль предоставляет человеку возможность определиться между добром и злом, сориентироваться на благие принципы и качества. А нравственность начинает обнаруживать себя, в тех случаях, когда человек оказывается перед дилеммой выбора, какое из позитивных, но не выполнимых одновременно моральных требований он вынужден нарушить, за какое отступление он готов нести ответственность, испытывая угрызения совести.

Морально-нравственные оценки различных отношений, поступков, художественных проявлений, решений, намерений, идей, действий, событий обладают целым рядом особенностей. Во-первых, они сосредоточены на аспектах, которые не обладают какой-либо предметной обособленностью. Во-вторых, они сосуществуют с многочисленными оценками другого плана, в том числе и на истинность описания этих же явлений и процессов. В-третьих, различные тенденции данной многоплановости могут быть одновременно по одному направлению оценены позитивно, а по другому – негативно. В-четвертых, среди иных форм духовной жизни общества и разнообразных социальных взаимодействий морально-нравственные оценки доминируют. В-пятых, оценки морального и нравственного звучания тоже могут быть несовпадающими между собой (в частности, возможны как моральная безнравственность, так и аморальная нравственность). В-шестых, в связи с разнообразием и исторической обусловленностью социальной структуры общества, моральные идеалы и образцы однотипного поведения представителей различных классов, слоев, групп, прослоек, как правило, не совпадают.

На этом фоне вопрос об истине в этике приобретает нетривиальную окраску. Обратим вначале внимание на особенности истины в области морального знания. Признание истинности моральных принципов и ценностно-нормативных ориентиров (как позитивных, так и негативных) базируется либо на их очевидности и связанных с ней беспорности и недвусмысленности, либо на строгих логических обоснованиях. И в том и в другом случаях на выводах и трактовках сказывается специфика действующих конкретных социально-исторических обстоятельств. Учитывая это, этика должна быть отнесена к наукам, для которых характерны не законы, а закономерности.

Данное положение вещей питает многовековые дискуссии по поводу возможной (или невозможной) объективности моральных закономерностей. Однако едва ли когда-либо она завершится, так как

ее корни лежат в принципиальном различии подходов к вопросу о происхождении морали. Странники объективности моральных истин исходят либо из «законов вселенной» (Платон), либо из признания их сверхъестественного происхождения (религиозная мораль), либо из их априорной сущности (И. Кант), либо выводят их из биологической заданности (Г. Спенсер, К. Юнг), либо опираются на процессы естественной эволюции (Л. Фейербах, Э. Фромм), либо на законы социально-экономического развития (К. Маркс, Ф. Энгельс).

В частности, об этом свидетельствуют следующие заявления.

Платон: «...Познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [4, с. 317].

Фома Аквинский: «Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к богу» [5, с. 843].

И. Кант: Нравственность и ее истоки «должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума» [6, с. 223].

К.Г. Юнг: Коллективное бессознательное «включает в себя, в противоположность личностной душе, содержания и образы поведения, которые *cum grano salis* («с крупинкой соли», с мизерными нюансами — В.М.) являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же, будучи по природе сверхличными» [7, с. 97–98].

Л. Фейербах: «Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали: только общественный человек является человеком» [8, с. 617].

Ф. Энгельс: «... Люди сознательно или бессознательно черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. на экономических отношениях, в которых совершаются производство и обмен» [9, с. 91].

Подобные подходы к пониманию истинности в морали далеко не всегда сопровождаются соответствующими комментариями, объясняющими ее динамику в истории и разнообразие в конкретные периоды

времени. Так, в наши дни получило широкое распространение понятие «общечеловеческие ценности», которые нередко трактуются как бесспорные, универсальные, внеисторические и вневременные моральные ориентиры. Их обычно не характеризуют как объективные, но к ним относятся как к обладающим подобной характеристикой. Их звучание действительно имеет многовековую традицию, хотя трактовки их довольно разнообразны и постоянно уточняются в целях введения в соответствие с определенными историческими периодами и характерными для них социально-экономическими обстоятельствами.

При этом необходимо заметить, что любые моральные требования (нормы, образцы, идеалы, оценки) в состоянии выполнять свои функции по регулированию поведения людей лишь в тех случаях, когда существуют условия для их нарушения. Именно тогда они и выступают ориентирами. Если же таких условий нет или они себя исчерпали, то и потребность в этих регуляторах отсутствует, и они отмирают. Таким образом, моральное сознание с помощью общечеловеческих ценностей аккумулирует не столько высшие, предельные, наилучшие образцы поведения, сколько концентрирует внимание на наиболее возможных «провалах», угрозах и опасностях в области поступков в конкретные социально-экономические эпохи.

Противоположную позицию заняли те мыслители, которые категорически отказывали моральному знанию в статусе объективно истинных, считая его проявлениями вкусов, произвола, сиюминутных субъективных мнений. Это, как правило, характерно для представителей авторитаризма (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль), скептицизма (В. Парето, К. Маннгейм) или волюнтаризма (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше).

Первые настаивают на единственном источнике происхождения моральных требований, который представляет собой властный авторитет. Он может быть сверхъестественным велением (Бог), субъективной эмоционально-психологической реакцией (одобрение нравственного чувства), проявлением общественного («коллективного») сознания. Вторые, демонстрируя моральный пессимизм, не допускают благого существования добродетельного общества (уверенность в неисправимой греховности и порочности человека), ограничивая социальное бытие либо служением богу (неопротестантизм), либо признанием страдания и ничтожества жизни в качестве нормы. Третьи считают, что лишь собственное произвольное моральное усмотрение может быть основой поведения. Никакие социальные ориентиры (мнения, запреты, реко-

мендации) не должны сдерживать желаний и намерений человека в ходе выбора им своих поступков, которые никто не имеет право оценивать и за которые он сам не несет никакой ответственности.

Подводя итог разговору об истине в морали, необходимо заметить, что моральное сознание начинает формироваться одновременно и параллельно с формированием, развитием, усложнением и видоизменением социальных отношений, откликаясь на них выработкой соответствующих форм должностования и ценностей, касающихся области поведения людей. Подобным образом в них проявляется объективная составляющая, принимающая форму закономерностей.

Со временем рекомендации и теоретические ориентиры морального сознания начали нуждаться в обосновании, в том числе и в научном. Особенно энергично эта проблема стала реализовываться в результате формирования классового общества. В настоящее время ее значимость несколько не снизилась и не ослабла, что обуславливает теоретическое освоение морали по нескольким направлениям. Во-первых, это этическое (наука о закономерностях функционирования морали и нравственности) знание, одной из проблем которого является исследование причин, путей и закономерностей формирования и видоизменения моральных ориентиров. Во-вторых, это разносторонний анализ моральных требований, характерных для профессиональной деятельности ученых, практиков и отдельных людей. В-третьих, это изучение моральных и нравственных последствий реализации научно-технических проектов и всех видов инноваций и прогнозов (моральная экспертиза). В-четвертых, это проектирование поведения людей в связи с ближайшими и отдаленными перспективами развития социума (как прогрессивного, так и регрессивного характера). И на этом пути стремление к истине обосновано и оправдано.

Однако если мы переместимся из сферы морального сознания в область нравственного поведения и соответствующих взаимоотношений, ситуации меняется. Здесь на первый план выходит понятие «правда». Следуя указаниями филологов, синонимами к понятию «правда» служат «частичная истина» и «справедливость». Сами эти термины вполне достойно отражают особенности нравственности. Так «частичная правда» может быть связана и с неполнотой сведений, и с незавершенностью оценивания поступков, и с уязвимостью намерений, и со спорностью квалификации результатов поведения, и с преднамеренным сокрытием ряда обстоятельств, и со многим

другим. При этом нельзя забывать, что нравственность всегда сопровождается теми или иными нарушениями моральных требований, а потому ее оценки невозможно представить в виде дилемм «благо или вред», либо «добро или зло».

Особую роль при определении адекватной нравственной оценки играет справедливость, так как одновременное сосуществование добра и зла является ее непосредственным предметом. Она, как правило, предваряет реализацию всех остальных ценностей, демонстрируя уважение к другой личности и обязательство «не вторгаться в сферу ее свободы, чтобы сохранить ее свободу действий и не препятствовать созданию культурных ценностей» [10, с. 435]. Идущее со времен Аристотеля подразделение справедливости на распределительную (с учетом достоинств) и уравнивающую (без учета достоинств) сохранилось до настоящего времени. Так, первая из них в наши дни реализуется в соответствии с принципом «каждому — по заслугам», хотя при определенных обстоятельствах и в малой степени действуют и ориентиры «каждому — поровну» и «каждому — по потребностям». Вторая проявляется в произвольном (равноценная замена предмета или отношения на его эквивалент) или непроизвольном (неотвратимое наказание за проступок на основе непредвзятого мнения) воздании.

Американский философ Джон Ролз попробовал заменить эти разновидности одной синтетической формой справедливости, считая, что она есть «первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина — первая добродетель систем мысли... Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенности, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом. По этой причине справедливость не допускает, чтобы потеря свободы одними была оправдана большими благами других» [11, с. 19]. Справедливость, по его мнению, достижима при следовании двум основным принципам. «Первый принцип: каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: (а) от них можно было разумно ожидать преимущества для всех, и (б) доступ к положениям и должностям был бы открыт всем» [11, с. 66].

Фактически предлагаемое Дж. Ролзом теоретическое построение утопично в своей основе, ибо оно совершенно не учитывает естественные и весьма разнообразные социальные различия между людьми,

требующие совершенно иных, специфических вариантов реализации справедливости. Автор исходит из некоего идеального обезличенного вневременного (технического, то есть искусственного) человека, существующего вне культурной и исторической среды. Справедливость, провозглашаемая как основа нравственности, у него функционирует лишь как параметр морали. Таким образом, в области этики истина у него связана в основном с моральной проблематикой и обладает всеми характеристиками научности, присущими социальным и гуманитарным процессам. В свою очередь, к нравственности она фактически не приложима, так как оценки в ее отношении могут быть осуществлены, прежде всего, посредством обращения к правде, существование которой Дж. Ролз, видимо, не предполагает.

В отечественной российской философской традиции отношение к правде более почтительное, чем к истине. Правда, при всей своей неоднозначности, в состоянии учесть и выразить гораздо более богатую палитру различных нюансов при квалификации результатов поведения, выразить одновременные (иногда прямо противоположные) оправданные подходы к выбору поступков и согласовать их, став основой для компромиссов. Не случайно этика «сторонится» жесткого размежевания оценок в виде «истина — ложь». Граница между ними так тонка, что нередко целесообразно использовать вместо термина «ложь» термин «неправда» (И. Кант). При этом, в отличие от истины, правда обладает значительным воспитательным потенциалом, так как она не провоцирует агрессивных эмоций и многих негативных проявлений.

Сложно не согласиться с Н.К. Михайловским: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое... Слишком часто люди, полагая спасти нравственный или общественный идеал, отворачиваются от неприятной истины, и, наоборот, другие люди слишком часто норовят поднять голый факт на степень незыблемого принципа» [12, с. 117–118].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2005. 736 с.

2. Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь современного русского языка. М.: Буколика, 2008. 1246 с.
3. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. СПб.: Петрополис, 1994. 336 с.
4. Платон. Государство // Платон. Соч. в 3 тт. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 89–454.
5. Фома Аквинский // Антология мировой философии. В 4 тт. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969. С. 823–862.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 211–310.
7. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 95–128.
8. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 тт. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 578–641.
9. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М.: Политиздат, 1970. 483 с.
10. Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс, 1994. 576 с.
11. Ролз Дж. Теория справедливости. М.: ЛКИ, 2010. 536 с.
12. Михайловский Н.К. Письма о правде и неправде // Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. в 10 тт. Т. 10. СПб.: 1913. 211 с.

Бабатова Айшат Шариповна

Дагестанский государственный университет
babatova72@mail.ru

ИСТИНА И «ДВОЙНЫЕ СТАНДАРТЫ»

В статье производится анализ феномена «двойные стандарты», раскрывается их роль и место в социальных процессах, а также постановка этой проблемы в современном философском дискурсе.

Ключевые слова: истина, стандарт, «двойные стандарты», познание, гносеология, геополитика, «политика двойных стандартов», «двойная мораль».

Babatova Aishat Sharipovna

Dagestan State University
babatova72@mail.ru

TRUTH AND «DOUBLE STANDARDS»

The article analyzes the phenomenon of “double standards”, reveals their role and place in social processes, as well as the formulation of this problem in contemporary philosophical discourse.

Keywords: truth, standard, «double standards», cognition, epistemology, geopolitics, «double standards policy», «double moral».

Словосочетания «двойные стандарты» и «двойная мораль» всё чаще звучат в различных социокультурных, политических и даже научных контекстах. С их помощью характеризуют предвзятые подходы к оценке действий разных субъектов общественных отношений. Некая изначальная алогичность значения выражения «двойные стандарты» выявляется при ближайшем же поиске вкладываемого в него смысла. Следует сразу подчеркнуть, что феномен «двойных стандартов» обнаруживается в тех сферах человеческих отношений, где присутствуют диаметрально противоположные интересы, мнения, цели деятельности, что задаётся изначально высокой конкурентностью отношений в них, ограниченностью ресурсов и несовпадением видения разными социальными субъектами конечного результата.

На протяжении сложной и длительной человеческой истории «двойные стандарты» проявлялись постоянно. Они всегда были, есть и, очевидно, будут. В этом не приходится сомневаться. Ведь они являются результатом природной субъективности, присущей сферам межличностных и межгосударственных отношений, бизнесу и массовым коммуникациям, а также многим другим областям человеческих взаимоотношений.

Итак, «двойные стандарты» широко представлены в сфере политических, экономических, правовых и иных социальных отношений. Они встречаются, без преувеличения, везде, где реализует себя человек, общество, государство. Притом, что широко практикуется осуждение применения субъективистских критериев оценки деятельности людей, они, по-прежнему, весьма живучи, более того, уточняются, усложняются, становятся отправными точками человеческих отношений. Могут ли они быть там, где ведётся поиск объективного знания, т. е. в сфере научных изысканий, в этом стоит разобраться.

Что феноменологически представляют собой пресловутые «двойные стандарты»? Понять это стремились многие исследователи, задаваясь вопросом о сущности понятия «двойной стандарт» и о том, чем обусловлено существование и подпитывание данного феномена в реальной действительности. В Национальной философской энциклопедии дается следующее определение: «Стандарт (от англ. standard — норма, образец), в широком смысле слова — 1) то же, что эталон; 2) документ, устанавливающий комплекс норм, правил, требований

к объекту стандартизации; 3) собственно нормы, предусматриваемые документом. Если эталон является пределом, к которому должно стремиться, то стандарт подлежит обязательному выполнению. Наличие стандарта обеспечивает возможность воспроизводства чего-либо и задает меру характеристик объекта, при которой воспроизводство возможно. В широком смысле стандарт — атрибут техники как способа воспроизводства живого труда и обязательное условие развития человека и человечества, поскольку развитие возможно только тогда, когда способы решения многократно повторяющихся задач найдены и закреплены, т. е. стандартизованы» [1].

В соответствии с приведённой дефиницией стандарты не должны иметь неоднозначной, тем более двойной, трактовки. Отталкиваясь от данного положения, представляется, что словосочетание «двойной стандарт» — это абсурд. Как «образец» одного и того же феномена может проявляться в различном или двойственном содержании? Ведь стандарт — это некие объективные правила, законы, категории, принципы, которые не должны обладать двойным значением.

Исходя из приведённого, можно утверждать, что двойные стандарты возникают только при наличии сравнения. Критерий этого сравнения — некая универсалия, относительно которой выстраивается стандарт, создается прецедент, аналогичный, подобный случай и т. п. При этом стоит заметить, что не всякое сравнение можно отнести к основаниям для возникновения двойных стандартов. Очевидно, что некоторые сравнения, по итогам их проведения, приводят к построению упорядоченных классификаций (например, результат действия механизма А. эффективнее, чем результат действия механизма Б.). А другие — заключают в себе сравнительные умозаключения (например, эта ваза красивее, в соответствии с моим представлением о красоте).

Иными словами, не каждое умозаключение, которое отражает отличное мнение по отношению к одному и тому же факту, можно отнести к «двойным стандартам». Однако, различие между двойными стандартами и теми случаями, когда представлено выражение различных мнений, не является очевидным. Вследствие этого возникает необходимость отграничить область существования феномена «двойные стандарты».

Так, бизнес-словарь предлагает следующее определение: «Двойной стандарт — официально отрицаемый, но практикующийся и молчаливо признаваемый нормой, дискриминационный подход к оценке

поведения, прав и обязанностей представителей разных категорий населения, разных стран, рас и т. п.» [2]. Таким образом, здесь делается акцент на права человека и их избирательное несоблюдение, что нередко проявляется в различных сферах как международных, так и внутривнутриполитических отношений в различных обществах.

Примечательно, что приведенные в энциклопедических изданиях определения понятия «двойной(ные) стандарт(ы)» характеризуют его как некий принцип, правило, либо его вольная интерпретация с позиций субъекта. Однако, при всем богатстве дефиниций, понятийный аппарат данного феномена нельзя назвать в достаточной степени разработанным. Полная картина явления не создана: каждая трактовка раскрывает лишь один или несколько аспектов исследуемого явления.

Оксфордский словарь (The Concise Oxford English Dictionary) дает такое определение интересующего нас явления: «Двойной стандарт — это правило или принцип, который более строго применяется к одной группе людей, чем к другой (или к самому себе)» [3]. Таким образом, в этом определении выделяется группа людей как сфера применения двойных стандартов, где «двойные стандарты» закладываются для оценки событий и действий, так как именно здесь, во многом, исходят из субъективного отношения к людям. Необходимо отметить, что в рамках такого подхода не учитывается, что «двойные стандарты» не всегда целенаправленно применяются по отношению к субъекту. Ведь они могут являться результатом неосознанного субъективного восприятия действительности. Именно поэтому не во всех возможных случаях его применения, «двойной стандарт» можно назвать принципом или правилом. Более того, слова «принцип», «правило» в контексте определения «двойных стандартов» более адекватно применить к анализу и оценке феномена «политики двойных стандартов».

Можно продолжить и далее приводить определения «двойного стандарта» с позиций различных наук, областей духовной и социальной деятельности, но уже можно сделать вполне обоснованное обобщение. Суть «двойных стандартов» состоит в существовании принципиальной вариативности подходов к оценке аналогичных, или одних и тех же явлений и событий, что может быть обусловлено как объективными, так и субъективными причинами. Основанием такого подхода, как правило, является какая-либо корысть.

«Двойные стандарты» с точки зрения коммуникации являют собой «принципиально противоположное реагирование на эквивалентные

стимулы» [4, с. 15]. Причины такого реагирования можно анализировать до бескрайности. Но в большинстве случаев в основе лежит некий заказ — социальный, политический, идеологический и пр. Таким образом, это предложение на существующий и поддерживающийся спрос, который «лидеры мнения» могут продвигать в отношении «пятой власти» — общественного мнения.

Обобщая суть различных толкований «двойных стандартов», можно согласиться с рабочим вариантом определения, предложенного одним из исследователей данного феномена — Н.С. Лабушем: «Двойной стандарт — это принципиальная вариативность подходов к оценке одних и тех же, либо аналогичных, событий и явлений, обусловленная неосознанными субъективными причинами или осознаваемыми мотивами, чаще корыстного характера» [4, с. 14]. Применение двойных стандартов может быть осуществлено как по отношению к субъектам, так и по отношению к событиям и процессам.

Выступает ли «двойной стандарт» неистинностью бытия, или это различные стороны многоплановой реальности, отраженные в различных образах относительной истины? Ответить на данный вопрос однозначно, вряд ли возможно. Думаю, каждая отдельная ситуация требует собственного беспристрастного анализа.

Ведя речь об объективности оценки событий и явлений окружающей действительности, можно отметить, что ориентиром этого оценивания служит понятие «истина», под которой в философии понимается «гносеологическая характеристика мышления в его отношении к своему предмету. Мысль называется истинной..., если она соответствует своему предмету, т. е. представляет его таким, каков он есть на самом деле. Соответственно, ложной называют ту мысль, которая не соответствует своему предмету, т. е. представляет его не таким, каков он есть на самом деле, искажает его» [5; 6, с. 10]. Суждение определяется истинным, если его содержание соответствует предметности явления, объекта. Можно ли провести границу между категориями «истинность» и «ложность»? Насколько в реальности объективна «истина»? — как известно, ответы на данные вопросы заложили оформление двух вариативных парадигм в классике философской мысли.

Термин «двойные стандарты» появился в XIX в. И употреблялся в политикотехнологическом контексте [7, с. 115]. С позиций структуралистского подхода «двойные стандарты» представляют собой совокупность «авторитетных суждений, норм и принципов, теоретически

обосновывающих и/или фактически устанавливающих неравное положение элементов политико-правовой системы при формальном юридическом равенстве последних» [там же]. Таким образом, «двойные стандарты» рассматриваются не только как неизбежность, но и как необходимость выстроенных социально-политических отношений, в которых на карту поставлены самые высокие ставки. Борьба за власть, её удержание и реализацию заставляет прибегать к различным уловкам тех, кто отдаёт себе отчёт в том, что прямолинейная тактика не только маловыигрышна, но и ресурсозатратна, а в большинстве случаев, не приближает, а удаляет от запланированного результата [8, с. 51].

Абсурдность обвинений в использовании «двойных стандартов» проявляется в том неоспоримом факте, что в борьбе за власть каждая из сторон защищает свои интересы. Поэтому априори она не может быть односторонней и основываться на едином стандарте. Там, где имеют место различия в интересах, «двойные стандарты» просто становятся жизненно необходимы.

Политика является такой сферой отношений, в которой поиск истины также жизненно необходим, как и в науке. Но мотивация этого поиска очень характерна. Перефразировав известное высказывание об информации, подчеркнём, что тот, кто владеет истиной, тот владеет миром. Необходимо понимать и осознавать, что политика является инструментом, а «не конечным результатом поиска истины» [9, с. 14]. Нередко в её основе лежит поиск компромиссов, достижение консенсуса, выстраивание паритетных отношений при одновременном стремлении сохранить преимущества собственных позиций. Реальность осуществления политики — многовекторность. Поэтому каждый участник таких отношений считает, что его стандарт — наиболее верный, допуская вариативность ориентира на него для себя и для других.

Исторические события тоже, в большинстве своём, не могут быть оценены однозначно. Так, например, ввод советских войск в Чехословакию в 1968 году — объективная реальность, факт. Но его трактовка с позиций различных сторон — неминуемо носила и носит различный, подчас диаметрально противоположный, характер. Все это логически объясняется несовпадением ценностей, интересов и целей сторон, задействованных в этих событиях.

Согласно меткому афоризму М.Н. Покровского, история есть политика, опрокинутая в прошлое. Поэтому одни и те же факты могут носить совершенно отличные друг от друга оценки. Так, одно и тоже

событие, например крупная военная кампания, с одной стороны, может быть оценена как варварство и военное преступление, а со стороны, заинтересованной в её успешном исходе, — как военная и политическая неизбежность. Ни этически, ни аксиологически, ни с позиций прагматизма такие события не могут получить однозначную оценку.

В современных глобальных политических процессах, где действие встречает противодействие, политика «двойных стандартов» обесценила право любого государства на самоидентификацию без критики и отстаивание своих интересов, чтобы они не противоречили интересам других. Правда, необходимо признать, что сама глобализация не могла бы сложиться без наличия множества совпадающих интересов и единых ценностей и целей в различных сферах жизнедеятельности.

В различных ситуациях «двойные стандарты» могут проявляться в обмане, подмене понятий, которыми пользуются участники социальных отношений. Обязательным условием антагонистического противоречия, которое содержит «двойной стандарт», является необходимость чёткого деления социально-политического пространства на «своих» и «чужих», преследование личной выгоды, содержательная размытость самого оцениваемого стандарта [10, с. 56].

«Образ врага», которым активно пользуются как во внутривнутриполитических, так и в международных отношениях, преследует достижение следующих целей: самоидентификации (более чёткое уяснение того, кто ты сам) и выявления опасностей для дальнейшего существования, причем, нередко мнимых [11].

Свободная интерпретация ценностей и принципов человеческих отношений неминуемо, вне зависимости от сферы и плоскости отношений, приводит в оформлении «двойных стандартов».

Таким образом, подытоживая ход размышлений на тему «двойных стандартов», необходимо отметить, что источниками двойных стандартов могут выступать определённые субъекты или группы субъектов. Среди причин, из-за которых могут возникать двойные стандарты, следует выделять неосознанные и осознаваемые.

В первом случае можно вести речь о наличии врождённой субъективности человеческого восприятия мира. То, каким образом субъект воспринимает то или иное событие, зависит от множества факторов, образующих определенный комплекс: это менталитет, возрастные особенности, образование, наличные знания, опыт, личностная культура, ситуативное настроение и пр. Поэтому то, что один субъект воспри-

нимает позитивно, другой может оценить негативно. В данном контексте «двойные стандарты» — это амбивалентное отношение к явлениям и событиям действительности, вытекающее из самой природой человека [12]. Формирование «двойных стандартов» индивида во многом обусловлено его статусом. Ситуация, при которой у индивида меняется социальная роль также способна привести к возникновению «двойных стандартов».

Попытка выработать однозначную оценку факта наличия «двойных стандартов» в обществе неминуемо приведёт к очередному витку спекуляций и порождению двойственности оценок. Видимо, приходится признать, что наличие этого феномена — социальная неизбежность, которую необходимо принимать как данность, и научиться с этим «иметь дело». Вряд ли кто-то сможет выработать «рецепты» преодоления «двойных стандартов». Ведь само их выявление, интерпретация, установление действительных целей и намерений сторон-участников взаимоотношений — не такая простая задача, как может показаться при поверхностном взгляде на проблему.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Стандарт // Национальная философская энциклопедия [Электронный текст] Режим доступа: <http://terme.ru/termin/standart.html>.
2. Двойной стандарт // Бизнес-словарь [Электронный текст] Режим доступа: http://www.businessvoc.ru/bv/TermWin.asp?theme=&word_id=26905.
3. «Двойной стандарт» // Оксфордский словарь [Электронный текст] Режим доступа: <http://www.doublestandards.org/>.
4. Лабуш Н.С. Двойные стандарты: теоретические основы и массмедийная практика: социально-политический анализ: учеб. пособие. СПб.: Роза мира, 2011. 117 с.
5. Истина // Философская энциклопедия [Электронный текст] Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/471/ИСТИНА.
6. Биалов М. И. Философия истины в коммуникативном пространстве познаваемых культур // Вестник Российского философского общества. 2016. № 1. С. 10–12.
7. Булипопова Е.В. Двойные стандарты: проблема и понятие в дискурсивном пространстве современной политической теории // Политическая лингвистика. 2011. № 1(35). С. 112–118.
8. Черныш М.Ф. Двойные стандарты в современном обществе: pro et contra. Социум: Традиции. Интенции. Тенденции // Философские науки. 2016. № 3. С. 47–60. [Электронный текст] Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/dvoynye-standarty-problema-i-ponyatie-v-diskursivnom-prostranstve-sovremennoy-politicheskoy-teorii>.

9. Ковалёв А.А. Политика двойных стандартов как угроза национальной безопасности Российской Федерации // Вопросы безопасности. 2017. № 5. С. 12–24.

10. Ковалёв В.В., Магомедов М.Г., Самыгин С.И. Практика двойных стандартов в мировой политике: угрозы национальной политике России [Электронный текст] Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/praktika-dvoynyh-standartov-v-mirovoy-politike-ugrozy-natsionalnoy-bezopasnosti-rossii>.

11. Наниева К. Двойные стандарты мировой политики в отношении международного терроризма [Электронный текст] Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/dvoynye-standarty-mirovoy-politiki-v-otnoshenii-mezhdunarodnogo-terrorizma>.

12. Стародубова Г.В. Истина в уголовном процессе: когда «двойные стандарты» уместны [Электронный текст] Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/istina-v-ugolovnom-protseesse-kogda-dvoynye-standarty-umestny>.

Курбанисмаилова Эльмира Шамиловна

Дагестанский государственный университет
kurbanismailova95@bk.ru

ПОНИМАНИЕ ИСТИНЫ В ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

В статье предпринята попытка раскрыть философское и религиозное понимание истины как методически разные способы её осмысления.

Ключевые слова: истина, понимание, философское познание, религиозное познание, заблуждение, ложь.

Kurbanismailova Elmira Shamilevna

Dagestan state University
kurbanismailova95@bk.ru

THE UNDERSTANDING OF TRUTH IN PHILOSOPHY AND RELIGION

The article attempts to reveal the philosophical and religious understanding of truth as methodically different ways of understanding it.

Key words: truth, cognition, philosophical cognition, religious cognition, error, lie.

Искание истины требует от человека порой невероятных, интеллектуальных и физических усилий, высоких моральных качеств. Намного проще, наверное, разделять господствующие в обществе убеж-

дения и заблуждения. Как говорится в известной строфе Константина Бальмонта: «Лучше безрассудными жить мечтами чудными». Поэты пишут не с позиции научности, а с позиции художественного восприятия. Приведем отрывок из стихотворения Константина Фофанова:

В лохмотьях истина блуждает,
Переходя из века в век,
И, как заразы, избегает
Ее, чуждаясь, человек.
Ее движенья не приветны,
Суровы грубые черты.
И неприглядны и бесцветны
Лохмотья хмурой нищеты.

Обращение к поэзии демонстрирует, что поиском истины занимаются не только ученые, так или иначе она касается каждого из нас. Вопрос об истине волновал не только философов, но и поэтов, художников слова. Справедливо будет называть проблему истины центральной для всех форм постижения мира, в том числе и религиозной. Классическое определение истины еще со времен Аристотеля, можно дать следующее: «Истина — это такое знание, которое соответствует действительности, отражает предмет таким, каким он существует вне и независимо от нашего сознания» [1, с. 17]. То есть истина рождается в субъект-объектном отношении, где объектом выступает определенный фрагмент мироздания, на который направлена наша познавательная активность. Истина — это всегда знание, но не любое знание — истина, ибо оно может быть и ложным, и заблуждением.

Заблуждение имеет место быть в том случае, когда человек глубоко убежден, что владеет истинным знанием, а на самом деле оно оказывается заблуждением. К примеру, ньютоновская наука исходила из того, что вещество состоит из неделимых атомов, а научная революция рубежа XIX–XX вв. раскрыла, что это заблуждение. Другое дело ложь, выступающая сознательным искажением действительности.

Если соотношение истины, заблуждения и лжи инвариантно для всех форм познания мира, то трактовка истины самой по себе принципиально различается в философии и религии. Как подчеркивает талантливый ингушский философ М. Келигов, «философское видение истины появляется там и тогда, ... где основанием ценностно-теоретического измерения вещей служат не предписания богов и не нормы

традиционных верований, а ставший самостоятельным и опирающийся на самое себя человеческий разум. Когда рациональное познание направлено не на оценку отдельного предмета и единичного суждения о нем, а на установление общих критериев разграничения сущего и не сущего, истинного и мнимого знаний; где мыслящее сознание отходит от характеристики вещей в их эмпирико-физическом смысле и сосредотачивается на анализе и оценке знаний о вещах, таким образом, обращается к постижению истины в логико — понятийной форме» [2, с. 153]. Таким образом, специфика собственно философского постижения истины заключается в раскрытии сущности познаваемого предмета как общей характеристики целого класса объектов, к которому принадлежит познаваемый предмет, и достигается такое познание истины посредством логического мышления не на эмпирическом, а теоретическом уровне.

Понимание объективности истины заложено изначально в античной трактовке истины как знания, соответствующего природе, т. е. самому объекту познания. Марксистская философия по причине её наукоёмкости особенно акцентирует объективность истины как её атрибут. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» характеризует объективную истину как такое содержание человеческих знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества, являясь верным отражением действительности. Субъективный идеализм, напротив, отрицает объективность истины, поскольку существование самой действительности в её качественной определенности обусловлено индивидуальным сознанием человека. Вот как, например, это выражено в известных формулах классиков субъективного идеализма — Дж. Беркли: «вещь — совокупность наших ощущений» и «существовать — значит быть воспринимаемым». Разновидностью субъективного идеализма выступает махизм рубежа XIX—XX вв., осваивающий революционные открытия в науке данного периода. Исходя из идеи принципиальной координации субъекта и объекта, махисты выработали принцип экономии мышления, в соответствии с которым критерием истины выступает опыт, очищенный от материи и заключающийся в упорядоченности наших ощущений. Эту точку зрения развивал русский махист А.А. Богданов, за что его критиковал В.И. Ленин в упомянутой выше работе, подчеркивая, что мышление человека истинно, потому что верно отражает действительность, а не потому что экономно. Особая концепция трактовки истины выработана в уче-

нии И. Канта. В соответствии с его исходным дуалистическим принципом и агностицизмом принципиально не познаваема «вещь в себе», т. е. сущность объективной реальности, что оборачивается принципиальной познаваемостью мира как субъективно-объективной реальности. В данном контексте истинным знанием признается то, которое обладает необходимостью и строгой всеобщностью.

Переходя от философской интерпретации истины к религиозному пониманию, важно понимать принципиальную противоположность этих сфер духовной культуры, поскольку религия имеет дело с трансцендентным миром, содержание которого невозможно верифицировать к «атомарным» или «протокольным» суждениям: «Религия с точки зрения логики не может претендовать на победу в споре с наукой о критериях истины, так как она базируется на бездоказательной вере, являясь продуктом духовного сознания человека» [3, с. 20]. Философия, будучи органично связана с наукой, также с древних времен находилась в тесных взаимоотношениях с религией. Однако, когда философы толковали о единой божественной сущности (Пифагор, Ксенофан, Парменид, Сократ, Платон, Аристотель), то в их теологических рассуждениях речь шла о философском понимании этой сущности как об «истинно сущем бытии», идее Блага, «форме всех форм», а не о личности Творца.

Если мы обратимся к содержанию христианства, то из догмата Троицы прямо вытекает, что истина имеет личностный аспект. Бог и есть сама Истина. Он — Личность, которая трансцендентна и представляет собой нечто большее, чем то, о чем человек может помыслить. Следовательно, об истине в религиозном контексте невозможно говорить, как о чем-то завершенном или познанном. Для верующего христианина Истина не может быть производной от познания и вторичной по отношению к чему-либо. Она всегда первична, ведь истина — это сам Бог. В этом плане истина в христианстве не понимается как какой-то информационный продукт и следствие интеллектуальной деятельности. Здесь уже не работают привычные для научного познания категории и способы познания. Можно говорить лишь о личностном постижении Истины, об открытии ее человеку, о внутреннем озарении.

Ислам, с одной стороны, продолжил эту линию прямой увязки Бога с Истиной, но, с другой, предложил несколько другой модус ответа, без догматов изначальной греховности и боговоплощения человека. Не маловажным здесь является то, что с истины снимается всякий личностный момент, так как это противоречит духу абсолютного

божественного предопределения, являет собой недопустимую форму уподобления Богу человека.

Считается, что проблема истины в исламе была в полной мере представлена только в суфизме. Потому что одним из главных целей суфиев считалось познание истины. Суфисты полагают, что именно через любовь к Богу реализуется познавательное личностное отношение к высшей реальности. Так, суфийский мыслитель Байазид считал, что чувство полного уничтожения «я» можно достичь лишь в слиянии с Богом путем медитации. Но если же более углубленно рассмотреть это слияние, то с философской точки зрения это состояние трактуется как познание. Суфиев не зря называли гностиками, познающими, мудрыми. В подтверждение этому можно привести слова Аль-Газали «Даже в этой жизни счастье искателей истины несравненно выше, чем это можно себе представить» [4, с. 58]. Эти слова были сказаны им в дань уважения и восхищения мусульманскими отшельниками в их преданности задаче постижения истины. Один из видных философов Джавад Нурбахш, являющийся также последователем С.Х. Насра, пишет: «Цель суфизма — постижение Истины» [5, с. 193]. Хотя философы утверждают, что познание истины возможно при помощи разума, логики и рассуждения, но все же, по мнению суфистов, постижение истины возможно лишь посредством совести, сердца и своего рода просветления.

Совпадение Истины с бытием Бога характерно для всех мистических течений разных религий, но в основном для монотеизма, так как сама по себе вера в единого Бога требует особого осмысления проблемы истины. Ведь Он является единственным источником всякого бытия, а значит и бытия истины. Поэтому в подобных мировоззрениях другой Истины быть не может.

Понимание различий философского и религиозного понимания истины, методически разного способа её осмысления, необходимо для полноценного и продуктивного функционирования философии и религии как взаимосвязанных элементов духовной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Никифоров А.Л. Проблемы классической теории истины // Истина в науках и философии. М.: Альфа-М, 2000. С. 17–40.
2. Келигов М.Ю. О сущности и эвристической ценности философской истины // Что есть истина? : тезисы докладов Всероссийской научно-практической

конференции (г. Махачкала, 6–7 сентября 2013 г.) / под общ. ред. д-ра филос.н., проф. М.И. Билалова. Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. С. 153–157.

3. Билалов М.И. Религиозное познание в культуре постижения истины // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2. С. 19–27.

4. Билалов М.И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003. 128 с.

5. Яковлев Лео. Суфий: Восхождение к истине. М.: Изд-во Эксмо, 2003. 640 с.

Магомедов Камиль Магомедович

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

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В РЕЛИГИИ

В статье раскрываются некоторые особенности религиозной истины и механизмы ее постижения в сопоставлении с наукой; обосновывается необходимость выделения гносеологических и не гносеологических метрик истины; приводятся основные особенности концепта истины в исламской религии и теологии; подчеркивается важность становления инклюзивной культуры и мышления.

Ключевые слова: наука, религия, ислам, истина, гносеологическое и не гносеологическое измерение истины, инклюзивное мышление.

Magomedov Kamil' Magomedovich

Dagestan state University, Makhachkala
magomedov49@mail.ru

THE PROBLEM OF TRUTH IN RELIGION

The article reveals some features of religious truth and the mechanisms of its comprehension in comparison with science; substantiates the need to distinguish epistemological and non-epistemological metrics of truth; the main features of the concept of truth in Islamic religion and theology are given; emphasizes the importance of establishing an inclusive culture and thinking.

Keywords: science, religion, Islam, truth, epistemological and non-epistemological dimension of truth, inclusive thinking.

В условиях мультикультурализма и плюрализма когнитивных механизмов общества и человека необходимо устранить сциентистскую монополию науки и гносеологии на истину. На нее имеют право все

без исключения формы постижения мира. Ризоматическая метрика организации современной культуры, о которой дружно говорят представители постмодернизма, должна соответственно отражаться и в систематике измерений истинности содержания различных сфер культуры. Одной из основных и важных для хода человеческой истории координат подобного рода измерений является религиозная концепция истины. Актуальность этой проблемы заключается, во-первых, в том, что именно через проблему истины снимается былая антиномичность науки и религии и происходит сближение этих двух важнейших способов постижения мира.

Во-вторых, как отмечал Гегель в «Науке логики», через посредство проблемы истины снимается также антиномичность философии и религии, поскольку предметы философии и религии совпадают именно в проблематике истинности: «Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова — в том смысле, что *бог*, и только он *один*, есть истина. Далее, обе занимают область конечного, *природой* и *человеческим духом*, в их отношении друг к другу и к богу как к их истине» [1, с. 84].

В-третьих, бинарность и оппозиционность нашего традиционного мышления, построенного на законах противоречия и исключенного третьего, согласно которым имеет место «А или не-А, а иного не дано», часто мешают осознанию всего богатства проявлений и оттенков истинности в понимании бытия и человека, формируя, говоря словами Г. Маркузе, «одномерного человека» с линейным вектором мышления и оценок. Не случайно, на снятие такой бинарности и оппозиционности классического мышления ориентирована вся культурная и познавательная стратегия постмодернизма.

В-четвертых, не надо забывать о том, что сама проблема истинности, правда, не в гносеологической форме, со всей остротой в истории человечества была поставлена именно религией. Знаменитое молчание Иисуса в ответ на вопрос Пилата: «Что есть истина?», а также не менее известный его ответ своему ученику: «Я есть истина...», — подтверждают наличие концепта истины, поскольку подобное утверждение было бы невозможно без предварительных представлений об истине вообще.

Былое противопоставление религиозного и научного способов постижения мира, доведенное до отлучения религии от проблематики истины в целом преодолевается в современном обществе. Од-

ним из первых брешь в такой рациоцентристской и сциентистски организованной культуре пробил известный философ науки П. Фейерабенд через раскрытие механизмов пролиферации, т. е. размножения знаний, часто дедуктивно внутренне не связанных и использующих различные познавательные и оценочные стратегии, между которыми нет содержательной и логической преемственности. Обоснованная этим американским представителем методологического анархизма пролиферация касается каналов постижения мира не только в одной научной парадигме, но и в иных, смежных областях, включая вненаучные формы познания. В результате Фейерабенд приходит к выводу, что познавательная ценность науки относительна, а порой, даже сомнительна. По ряду параметров мифология даже приоритетна перед наукой, поскольку мифология положила начало человеческой культуре во всем ее богатстве разнообразия, а наука же — это исключительно интеллектуальная традиция, пришедшая на смену мифу.

Правда, в условиях господства мифологического сознания еще не образовалась субъектно-объектная парадигма познания, где только и возможна сознательная постановка вопроса об истинности, тем более, в гносеологическом измерении, которое рассматривает меру соответствия знаний и действительности в двух возможных векторах. Первый — это движение от субъекта к объекту, от знания к действительности, т. е. это познавательная стратегия, идущая как традиция из античности. Аристотель обосновывал истинность через корреспонденцию знания, т. е. определение меры его соответствия или несоответствия действительности: суждение: «Снег бел», — истинно, если и только если он действительно бел. Второй же вектор предполагает обратное движение — от знания в понятийной форме к действительности; поэтому под истиной здесь уже предполагается мера соответствия действительности знанию, что и показал гениально Гегель. Суждение: «Жучка есть собачка», — истинно, если и только если она отвечает понятийным критериям «быть собачкой».

Пожалуй, с противопоставлением науки и религии через первый, корреспондентский, вектор оценки истинности можно согласиться. Действительно, было бы совсем глупо верифицировать многие религиозные сюжеты через корреспондентскую метрику измерения их соответствия или несоответствия действительности. Например, оценивать на предмет соответствия действительности известный

евангелический сюжет, где Иисус пятью хлебами и одной рыбиной накормил пять тысяч человек, да еще много корзин осталось в запасе.

Что же касается второго, «гегелевского», оценочного вектора соотношения между знанием и действительностью, определяющего меру соответствия действительности знанию в понятийной форме, то, можно утверждать, что оно имеет место в религиозной культуре. Это убедительно подтверждается наличием в религиозных сюжетах так называемой антропологической или экзистенциальной истины, когда конкретная личность объявляется носителем истины. Один из серьезных аргументов сторонников противопоставления религии и науки и изоляции первой от проблематики истины состоял в следующем: научный дискурс всегда претендует на объективность, а религиозные и теологические постулаты провиденциальны, являются рационализированными формами утверждения всемогущества Бога, а потому они телеологичны по своей сути, форме и содержанию. По этому поводу следует заметить, что философия, начиная с «*causa finalis*» Аристотеля и «предустановленной гармонии» Лейбница, устранила этот аргумент сторонников противопоставления науки и религии. Кибернетика, синергетика и современное естествознание с его подчеркнутым реляционным холизмом показали объективную основу всякой целесообразности. Поэтому в науке утвердился принцип целесообразности, в которой исследователь обращается к конечной стадии развития как к цели, отправляясь от которой аналитически устанавливаются причины по их следствию. Особенно убедительно телеологический подход показал свои эвристические возможности в формулировке антропного принципа в космологии, согласно которому значение многих физических и космологических величин не случайно, а продиктовано существованием условий, необходимых для возникновения жизни. При этом наблюдаемые свойства Вселенной напрямую зависят от существования нас как наблюдателей.

Таким образом, современному человеку важно понимать, что наука и философия — не единственные сферы человеческого духа, чья деятельность направлена на поиск истины. Ее ищут и к ней стремятся и в научном, и религиозном, и художественном, и нравственном, и любом другом постижении мира. В этом плане все люди в разной мере носители, искатели и защитники истины, как бы она ими ни понималась. Поэтому каждый из нас стремится так или иначе идентифицироваться с ней, познать, обрести, распорядиться всем потенциалом

ее содержательного многообразия, а каждый профессиональный тезаурус формирует и культивирует собственное видение бытия.

Например, мораль полагает истину как нравственный долг, направляемый лучом совести, выбором между добром и злом. Для политика истина — идеологический инструмент для утверждения «воли к власти». Писатель, особенно нашего культурного менталитета, всю свою жизненную и творческую энергию посвящает поиску истины-правды. Драматургия их творчества во многом также связана с разочарованиями, страданиями на этом пути. Для науки — выражение объективной и закономерной метрики бытия. Для философа истина — выражение сложной диалектики объективного и субъективного в познании. Для экономиста — обычный товар, имеющий стоимостный эквивалент, зависящий от спроса и предложения. И как совершенно справедливо отмечает проф. Курбанов М.Г., «истина открывает мир ровно столько, сколько мир пронизывает и охватывает человека, полного тайн и загадок. Каждое переживаемое событие может открывать или скрывать ту или иную тайну человека в мире, или тайну мира в человеке, приближая нас к ней, или удаляя от нее» [2, с. 161].

Религии всех конфессий не являют собой здесь исключения; они также имеют свое измерение истины, правда, с существенными расхождениями.

Христианством, например, в качестве ответа на этот вопрос, была предложена миру новая форма нравственной истины в Нагорной проповеди с ее методологическим ядром — философией непротivления. Охватив большую часть населения земного шара, христианство превратилось в убеждение, образ жизни и нравственное и мировоззренческое кредо и модус истинности для миллионов людей. Истина в христианстве онтологична, она не понимается как какой-то когнитивный продукт, следствие интеллектуальной деятельности и результат накопления информации о мире и человеке.

В философии Платона обосновывалось существование истины вне знания как истинно сущего бытия, которое затем трансформируется в знание. М.И. Билалов замечает эту хронологическую асинхронность истины и знания в философии Платона, когда им подчеркивается такая ситуация в познавательном процессе, при которой определенное субъективное отношение к истине еще не позволяет говорить о ней как об истине знания «для нас», а не «самой по себе». Формирование истины может сводиться к установлению адекватного

отношения между идеальным образом и объектом познания, но знание предполагает также некое отношение субъекта к этому сформировавшемуся образу; отношение, которое не ограничивается функциями формирования истинного образа и обладания им. Поэтому истина «появляется на свет», формируется в процессе становления знания. Развиваясь, трансформируясь в знание, истина, по мысли Гегеля, не только ничего не теряет, а, наоборот, обогащается в своем содержании. В результате такой диалектики, всякое знание оказывается истиной; но не всякая истина — формой знания [3, с. 142–143].

По-видимому, онтологическая трактовка истины в монотеистических верованиях при ее фанатичном восприятии приводит к появлению экстремальных и тоталитарных форм миропонимания. Ислам в этом религиозном ряду не являет собой исключения; пожалуй, здесь эта связь истины с Бытием Бога только усиливается, поскольку он по своему духу выражает абсолютный и всепоглощающий монотеизм. Может поэтому, наверное, мало слов, которые использовалось бы чаще в Коране и исламе в целом, чем истина и ее производные: «ал-хакк» и «хакикат» — истина, «тарикат» — путь к истине, «талибун» — ищущий истину, «тахкик» — обретение истины и другие.

На первый взгляд, кажется очевидным, что последовательный ислам как форма абсолютного монотеизма утверждает одномерность связи Аллаха и истины, поскольку его всемогущество распространяется и на дух и пределы человеческого познания. Это обстоятельство позволяет иногда считать ислам разновидностью бессубъектного мировоззрения, якобы вытекающего из всеобщего предопределения, согласно которому полностью игнорируется роль субъективного начала в когнитивных процессах, а истина считается одномерной, что является еще одним доказательством тоталитарности его конструкции. Обоснованию категорической неприемлемости такой оценки ислама посвящен ряд статей [4; 5].

В отличие от одностороннего восприятия ислама важно понимать, что ислам, в отличие от других религий откровения, не содержит ортодоксии, поскольку имеет не церковный статус, где возможно прямое обращение к Богу, минуя всевозможных посредников. Из этого исходит еще одно отличие ислама — практически полное отсутствие в нем ереси, когда с позиции одного канона другая рассматривается как негодная Богу и неправильная, со всеми вытекающими из этого последствиями. Отсюда широкая практика признания различных школ

(масхабов) и толкований (идштихадов), по которым возможно личностное и свободное смысловое богопонимание, исходя из собственного опыта и мировоззрения.

На плюралистичность понимание истины в исламе указывает также наличие в нем семи «кыраатов» — вариантов чтения и понимания Корана и его аятов. Эта логика плюрализма в полной мере необходима и в отношении к другим культурам и конфессиям. Вспомним известный призыв пророка: «Ищите знания даже в далеком Китае». Не случайно, начиная с Конституции Медины, основанной пророком Мухаммедом, оформлен официально правовой и когнитивный статус людей других Писаний — иудеев и христиан, как отражающих иные грани божественной сущности и истины.

Таким образом, складывается совершенно демократичная и инклюзивная концепция веротерпимости, пронизывающая все конструкцию исламского вероучения. Ее суть блестяще озвучил замечательный исламовед, академик РАН, доктор философских наук Смирнов А.В. на конференции 2015 г. в Махачкале: условием истинности твоего вероисповедания является непременно признание истинности любого другого вероисповедания. Твое вероисповедание не истинно, если ты не признаешь истинность любого другого вероисповедания [6, с. 50].

Обоснование правомерности перехода в религиоведении от эксклюзивного к инклюзивному мышлению, без которого нет комфортного вписания любой религии в современную мультикультуру, — это важнейшая задача современности [см. 7; 8]. Сказанное, конечно же, не означает полного отказа от эксклюзивных механизмов, без которых невозможна никакая религиозная и иная любая культурная идентичность. Речь идет о нахождении гармонии между этими диалектически связанными векторами в межконфессиональных отношениях.

Необходимо подчеркнуть еще одно интересное своеобразие понимания истины в исламской культуре. Не секрет, что особенно во многих сектантских религиозных направлениях внушается, что не всякому дано узреть истину, ибо она скрыта от непосвященных. Поэтому следует слепо довериться определенной личности — мессии, который только и поможет найти эту истину. Действительно, истина не всегда открыта и представлена на поверхности явлений, и порой не хватает и жизни, чтобы узреть ее за миром повседневности. Но это не дает повода отказывать, кому бы то ни было в праве узреть истину. В этом аспекте, в отличие от многих известных в различных частях

мира тоталитарных сект, ислам демократичен в своей основе, допускает право каждого в постижении истины веры.

Мало того, подчеркивается, что всевозможные «шторы таинственности», особой «ауры посвященности» в истины религии — путь категорически неприемлемый в исламе, поскольку он противоречит практике иджтихада, дающему каждому свободно и открыто излагать свое понимание вопроса. Поэтому в достоверных хадисах отмечается: «если ты увидишь людей, которые втайне от всех говорят что-либо о своей религии, то знай, что они в основе заблуждения!» [9].

Говорить о религии — великая ответственность, и вводить в заблуждения людей, не имея знаний, — один из самых тяжких грехов. Пророк сказал: «Самому суровому наказанию в Судный День подвергнется человек, который, не имея знания, ввел людей в заблуждение» [9].

Просвещенный ум осознает, что одна из глубинных причин драматических социально-политических процессов в мусульманском мире состоит в стремлении на монополию истины в вере и столкновении различных векторов в понимании истинного содержания веры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3-х тт. Т.1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
2. Курбанов М.Г. Человек: между истиной бытия и бытием истины // Что есть истина? Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции, 6–7 сентября 2013 г. Махачкала: Изд-во ДГУ, 2013. С. 160–163.
3. Билалов М.И. Постижимость истины: уловимость, объяснимость, выразимость. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2017. 376 с.
4. Магомедов К.М. Субъектные метаморфозы в различных типах мировоззрения и картинах мира // Вестник Иркутского гос. технического университета. 2015, №5(100). С. 411–415.
5. Магомедов К.М. Субъектные метаморфозы в различных типах культуры // Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве. Сб. статей по материалам 7 Всероссийской научно-практ. конф. с международным участием 3–6.11. г. Махачкала. Махачкала, 2015. С. 194–197.
6. Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва– Махачкала, апрель 2015 г. М.—Махачкала: Дельта-Пресс, 2015. С. 43–54.

7. Магомедов К.М. Гносеологическая метрика мира и явление инклюзивности в культуре // IX международной научно-практической конференции. «Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве: духовно-нравственное воспитание молодежи» 9–10 ноября 2017 г. Махачкала. Махачкала, 2017. С. 114–119.

8. Магомедов К.М. Об эксклюзивной и инклюзивной метрике организации культуры // Диалог культур в глобализирующемся мире: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). / Под редакцией В.Э. Манаповой, О.С. Мутиевой. Махачкала: АЛЕФ, 2018. С. 128–132.

9. toislam.ws/books-manhaj/22-uchenil 08/02/2015 в 17–30.

Малахова Ольга Николаевна

Ижевская Государственная сельскохозяйственная Академия
olgamlkhv19@gmail.com

**КОММУНИКАТИВНЫЙ ОПЫТ ЧЕЛОВЕКА
В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ
КАК ПОИСК ИСТИНЫ О СЕБЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

В статье ставится проблема коммуникативного опыта человека в пространстве культуры как поиска истины о себе, раскрывается значимость философско-антропологического подхода в решении этого вопроса. Автором выделяются две разновекторные традиции осмысления человека в аспекте коммуникации: «модерн» и «постмодерн».

Ключевые слова: коммуникативный опыт, философская антропология, человек, кризис идентичности, истина, самоопределение, власть, философия модерна, философия постмодерна.

Malakhova Olga Nikolaevna

Izhevskaya State Agriculture Academy
olgamlkhv19@gmail.com

**THE HUMAN COMMUNICATION PRACTICES
IN CULTURE AS LOOKING FOR VARIETY ABOUT HERSELF:
PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

The article poses the problem of a person's communicative experience in the space of culture as a search for truth about himself, reveals the significance of the philosophical and anthropological approach to solving this issue. The author identifies two different

vector traditions of understanding a person in the aspect of communication: “modern” and “postmodern”.

Key words: communicative practices, philosophical anthropology, man, discourse, identity crisis, look for variety about herself, self-determination, power, philosophical modernism, and philosophical postmodernism.

В современной социокультурной ситуации неопределенности «человеческого» и кризиса «идентичности» исследование коммуникативного опыта с позиций философской антропологии приобретает особую актуальность. В рамках данного подхода любой коммуникативный опыт человека может быть рассмотрен как форма жизни человека, представляющая собой способ самоопределения и самопонимания, путь поиска истины о себе.

В соответствии с философией «модерна» и «постмодерна» исследование существования человека в аспекте коммуникации приводит к пониманию двух модусов бытия: «экзистенциальном» и «дискурсивном», в контексте которых человек ищет истину о себе, самоопределяется как «экзистенциальный человек» и «дискурсивный человек» [1, с. 14–15].

Философия «модерна» исходит из того, что человек сначала воспринимает мир, переживает эмоции, а затем «говорит». Наоборот, представители постмодернизма полагают, что всё есть язык, что структуры языка культуры, будучи дискурсом культуры, задают структуру мира и переживаний человека [1, с. 16]. Согласно данным подходам к рассмотрению человека, в коммуникации он пытается разрешить главные проблемы своего существования: это «экзистенциальное» одиночество и зависимость от «Другого». Можно также утверждать, что как для «экзистенциального человека», так и для «дискурсивного человека» истина о себе — это экзистенция, но пути ее познания и обретения осуществляются в абсолютно разных по форме тактиках коммуникации.

«Экзистенциальный» человек ищет такого общения, в котором экзистенция реализуется в коммуникации с Другим. Но опыт постижения и реализации истинного бытия требует от него определённого мужества и силы духа. В противном случае он замыкается на самом себе или «растворяется» в рутине повседневного существования. Можно сказать, что «экзистенциальный» человек — это человек духа и веры. Он способен найти в себе силы выйти за границы порядка

повседневного существования и открыть для себя мир свободы, духа, трансценденции, т. е. бытие Бога. Такой человек ориентируется на самоуглубление, стремится обрести новое, «трансцендентное» измерение своего бытия, расширяющее границы индивидуального «Я». [2, с. 61–62].

Но в диалоге с Богом нет абстрактной понятийности, и согласно христианской традиции понимания этого процесса есть время сопереживания страданиям Христа, которое позволяет протекать диалогу, дающему возможность объединения людей как любящих и верующих. В мире своего повседневного существования экзистенция человека как истина о себе реализуется, когда человек говорит «Ты» реальному, а не метафизическому субъекту, т. е. человеку, природе, признавая в них равных себе. Особенностью такой коммуникации является то, что событие встречи с Богом — трансценденцией — то сгущается, то рассеивается. В результате этого рассеивания человек утрачивает способность видеть в своём собеседнике неповторимую личность и начинает обращаться к нему как к объекту. В диалоге это отношение выражается местоимениями «Он» и «Оно». Поэтому в повседневной жизни диалог с другим человеком включает на самом деле два диалогических способа бытия: «гносеологический», когда собеседник предстаёт в качестве объекта — «Оно», и «диалогический», когда он воспринимается как «равный» и ему говорится «Ты» [3, с. 6–7].

В результате отказа от трансцендентности — Богообщения — происходит обезличивание человека, и он теряет способность видеть в своём собеседнике неповторимость и уникальность. В результате этого коммуникация, основанная на взаимном признании и искреннем уважении друг к другу, разрушается. Тем не менее, человек не отказывается от своего желания обрести и проявить «подлинное» бытие и истину о себе, и поскольку он уже не способен на конструктивную коммуникацию с Богом, начинается выстраивание иных по качеству отношений с другим человеком. Полагая, что Другой владеет тайной его бытия, человек стремится к тому, чтобы тот по своей воле оказался в его обладании, но это невозможно, поскольку он не всегда выступает для него значимым объектом. В результате попытки обнаружить «подлинное» бытие, т. е. экзистенциальную истину о себе посредством отношений, которые предполагают отчуждение свободы Другого, оказываются всегда конфликтными [3, с. 63].

Напротив, «дискурсивный» человек — это человек, который оказывается зависимым от власти дискурса культуры. В попытках обнаружить себя как экзистенциального человека он стремится освободиться от такой зависимости, обрести, познать истину о себе в свободе и организует коммуникацию, которая, как он полагает, избавляет его от власти дискурса. Это такие модели коммуникации в мире повседневности, как «комментаторство», «экстатическое сообщение», «соблазн» и «симуляция». Такой коммуникативный опыт человека предполагает процесс отчуждения творческих устремлений в пользу структурируемой культурой речи. Однако зависимость от дискурса сохраняется, и человек, отчаявшись, находит иной способ его «рассеяния» и обретения истины о себе: он открывается «внутреннему опыту», который называется «экстатическое сообщение», когда человек выходит за пределы дискурса. В такой коммуникации в силу отчуждения знаний о себе и своих желаний, отчуждения экзистенциальной истины о себе, человек не может принимать деятельного участия ни в своей жизни, ни в жизни другого человека. Кроме того, опыт высвобождения желания утверждает так называемый «андрогинный мир двойников». В таком мире отсутствует референциальный принцип: нет желаний, а, следовательно, запретов и ограничений, нет власти ни дискурса, ни культуры. В подобной коммуникации человек, по сути, теряет экзистенциальную истину о себе [см. 4]. Действительно, в коммуникативных стратегиях «соблазна» и «симуляции» реализуется игра видимости желания и, следовательно, коммуникация, основанная на различительных позициях, отсутствует. Человек в такой коммуникации пассивен: он «молчит», потому что желает в общении «говорить» от своего, а не от «чужого» имени.

Любой коммуникативный опыт человека и поиск истины о себе разворачивается в процессе конституирования интерсубъективности, которая в феноменологии включает в себя постановку двух взаимодополнительных проблем: случайной данности «Другого» и учредительного действия по отношению к нему, которое рассматривается в аспекте признания «Другого» как «непосредственной данности» переживающего сознания в его ноэмато-онтическом содержании, как коррелят *cogito*. «Другой» признаётся посредством «аналогической апперцепции» в модусе *alter ego*, т. е. как своё «собственное». Таким образом, мир другого человека, строение другой культуры в феноменологии центрируется на «свой собственный» мир. При этом мир

Другого, не воспринимаемый в пределах «родного мира», отсылает к внешнему горизонту сознания воспринимающего человека, т. е. становится для человека «Чужим», вызывает страх и даже желание захватить, уничтожить «Чужого». Однако, даже если сосуществование с Другим характеризуется как «зависимость», «конфликтность», оно является неизбежным и необходимым этапом в процессе становления и условием дальнейшей возможности реализации и самопонимания человека, так как, будучи отчуждённым от Другого, человек приобретает социальную мотивацию, основанную на желании быть признанным. Это значит, что интересубъективное (коммуникативное) пространство на уровне индивидуального и социального бытия не ограничивается опытом признания на основе «своего собственного», но необходимо предполагает признание «Чужого», т. е. ответственность [1, с. 18–19].

Об ответственности также можно говорить как об особом коммуникативном опыте в мире повседневности, поскольку ответственность реализуется в отношениях между людьми. Их характер и, соответственно, коммуникативная форма реализации ответственности зависят от того, как человек воспринимает безусловное требование исполнения долга, что не вызывает чувства несправедливости, если долг согласуется с интересами самого человека. В таком случае исполнение долга становится актом ответственности по отношению другому человеку как к самому себе. В противном случае возникает конфликт интересов, а формы реализации ответственности приобретают перверсивный характер. Однако реализация справедливости как некоего идеала нравственной жизни на социальном и индивидуальном уровнях зачастую противоречит закону, традиции, авторитету, и она оборачивается несправедливостью, манифестацией безнравственности и безответственности. Нравственный и ответственный поступок как коммуникативный опыт предполагает умение найти компромисс «внешнего» и «внутреннего», «своего» и «другого». Ответственность как нравственный поступок, таким образом, осуществляется в коммуникации между людьми, которые способны найти компромисс и прийти к согласию, взаимопониманию, способны быть «открытыми» и толерантными по отношению к Другому [5, с. 91]. Такое понимание человека характерно для неклассической философии: он выступает в качестве гносеологического субъекта, имеющего своим основанием имманентную интересубъективность — феноменальную телесность или

«воспринимающее тело» — в качестве единства переживаемых чувств, «видения» и «видимых» вещей.

Итак, философия даёт теоретическое осмысление коммуникативного опыта человека в пространстве культуры как поиска истины о себе. Коммуникативные модели, представленные в философии «модерна» и «постмодерна», имеют место в наши дни. Однако их структура и форма меняется. Этому способствует развитие коммуникативных технологий и изобретение новых медиумов общения.

Коммуникативное существование современного человека реализуется в пространстве пересечения двух секторов повседневной жизни: «непроблематичного» (коммуникация, ориентированная на исполнение «заданных» посредством аудиовизуальных медиумов моделей поведения) и «проблематичного» (коммуникация, ориентированная на непосредственное самовыражение). Коммуникация как способ существования человека, таким образом, включает в себя два уровня: «нормированный» и «ненормированный», и выстраивается на границе двух трансцендентальных порядков: «социального» и «индивидуального». В них «экзистенциальный» и «дискурсивный» человек ищет истину о себе.

Новые медиумы и формы коммуникации требуют от человека высоко развитой способности чувствовать и манипулировать техникой, вещами, другими людьми, собой, своим телом, судьбой, не способствуя развитию собственно интеллектуальных способностей. Современные модели коммуникации ориентируют человека на получение удовольствий, представления о которых, в свою очередь, навязывается человеку «извне». Поэтому можно говорить о том, что человек в современной культуре поставлен перед необходимостью пользоваться рецептами получения удовольствия в коммуникации. В результате он развивается как *homo hedonistic*, но «гедонизм» человека как показатель его мироощущения формируется в процессе столкновения с социокультурной императивностью: в обществе человек, если и наслаждается, то потому, что это необходимо и желательно.

Другой особенностью современной коммуникации является то, что задача формирования отношений в мире повседневного существования в большей степени ложится на человека. От него сегодня требуется повышенная осмотрительность в действиях и высказываниях, способность к саморегулированию и самопринуждению. Оказываясь в условиях пестроты и вариативности личных отношений, человек становится более расчётливым, осторожным, он утрачивает способ-

ность принимать и изливать чувственную теплоту и привязанность к другим людям. Однако у него сохраняется потребность в неотрефлексированной теплоте и спонтанности в отношениях с другими людьми, которую он стремится удовлетворить в межличностной коммуникации. Распадение традиционного порядка повседневности, таким образом, сопровождается изменением формы и характера общения, что, в свою очередь, меняет облик человека.

Фактор гетерогенности социокультурного пространства и моделей поведения, с одной стороны, трактуется как негативный. Свидетельством негативного влияния изменения структур повседневности и форм коммуникации является то, что в обществе усиливается проявление интолерантного отношения к окружающим. Но, с другой стороны, сегодня у человека появилась возможность громче заявить о себе, реализовать свой эмоциональный и интеллектуальный потенциал. В этом смысле современная культура провоцирует активное самопознание посредством познания Другого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРА

1. Малахова О.Н. Философско-антропологический анализ общения: Автореф...дис. канд. филос. наук. СПб, 2004. 24 с.
2. Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 230–316.
3. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
4. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. 448 с.
5. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: ежегодник / Отв. ред. И.Т. Фролов. М.: Наука, 1985. С. 80–160.

Коломиец Галина Григорьевна,

Оренбургский государственный университет
kolomietsgg@yandex.ru

РУССКАЯ ИДЕЯ В ИСКУССТВЕ КАК ПУТЬ К ИСТИНЕ

Статья посвящена проблеме истины в аспекте философско-эстетического опыта осмысления отечественного искусства, выражающего русскую идею в художественных образах. Русская идея восходит к метафизическому смыслу

истины, неотделимой от метафизики добра и красоты, и реализуется в различных видах творчества. Особое внимание в статье уделяется рефлексии русского музыкального искусства.

Ключевые слова: философия, эстетика, русская идея, истина, добро, красота, музыка.

Kolomiets Galina

Orenburg State University
e-mail: kolomietsgg @ yandex.ru

RUSSIAN IDEA IN ART AS A WAY TO TRUTH

The article is devoted to the problem of truth in the aspect of philosophical and aesthetic experience in comprehending domestic art, expressing the Russian idea in artistic images. The Russian idea goes back to the metaphysical meaning of truth, inseparable from the metaphysics of good and beauty, and is realized in various types of creativity. Particular attention is paid to the reflection of Russian musical art.

Key words: philosophy, aesthetics, Russian idea, truth, good, beauty, music.

Русская философия досоветского периода в значительной степени характеризуется религиозно-метафизическим представлением о порядке мироздания. Ее важнейшим концептом выступает идея единства трех метафизических сущностей: Истины, Добра и Красоты. Русская философия имеет преимущественно нравственную направленность. Ее волнуют проблемы добра и зла, поиск правды, вопросы совести, экзистенциальные проблемы свободы выбора, связанные с соотношением идеально-должного и реально-должного в культуре традиционного общества, поскольку человек, прежде всего, существо социальное. Поиск пути развития России и место России в процессе мирового движения — это центральные вопросы русской философии, актуальные поныне.

П.Я. Чаадаев полагал, что Божий промысел, идея царства Божия — это ключ к пониманию всей истории человечества. В то же время человек обладает свободой, чтобы творить самому человеческую историю и быть ответственным и за судьбу России, и за судьбу всего мира. Любовь к Родине и любовь к истине у Чаадаева диалектически связаны. Если Чаадаев во многом способствовал развязыванию полемики между славянофилами и западниками, что способствовало рефлексии отечественного самосознания, то В.С. Соловьев непосредственно вводит концепт «русская идея» в свое учение о Всеединстве и Богочеловечестве.

Русская идея, как представляется, является в то же время российской. Историческое развитие России, разворачивающееся на огромной территории, заселенной многими народами, определило понимание русской идеи как открытой этносам, созидающим различные культурные миры, поэтому носителями русской идеи выступают мыслители и художники разных национальностей [1, с. 70]. В этом контексте велика объединяющая сила искусства, особенно музыкального, истоком которого является абсолютная красота как истина вселенского ритма, гармонии, созвучия в самом глубоком философском понимании.

Музыка в своей сущности больше, чем искусство; она, по мысли А.Ф. Лосева, атрибут Бога и имеет субстанциональное бытие. Божественная истина звучит в музыкальном искусстве, являющемся способом ценностного, эстетического взаимодействия человека с миром. Музыкальное искусство — это одна из форм существования человека, сопряженного с истиной бытия. Каково человеческое бытие — такова и музыка в бытовании. Музыка как способ бытия субстанциальна, она раскрывает истинную гармонию мироздания, выполняя гармонизирующую роль бытия человека в мире и мира в человеке.

Но не всякая музыка как результат творчества человека воплощает данную функцию. Еще Платон различал музу упорядочивающую и музу развращающую, сладостную. Развлекательная музыка имеет место быть, но она созидательна только там, где уже есть, так сказать, духовный «панцирь» личности, который наращивается классическим образованием в лучших российских традициях, нравственным сознанием, развитым эстетическим вкусом, гуманистическими устремлениями и идеалами, высшими духовными ценностями. Это то, чем богата русская музыкальная культура, включающая древнее народно-песенное и церковное искусство, творчество М.И. Глинки и отечественных классиков XIX–XX веков, в частности, Георгия Васильевича Свиридова (1915–1998), который ратовал за русскую идею, за процветание России. При этом русская национальная идея в музыке никогда не имела оттенков национализма или шовинизма. Русская музыка, как и душа русского человека всегда открыта культуре других народов. Например, в творчестве Г.В. Свиридова, наряду с главной отечественной темой, своеобразно звучат циклы песен на стихи шотландского поэта Р. Бернса и армянского поэта А.С. Исаакяна.

Путь к истине в русском музыкальном искусстве прокладывается посредством эстетических изысканий русской души, которые

начинаются с того момента, когда в древности в языческую Русь стали внедряться христианские мотивы, приходящие с Византии еще задолго до официального крещения Руси. Языческое, мифологическое продолжало жить и сохраняться в русской культуре и после крещения. С момента принятия христианства определилась ориентация Руси на западную культуру, хотя христианство было принято в восточно-византийской версии. В результате сформировалось причудливое сочетание христианских и языческих элементов, что определило такую черту русского самосознания, как искание скрытого смысла христианских идей: в чем истинный смысл христианства? каков смысл человеческой жизни? каковы место и судьба человека в этом мире и пути исторического развития? Если в западноевропейском сознании укрепилась позиция противопоставления Бога человеку, то в русском православном сознании обострилось ощущение трагизма человеческого существования: с одной стороны, понимание тесной связи человека с Богом и вечным духовным бытием, с другой, пронзительное осознание временности и бренности земной жизни. К примеру, П.И. Чайковский признавался, что он верит в Бога, но мысль о конечности земной жизни наводит на него тоску. Отсюда русское искусство пронизывается импульсом христианской страстности, диссонансов и контрастов. По наблюдениям Н.А. Бердяева, «русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей» [2, с. 43]. Колоритные образы русских характеров в музыке создали А.С. Даргомыжский и, особенно, М.П. Мусоргский, а в русской живописи — художники реалистического направления.

В творчестве русских композиторов, как и в творчестве А.С.Пушкина, современника М.И. Глинки, выразилась главная черта русского характера — взаимодействие двух отношений к миру. С одной стороны, любовное эмпирически воспринимаемым миром, органическое ощущение себя в земной теперешней жизни. С другой, ясное прозрение истины высшей гармонии и стремление к этой неземной гармонии, страстное желание слиться с ней и увидеть мир преображенным.

Русская душа лирична, поэтична и музыкальна по своей природе. Для русского человека характерно не утилитарное, а эстетическое отношение к действительности, не рационально взвешенное решение нравственных проблем, а поступки «по душе». Русское мышление эстетично, чувственно-выразительно; оно обладает силой воображения, образно художественным восприятием компонентов

предметной среды. Когда говорится о русском мышлении, имеется в виду не национальность, а принадлежность личности к русской культуре, формирующей русскую идею. Основу эстетического начала как чувственно-выразительного в русском искусстве составляет музыкально-поэтическое творчество, представленное жанрами песни и романса, операми, программными «музыкально-картинными» произведениями. Истина является здесь в конкретных образах, тем и завораживает. При этом в инструментальных «картинах» нередко можно усмотреть глубинный философский смысл.

Так, Г.В. Свиридов, говоря о финале фортепианного цикла М.П. Мусоргского «Картинки с выставки», пишет: «Горит здесь в этих звуках, горит ослепительный свет Православия, свет Воскресения, бессмертной, вечной жизни. В этой небесной музыке Мусоргский вписал свой торжествующий вензель» [3, с. 525]. Мусоргский «вписал себя» музыкально образно в повторяющейся теме между пьесами цикла — это «прогулка», выступающая как «физиономия» композитора, прохаживающегося по выставке художника В.А. Гартмана.

Путь к абсолютной истине в русском искусстве лежит через икону. По выражению Е.Н. Трубецкого, русская иконопись содержит драму встречи двух миров: мира ищущего, стремящегося к успокоению в Боге, и потустороннего вечного покоя. На пути исканий истины русская иконопись и церковная, исключительно вокальная хоровая музыка *a'capella*, не допускающая звучания музыкальных инструментов, направляют человека на преображение себя, своего бытия, «преодоление земного несовершенства и соединение с Богом (через слияние с его энергиями) — то, что в православной традиции принято обозначать термином “обожение человека”» [4, с. 20]. Каким образом? Открыть свое единство с Богом, слиться с божественной энергией, почувствовать себя источником божественного света — все это человек может достигать в молитвенной сосредоточенности, через духовную концентрацию. И такое чудо преображения показывает Андрей Рублев в иконописи.

В русской религиозной музыке, достигшей расцвета в XVII—XVIII веках, сила христианской страстности, духовного напряжения, внутреннего движения к божественному свету звучит в духовных концертах М.С. Березовского и Д.С. Бортнянского. Так, к примеру, хоровой концерт «Не отвержи мене во время старости», написанный на текст 70-го псалма Давида, наполнен контрастными состояниями души. Душой проживается путь от молитвы, погружающей в суровую

сосредоточенность, сменяемой то страстной мольбой, то тихим откровением, к торжеству царства Божия. Музыка ведет через преодоление к преображению молящегося, просящего о Божией помощи в старости и приобретающего духовные силы. Такую же глубину мировосприятия мы чувствуем, когда слушаем «Всенощное бдение» С.В. Рахманинова. Однако не только в музыке религиозного содержания выражаются истина и искания русской души Рахманиновым. Колокольность, соборность, суровость, истина русского духа имеют место также в его светской музыке, достаточно в этой связи вспомнить прелюдии, музыкальные моменты, Второй фортепианный концерт, о котором, в частности, Н. Метнер утверждал, что прослушивание главной темы концерта дает глубокое восчувствование того, как поднимается вся Россия.

Подобно тому, как в русской философии в период ее становления произошло размежевание западников и славянофилов, так и в русской музыкальной культуре XIX века сложились два основных направления: западническое, ориентированное на европейский опыт и перенесенное на русскую почву, и собственно почвенническое, основанное на особенностях национальной традиции и духе соборности. Последнее было наиболее близко великим русским композиторам.

Известно, что философские идеи А.С. Хомякова разделял М.И. Глинка. По Хомякову, «для того, чтобы достичь истинного знания, нужно “соборование многих”, нужна общая согреваемая и освещаемая любовью познавательная работа» [5, с. 207]. Соборность возможна в Церкви. Духовное единение народа, составляющего Церковь, и есть Тело Христово. В Церкви происходит единение в совместном духовном порыве, которое приобретает важность не только для потустороннего бытия, но, прежде всего, для посюстороннего, земного.

Ф.М. Достоевский пытался понять человека, ищущего веру. Поиск веры приносит человеку не мало страданий, переживание мучительных противоречий в душе, но и обретенная вера не дает абсолютного успокоения душе, а погружает человека в подчас тревожные искания подлинного смысла жизни. Русская идея по Достоевскому заключалась во «всемирном человеческом единении», поскольку он верил во «всемирную отзывчивость» русского человека и считал ее символом гений Пушкина. Это притом, что, по словам М.А. Маслина, «писатель был монархистом, защитником православно-христианских ценностей и одновременно принципиальным критиком католичества и протестантизма».

стантизма, противником западного социализма и либерализма» [1, с. 213]. Вместе с тем, Достоевский как мыслитель оказал огромное воздействие на эстетику, философию и всю русскую культуру не тем, что сформулировал русскую идею, а тем, что передал то, что Г.В. Флоровский назвал «раздвижением и углублением самого метафизического опыта» [1, с. 214].

М.П. Мусоргский, как и Достоевский, выводит на первый план не столько проблему совести, нравственности, сколько проблему трагической неразрешимости человеческого бытия: каждый человек есть уникальное создание, вмещающее в себя противоречия мироздания. Мусоргский, по словам Свиридова, менее всего музыкант, а более всего мыслитель, историк, для которого музыка была средством поведать свои мысли по поводу таких ценностей, как Россия, ее народ, власть. В творчестве Мусоргского, прежде всего, в операх «Борис Годунов» и «Хованщина» причудливым образом сцепляются сложные вопросы русского бытия: бушуют социальные страсти, представлен разнообразный быт, борются сильные характеры, «но доминирующей идеей является религиозная идея, вера как идея жизни, тайный смысл существования нации» [3, с. 457].

Великий музыкант России — Г.В. Свиридов в своих тетрадах-размышлениях, которые он вел в течение последней четверти XX века, писал «О глобальном и национальном: Да, русская культура всечеловечна. И это одно из очень важных ее достоинств: она обращена ко всему человечеству, ко всем людям земли, но, может быть, самая важная, самая насущная, первостепенная ее задача — это питать душу своего народа, возвышая эту душу, охраняя ее от растрепанности, от всего низменного» [3, с. 382]. Это созвучно философским мыслям Достоевского, который при освящении памятника Пушкину в Москве высказал убеждение, что русский народ призван реализовывать идею всечеловеческого объединения народов и культур.

Русская идея и проблема национального самосознания занимают центральное место в записях Свиридова. По словам композитора, на протяжении всего XX века происходило постепенное разрушение традиций русской национальной духовности, связанной с православием. Свиридов горько, близко к сердцу воспринимал это разрушение отечественного духовного богатства, высших национальных ценностей, культуры в целом. Поэтому он очень болезненно относился к модернистским проявлениям в искусстве, по-своему оценивая поэтов,

музыкантов, культуру современной эпохи. В центре его внимания не просто российская национальная идея, что в его понимании равнозначно народному началу как высоко духовному, а мысль о разрушении и гибели духовной национальной культуры. «Где же путь вперед? — спрашивал композитор, — Очевидно — народное сознание, но не толпы, а именно народное, то есть выборка лучшего, духовного. Гоголь, Пушкин, Достоевский, Блок, Горький» [3, с. 198]. Падение русской национальной идеи, по мнению Свиридова, началось с развенчания православных обрядов, пренебрежения к народному среди интеллигенции, в снижении патриотизма. Оно продолжается и сейчас, несмотря на некоторые возрожденческие тенденции, которые подчас не отражают глубинную сущность русского соборного самосознания, того, что воспето Глинкой в «Иване Сусанине» («Жизни за царя»), когда для крестьянина отдать жизнь за царя в период польской интервенции — это значит отдать жизнь за Россию, вступить на крестный путь. Три круга венчания сплетены в один драматургический узел в этой опере: венчание бытовое (дочери Антонида с Собининым), венчание царя Михаила Романова на престол, венчание Сусанина с Богом в лесу на смертном одре. Таким образом Глинка обозначил направленность пути к постижению истины бытия. «Глубоко неверная наша мысль о том, что Глинка — основоположник нашей музыки... — утверждал Свиридов, — Народная песня и старая церковная музыка — вот то, что лежит в фундаменте нашей культуры» [3, с. 197]. Величие и значение Глинки в том, что он явился первым музыкантом, увидевшим Россию и ее народ объемно, разнохарактерно, как целое в многообразии, как художественную идею.

Вся великая русская музыка представлялась Свиридову мифом о России, возвышенным и величественным мифом. Как горные вершины возвышаются в ряду мирового искусства русские оперы: «Иван Сусанин» М.И. Глинки, «Русалка» А.С. Даргомыжского, «Князь Игорь» А.П. Бородина, «Борис Годунов» и «Хованщина» М.П. Мусоргского, «Сказание о невидимом граде Китеже», «Царская невеста» Н.А. Римского-Корсакова, «Евгений Онегин» и «Пиковая Дама» П.И. Чайковского. Они принадлежат к великим творениям мирового духа. Свою лепту в миф о России внес и Свиридов, создав высокие образцы песен, романсов, крупных вокально-хоровых произведений. Слово и музыка при этом были неотделимы. Особенно близка Свиридову лирика Сергея Есенина, а также та лирика, которая перерастает в символ. «”Про-

пахла, словно пасека, избушка лесника” — что за прелесть, саморастворение, — писал композитор поэту В.А. Кострову. — Это русское, идет у нас с Востока, но смешано с православным Христианством, с верой, чуждой европейскому сознанию, чуждой идее ”самовыражения” личности. Здесь же самоумаление, самоуничтожение — ”все во мне и я во всем” или самосожжение в ”Хованщине” — слиться с миром в пламени, а не выделиться, не отъединиться от него. Но это — страдательная черта, страдательная вера! Таков наш удел» [3, с. 256]. Русская идея в эстетических взглядах Свиридова приводит к истинным истокам национального. «Русский музей и Третьяковская галерея, церкви и часовни деревянные и каменные, золотые маковки куполов, дивная колокольная музыка, несравненные русские хоры, поющие православные гимны и старинные народные песни, все это — свое, первородное, русское», — писал композитор [3, с. 602]. Важно, чтобы это первородное в великой русской музыке, в которой посредством высокого духа человеческого нашли выражение Красота, Благо, Истина, звучало для нас широко и будило наши сердца, сознание, совесть, ибо в такой музыке живет русская идея, пропитанная абсолютной истиной.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство русской христианской гуманитарной академии, 2017. 526 с.
2. О России и русской философской культуре. М, 1990. 528 с.
3. Свиридов Г.В. Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент. А.С. Белоненко. М.: Мол. гвардия, 2002. 798 с.
4. Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002. 584 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. Часть 1. Л. 1991. 544 с.

Тукаева Роза Абдулхаевна

Санкт-Петербургский государственный лесотехнический университет
имени С.М. Кирова
tukaeva.rza@rambler.ru

ДУХ ВОЙНЫ ГЛАЗАМИ ХУДОЖНИКОВ

Автор проводит герменевтический анализ произведений искусства, созданных в период Великой Отечественной войны и выражающих правду войны. Станковая живопись, картины — все, что пережито и сделано в период Великой

Отечественной войны, требует философского осмысления. Автор рассматривает содержание произведения искусства: от момента его создания до прочтения. Материалом для рассмотрения являются произведения, созданные в период 1941–1945 гг., где присутствуют мотивы фронтовых дорог.

Ключевые слова: художник, эпоха, истина, правда жизни, война, трагедия, произведение искусства, плакат, подвиг народа, грековцы.

Tukayeva Roza Abdulkhayevna

St. Petersburg State Forestry University named after S.M. Kirov
tukaeva.rza@rambler.ru

THE SPIRIT OF WAR THROUGH THE EYES OF ARTISTS

The author conducts a hermeneutic analysis of works of art created during the great Patriotic war and expressing the truth of the war. Machine painting, paintings — everything that has been experienced and done during the Great Patriotic War, requires philosophical reflection. The author considers the content of the work of art: from the beginning of its creation to reading. Material for consideration are works created in the period 1941–195, where the motives of military roads are present.

Keywords: artist, era, truth, facts of life, war, tragedy, work of art, poster, people feat, grekovets.

*Художник на войне запомнит краски,
И выложит их позже на мольберт:
Тревожный миг атаки без огласки,
И кем-то не отправленный конверт,
Щетину на щеках и злую стужу,
И кипятка спасительный глоток
Опишет, если Богу будет нужен
Его конкретно праведный итог.*

Людмила Ураева, 2015 г. [1].

Возможно ли понять сущность войны в наши дни, возвращаясь к глубинным переживаниям борьбы темных и светлых сил. Ужасающее слово «война»: как много бед, слез и потерь связано с этим коротким и ёмким словом. Христианский богослов, мыслитель Мартин Лютер высказывался о войне так: «Война — величайшее бедствие, которое может причинить страдание человечеству, она разрушает религию, государства, семьи. Любое бедствие предпочтительнее ее» [2]. При этом война оказывает на жизни людей и историю страны такое колоссальное влияние, что на протяжении ее и впоследствии появляются произведения разных видов искусства, отражающие реалии этого явления.

В произведениях, посвященных Великой Отечественной войне, показаны лучшие качества советских людей — их коммунистическая идейность, любовь к Родине, смелость и стойкость в борьбе с врагами. Великая Отечественная война приобщила к военной тематике большое количество художников, работающих в самых разных видах и жанрах изобразительного искусства — плакатистов, графиков, живописцев, скульпторов. В своих произведениях они обращались не только лишь к военным сюжетам, где главным образом в центре были сражения, битвы, военная действительность. Художники старались показать обычную жизнь советских людей в период войны, их моральную выдержку, нерушимую веру в победу, портреты героев войны, а также пейзажи Родины военной поры. В тяжелых условиях суровой зимы, пробираясь по труднопроходимой горной местности на лыжах, художники, более месяца наблюдая за действиями бойцов, зарисовывали места сражений [3, с. 8]. Но война есть война, и, находясь на передовой, художники тоже несли потери.

А. Твардовский говорил, что нужно любить то, что изображаешь. Искусство не допускает лжи. Это всегда будет заметно в произведении. В искусстве нельзя притворяться, скрывать чувства, нельзя только делать вид, что переживаешь. Бесстрастное искусство обречено на смерть. Произведения, созданные художниками-баталистами, в полной мере искренни и правдоподобны [4, с. 81].

Студию военных художников имени М.Б. Грекова часто называют «Боевым творческим товариществом». Такое название точно и емко отражает суть деятельности этого уникального коллектива. Их творчество поддерживает идейную общность, тесную духовную связь с советским народом, художники здесь объединились вокруг исторически важного дела защиты социалистического Отечества. И грековец всегда готов повторить слова замечательного писателя Николая Тихонова: «Я люблю Красную Армию. Она — армия нового человечества. В ней нет лжи. Она армия революционного искусства». Греков был истинным реалистом. Картины Грекова всегда находили отклик у широких народных масс. В них воссоздавалась правда жизни, героями их были те, кто пропагандировал и защищал Советскую власть, — красноармейцы, рабочие и крестьяне.

В 1934 году после смерти Грекова была основана Студия военных художников его имени. Сначала студия носила учебный характер. В ее состав входили красноармейцы — самодеятельные художники.

Руководителями студии были виднейшие мастера советского изобразительного искусства: Г. Савицкий, И. Грабарь, А. Герасимов, В. Сварог, В. Бакшеев, В. Яковлев, А. Моравов, П. Соколов-Скаля, М. Авилов и многие другие. Союз художников СССР и Академия художеств СССР оказывали студии постоянную творческую поддержку, устраивали выставки грековцев, поощряли их лучшие картины. В студии работало много талантливой военной молодежи. По вечерам они занимались рисунком, по воскресеньям — живописью. В летнее время студийцы выезжали в лагерь, где изучали боевую технику, рисовали и писали на пленэре. Ежегодно студия представляла свои работы на выставках. За довоенный период студией было проведено шесть художественных выставок, на которых выставлялось более восьмисот произведений.

Творческую зрелость и умение работать во фронтовых условиях участники грековской студии проявили в боях на Карельском перешейке в 1940 году. В суровых условиях зимы, пробираясь по труднопроходимой горной местности на лыжах, художники, больше месяца наблюдая за действиями бойцов, зарисовывали места сражений.

С началом Великой Отечественной войны студия становится в прямом смысле слова боевым творческим подразделением Советской Армии, которое сражается с помощью своего мощного оружия — искусства. Многие художники студии отправились с маршевыми ротами на фронт, оставшиеся ушли в агитационные пункты и резервные войска для исполнения заказов по наглядной политической агитации. В рамках этой работы выпускались плакаты типа «Окон ТАСС», они назывались «Листок красноармейца», «Памятка красноармейца». По сорок-пятьдесят экземпляров копировалось с помощью трафаретов и направлялось в действующие войска. За первые шесть месяцев войны их было издано около 4 120 экземпляров.

Передавая дух войны в своих произведениях, художники отображали то, что пережито, прочувствовано ими самими. Иначе и не могло быть, ведь будь то картина, плакат или монументальное искусство — всё это должно было нести людям правду, страшную правду войны, которая мобилизовывала их, помогала осознать весь ужас происходящего и еще больше сплотиться в борьбе с врагом. С. Герасимов писал: «Знать жизнь — значит понимать ее, значит в гуще действительности чутко воспринимать те проблемы, которыми живут люди, и, что особенно важно, прочувствовать эту жизнь. Не репортерски поверхност-

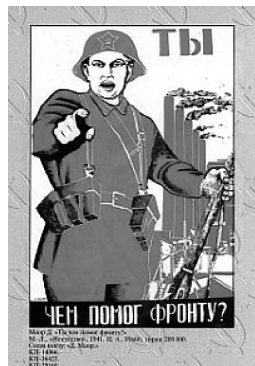
ная фиксация жизни, но глубокое раскрытие ее смысла, ее поэзии — вот свидетельство понимания действительности. Короче говоря, художник узнал жизнь не тогда, когда он ее просто увидел, но тогда, когда ему есть что рассказать об увиденном языке искусства» [4, с. 81]. В полной мере эти слова можно отнести к художникам военной поры. Неискренность в изображении суровой реальности оттолкнула бы зрителя, только честный взгляд автора на события войны мог способствовать подъему народного самосознания.

Большой вклад в поддержку боевого духа и агитационную деятельность привнесло плакатное творчество военного времени. Это, разумеется, не чистое «искусство для искусства». У него имеется определенная «прикладная» цель. Плакат, прежде всего, — агитатор, он призван пропагандировать какие-либо идеи и давать зрителю указания к действию. Для художника, создающего плакат, есть определенные трудности, ведь ему необходимо совместить требования рекламы с требованиями искусства. Здесь происходит некое слияние искусства с жизнью через плакат. Т. Кениг в книге «Реклама и плакат», писал: «Современная живопись, — в противоположность старой, — является живописью разума и воли и, действуя на волю, вызывает ее напряжение. В особенности относится это к плакатному искусству» [5, с. 4].

Приведем для примера наиболее известные плакаты военного периода. На фоне фабричных корпусов с дымящимися трубами стоит рабочий в шлеме красноармейца. Его глаза смотрят прямо на зрителя. Энергичным жестом правой руки он уже остановил проходящего. В его позе читается: «Ты нужен фронту!».

Другой знаменитый плакат «Родина-мать зовет» работы Ираклия Тоидзе. Изображенная на нем женщина представляет собирательный образ русской матери, зовущей сыновей на борьбу с врагом. Этот плакат стал одним из самых узнаваемых примеров советской пропаганды.

Плакаты отличались по качеству и по содержанию. Немецкие солдаты представлялись карикатурно, жалкими и беспомощными, а бойцы Красной Армии демонстрировали боевой дух и нерушимую веру в победу.





В 1941–1942 гг., когда враг захватывал все новые города, уничтожая миллионы советских солдат, художники — пропагандисты осознавали всю степень своей ответственности за то, чтобы своим искусством внушать уверенность в победе, в том, что фашисты вовсе не являются непобедимыми. Сюжеты первых плакатов отражали всенародный характер войны, связь народа с партией, с армией, они призывали разгромить противника [6].

Советские плакаты периода Великой Отечественной войны 1941–1945 годов призывают всех людей большой страны сплотиться в борьбе против фашизма. Плакаты во время войны были одним из массовых средств агитации, действовали наравне с газетами и радио. Именно поэтому пропаганда и агитация получила название третьего фронта Великой Отечественной войны [7].



Однако суровая военная действительность не обошла стороной и художников. Находясь на передовой, они тоже несли потери. Следует отметить, что художники на войне пользовались большим уважением, а их картины очень впечатляли солдат: «Рисунки художников Студии имени Грекова правдивы и убедительны. Это ценные документы. Пройдут годы, и по этим рисункам мы будем вспоминать наши славные походы против хищного зверя человечества. Художники — желанные гости в траншее, они наши боевые товарищи» [3, с. 9].

Художник Петр Кривоногов был знаком с войной не понаслышке. Начал он войну обычным солдатом, а закончил ее в звании майора. Он лично хорошо изучил и полюбил армейскую боевую жизнь, которую и отражал в своем творчестве. Среди его работ можно увидеть наброски, выполненные в траншее, медсанбате, у орудий, в походных машинах на «перекладных», и станковые произведения, отражающие бессмертный подвиг советского народа в годы Великой Отечественной войны. Самые лучшие работы Кривоногова вошли в золотой фонд советского изобразительного искусства. После войны он получил

звание заслуженного деятеля искусств РСФСР, лауреата Государственной премии.

Большой популярностью пользуется художественно-документальная картина Кривоногова «Победа». Это групповой портрет освободителей народов Европы от гитлеровской чумы. Картина передает радость бойцов, прошедших через все тяготы войны и одержавших победу. Начальному периоду войны посвящены его работы «Советская конница в боях под Москвой» (1950 г.) и «Защитники Брестской крепости» (1951 г.). На картине «Защита Брестской крепости» изображен самый острый, напряженный момент боя: оставшиеся в живых пограничники снова идут в контратаку на огромную темную массу фашистов. Впереди атакующих идет комиссар с суровым и сдержанным лицом. Собирается бросить гранату воин с раненой рукой. Приготовился к атаке солдат с забинтованной головой. Все детали в картине отображают мужество, стойкость советского человека и воина [8].

Другими шедеврами батального жанра можно назвать картины «Оборона Севастополя» и «Сбитый ас» А. Дейнеки. Сам Дейнека так оценивал свою работу «Оборона Севастополя»: «Не знаю, хорошая это картина или плохая, но кажется, что настоящая» [9].

«Зимние залпы Балтики» Я. Ромаса и «Бегство фашистов из Новгорода» Кукрыниксов, «Прорыв блокады Ленинграда. 18 января 1943 года» В. Серова, И. Серебряного и А. Казанцева, «Фронтальная дорога», «И так было на передовой», «Лиха беда начало» талантливого графика Н. Жукова. Особый отклик получил рисунок Н. Жукова на маленьком кусочке бумаги «За Родину!», опубликованный в марте 1942 года в газете «Правда». Художник сам прошел тяжелый путь войны, многое видел, пережил и перечувствовал за годы своей фронтальной жизни. Оттого и герои его живут в рисунках не придуманной, а подлинной жизнью.

Любое произведение искусства — это диалектическое единство объективного и субъективного, так и искусство Великой Отечественной войны, отображая объективную реальность, несло на себе глубокий отпечаток внутренних переживаний автора, его эмоционального отношения к происходящим событиям. Каждый художник передает в своем произведении собственное видение и понимание эпохи, стремясь при этом к максимальной правдивости и искренности, что подтверждается тем откликом, который произведение находит в душе

зрителя, его эмоции, сопереживание изображенному, и не только всплеск чувств, но рациональное осмысление и, возможно, определенный перелом в сознании человека.

Среди скульптурного творчества внимания заслуживает монумент победы, придуманный Е. Вучетичем — талантливым художником СССР. Он представляет собой гордо и уверенно стоящего на гранитном постаменте воина-освободителя, под ногами которого извивается фашистская свастика, похожая на клубок раздавленных змей. В правой руке солдат держит огромный меч возмездия, разрубающий свастику. На левой руке воина — спасенная им маленькая девочка, прижавшаяся к груди солдата. Монумент посвящен бессмертному подвигу советского бойца в Великой Отечественной войне.

Картина «Солдаты» молодого, но весьма одаренного украинского живописца А. Константинопольского раскрывает перед нами панораму прошедшей войны, фронтовой жизни, судеб людей, хотя сражение в привычном понимании на холсте и не изображено. Вместо этого художник изобразил небо, затянутое огромными, тяжело нависшими над землей тучами. Мрачно торчат силуэты одиноких печных труб. Это все, что осталось от человеческого жилья. Земля изрыта окопами, вздыблена и искромсана бесконечными разрывами снарядов и мин, гусеницами танков. И по этой земле медленно, но уверенно идут солдаты. Благодаря удачному композиционному решению кажется, что солдаты идут прямо на нас. Их крупные фигуры занимают большую часть холста. Это позволяет увидеть их мужественные лица, «прочесть» солдатские мысли.

Таким образом, тематика живописных полотен этого времени вышла далеко за пределы батального жанра. Многие картины становились военными по своему характеру, идейному наполнению, эмоциональному строю. «...Художник, воссоздавая духовную сущность реальности, проникает во внутреннюю суть явлений, 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» [10, с. 162]. Границы батального жанра значительно расширяются: героико-патриотические направления отражают все стороны жизни и боевых действий Советской Армии, ее тесную связь с народом. Художники раскрывают необычайно острые

жизненные ситуации, в которых проявляется богатый и мощный духовный мир их героев. Несмотря на то, что искусство — это условность, главным всегда останется содержание и мастерство художника как средство выражения содержания. А величайшим мастерством является способность передать дух событий той эпохи, которая изображается автором. Именно этого и удалось добиться мастерам, творившим в годы Великой Отечественной войны.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Серия «Опаленные огнем войны» (часть 67 — художники в годы войны.) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/2010239/post390510632/> (дата обращения: 30.09.2019).
2. Цитаты, афоризмы и высказывания о Войне [Электронный ресурс]. URL: <http://aforizmo.ru/citatu-i-aforizmu-19.html> (дата обращения: 29.09.2019).
3. Сражающееся искусство. Ордена Красной Звезды Студия военных художников имени М.Б. Грекова. М.: Изд-во «Изобразительное искусство», 1977. 151 с.
4. Герасимов С. Об искусстве. (О традициях и новаторстве). М.: Изд-во «Молодая гвардия», 1973. 160 с.
5. Богачев А. Плакат. Редакция В. Лесового. Л., 1926. 56 с.
6. Плакаты времен Великой Отечественной войны [Электронный ресурс]. URL: <https://ussrlife.blogspot.com/2016/05/blog-post.html> (дата обращения: 25.09.2019).
7. Плакаты Великой Отечественной войны 1941—1945 [Электронный ресурс]. URL: <https://art-assorty.ru/12243-plakaty-velikoy-otechestvennoy-voynu.html> (дата обращения: 26.09.2019).
8. Героём войны картина демонстрирует советский народ, подвиг которого и на фронте, и в тылу и стал залогом великой Победы [Электронный ресурс]. URL: <https://megaobuchalka.ru/9/35932.html> (дата обращения: 23.09.2019).
9. Александр Александрович Дейнека. Оборона Севастополя [Электронный ресурс]. URL: https://.artchive.ru/aleksandrdeyneka/works/35602~Oborona_Sevastopolja.
10. Тукаева Р.А. Истина и правда в искусстве // Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры: сборник научных статей / под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2018. С. 153—161.

Браверман Леонид Алексеевич

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
lbav@mail.ru

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭСТЕТИЗАЦИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В статье рассматриваются современные тенденции эстетизации повседневности с точки зрения их влияния на способы постижения истины в сфере искусства.

Ключевые слова: эстетика, эстетизация, Жак Рансьер, истина, искусство, феноменология.

Braverman Leonid Alexeyevich

St. Petersburg state University of Economics
lbav@mail.ru

THE GNOSIOLOGICAL ASPECTS OF THE AESTHETICIZATION OF ROUTINE

The article deals with modern trends in the aestheticization of everyday life in terms of their impact on the ways of understanding the truth in the field of art.

Key words: aesthetics, aesthetization, Jacques Ranciere, truth, art, phenomenology.

Вопрос о сущности истины и средствах её выражения является одним из фундаментальных вопросов философии. Придерживаясь классического подхода в определении термина «истина», можно утверждать, что истина — это соответствие суждения о предмете его действительному состоянию. Таков подход европейской философской традиции, которая по мере своего развития предлагала различные критерии истины. В классической гносеологии эпохи Нового времени сложились две противоположные позиции: сенсуализм и рационализм. Сенсуалисты, прежде всего, в лице Дж. Локка обосновывали доминирующую роль чувств в процессе познания, обосновывая, что ощущения — это наиболее надежный путь достижения истины. Рационалистическая гносеология связывала критерии истины с преобладающей ролью разума в процессе познания. Согласно учению Г.Ф. Лейбница, познание, осуществляемое посредством рационального анализа, являлось «ясным», в силу того, что познающий субъект мог однозначным образом оперировать категориями и таким образом выявлять истину.

Чувственное познание, связанное с перцептивными процессами, Лейбниц называл «ясным-смутным» или «темным», в силу того, что предмет явен, но мы не располагаем пониманием причин его существования или же не можем четко разграничить два предмета, воспринимаемых органами чувств [см. 1].

Опора на логику и ее априорные принципы считалась в тот период абсолютно достоверным методом, который позволял с математической точностью описать причины происходящих процессов. Перенесение данных принципов в сферу чувственного познания считалось ошибкой. Тем не менее, чувственное восприятие действительности было и остается частью повседневного опыта человека, поэтому недопустимо его игнорирование на пути к достижению достоверного познания истины. Противоречие между чувственной и логической ступенями познания разворачивается в структуре культуры как явное противостояние между упорядоченно рациональным состоянием науки и разнородностью искусства, которому затруднительно придать конструктивные характеристики в отношении, например, таких понятий, как вкус, опыт, переживание.

Одним из первых, кто обратил внимание на данную проблему и решился придать сфере чувственного соответствующий вес и статус, был Александр Готлиб Баумгартен (1714—1762). Он принадлежал к течению рационалистической философии, и в силу этого считал, что объекты, познаваемые умом, должны рассматриваться с рационалистических позиций при помощи логики, но для сферы чувственного восприятия необходима своя наука — «эстетика», дав ей следующее определение: «Эстетика — теория свободных искусств, низшая гносеология, искусство прекрасно мыслить, искусство аналога разума есть наука о чувственном познании» [2, с. 451]. С тех пор эстетическая парадигма претерпела значительные изменения. Преобразовались не только формы, того, что принято считать красивым, но также сами категории, которыми оперирует эстетика. Вопросы о принципах познания эстетического предмета и границах применимости термина «эстетическое» особенно остро встают сегодня. Было бы даже правильнее сказать не «встают», а возрождаются подобно фениксу на пепелище постмодернистской культуры.

Постмодерн нанес культуре и философии весьма глубокие раны, во многом постмодернизм — это философия культурного пессимизма и осуждения. Когда этот статус приписывают экзистенциализму,

то забывают о его гуманистических началах, которых напрочь лишен постмодерн.

Сегодня искусство вновь обращается к модернистским ценностям, о чем свидетельствуют попытки освобождения и принятия как индивидуальности автора, так и реципиента, о чем, например, пишет Ж. Рансьер в «Эмансипированном зрителе» [см. 3]. Можно утверждать, что эстетика, в своем гносеологическом представлении, как чувственная форма истины по мере своего развития освобождается от рамок, препятствующих постижению искусства во всей возможной полноте его восчувствования.

Подобные метаморфозы и постепенное возвращение искусства к своей собственной сущности тесно связаны с процессами эстетизации различных сфер жизни. Для ответа на вопросы: «Почему эстетизация возможна?» и «Каковы ее теоретические основы?», — необходимо обратиться к теории эстетики И. Канта, представленной в «Критике способности суждения».

Кант определяет истину в контексте эстетического переживания, не противопоставляя чувственное познание рациональному, но смещая акцент на предмет суждения, а именно, на субъекта и его переживания. «Напротив, даже если данные представления рациональны, но в суждении соотнесены только с субъектом (с его чувством), то такое суждение — всегда суждение эстетическое» [4, с. 71]. Помимо того, что Кант смещает акцент эстетики на суждение, проистекающее из соответствующего переживания, обусловленного наличием вкуса, он вычленяет предмет из обыденного контекста и рассматривает его исключительно в контексте проявления *незаинтересованного «благо-расположения»*. Восприятие предмета эстетики, по мысли Канта, является субъективно целесообразным, то есть выходит за рамки объективно целесообразного использования предмета, и субъективно всеобщим, то есть доступным для окружающих. Эстетическим предметом, в отношении которого может быть выражено подлинно незаинтересованное благорасположение, Кант считал объекты природы, поскольку они сами по себе являются автономными и, следовательно, в большей степени располагают к эстетическому переживанию.

Исходя из всего вышеописанного, можно утверждать, что природа познания истины в контексте эстетического восприятия лежит вне характеристик предмета, но является следствием соответствующей оптики или вкуса реципиента. Однако, несмотря на это утверждение,

познающий субъект по-прежнему продолжает разграничивать эстетическое и неэстетическое переживание, хотя, казалось бы, всякий опыт может быть рассмотрен в контексте эстетики, исходя из принадлежности опыта исключительно самому субъекту. Подобная дихотомия происходит из-за существования феномена «вкуса». Хоть Кант и утверждает, что недопустимо говорить о существовании индивидуального вкуса, в силу того что суждение вкуса направлено на описание доступности эстетического переживания всякому созерцающему, тем не менее, можно обосновывать существование некоей относительной границы применимости суждений вкуса: «...в суждении вкуса постулируется только такое всеобщее согласие по поводу благорасположения без его опосредствования понятиями и тем самым *возможность* эстетического суждения, которое одновременно рассматривается как значимое для каждого. Само суждение вкуса не постулирует согласия каждого...» [4, с. 81]. В результате потенциальной, но не реализованной возможности вынести суждение вкуса в отношении предмета как раз и существует логическое суждение, действующее внутри определенного концептуального поля.

Дальнейшая характеристика критериев достоверного познания категорий чувственного требует определения предмета, провоцирующего эстетическое переживание. Р. Ингарден смещает акцент в сторону феноменологии и утверждает, что причиной эстетического опыта является восприятие предмета, реальность которого совершенно необязательна, то есть эстетический предмет может быть, как умозрительной концепцией, так и материальным объектом [см. 5]. Следовательно, при эстетическом переживании мы вырываем предмет из контекста его привычного существования, погружая в индивидуальный сенсориум — некое пространство, в рамках которого предмет, данный в ощущениях, отличен от возможного «реального» референса. Ингарден приводит в пример статую Венеры, говоря о том, что восприятие ее как эстетического предмета исключительно на чувственном уровне познания переводит нас в сферу созерцания Венеры самой по себе: «Точнее: он дан нам не как кусок мрамора, а как “Венера” и, следовательно, как определенный образ женщины. Поэтому мы имеем право говорить о голове, груди и т. д.», — пишет Ингарден [5, с. 120–121].

При этом необходимо сделать небольшое отступление, так как естественным образом возникает парадокс, связанный с самим определением «истины»: предмет эстетического восприятия, согласно

Ингардену, не может быть идентичен какому-либо реальному предмету. Каким образом тогда возможна рефлексия относительно соответствия переживания наблюдаемому объекту? В данном случае мы можем опираться на феноменологическую концепцию истины, постигаемой перцептивно, как на результат абсолютной феноменологической редукции, приводящий к атараксии. Таким образом истина становится чем-то, что является переживаемым, т. е. постулируется возможность замены логико-концептуальной истины истиной переживаемой.

Возвращаясь к описанию самостоятельности эстетического предмета, стоит отметить, что аналогичным образом рассуждает и Ж. Рансьер, развивая проблематику соотношения автономии и гетерономии искусства: «Автономия — это автономия опыта, а не произведения искусства. Иными словами, произведение искусства участвует в сенсории автономии, поскольку не является произведением искусства» [6, с. 7].

Таким образом происходит развитие взглядов Канта на эстетическое переживание: предмет по-прежнему рассматривается вне его повседневного утилитарного использования и созерцается в отрыве от этого контекста. Дополнение к кантовской мысли заключается в том, что теперь предмет может быть не только материальным объектом, но также и внутренне рефлекслируемой концепцией, которую возможно созерцать эстетическим путем. То есть чувственное познание более не противопоставляется логико-рациональному, в силу того, что последнее также становится объектом эстетики. Рансьер в этом смысле идет значительно дальше взглядов Ингардена, описывающего эстетический опыт как фазовый процесс построения чувственного ансамбля в сознании субъекта. Именно в силу формирования ансамбля, автономия чувственного опыта приобретает индивидуально-гетерономный характер, благодаря рождению отдельного контекстуального сенсория «реципиент — предмет». Контекстуальность при этом есть результат столкновения нарративов субъекта с автономным произведением.

Почему подобный феноменологический подход на определенном этапе развития культуры начинает работать? Важно отметить, что характер приведенных выше взаимодействий субъекта и объекта не был возможен до конца XIX века. И дело в данном случае отнюдь не в появлении феноменологии. Причиной данного погружения эстетики в область перцептивного стал приход эпохи модерны, когда искус-

ство выступает главенствующим методом преодоления реальности и утверждения значимости индивидуального существования. Модернизм, как и экзистенциализм, стремится отдать человеку во владение его бытие.

Продвигая идею вариативности художественных практик и авангарда в целом, модернизм тем самым поставил в центр проблемы реципиента, обретающего способность воспринимать «новую эстетику». Культура как бы учит зрителя настройке собственной оптики, тем самым реципиент совершенствуется в способности усматривать прекрасное, вырывая его из повседневного контекста. Рансьер отмечает эту тенденцию в своём эссе «Эмансипированный зритель».

Толчком к эмансипации становится «парадокс зрителя», который заключается в ограничении классическим театром волевых возможностей наблюдателя, в силу того, что за истину принимается противопоставление процессов созерцания познанию и деятельности: «Быть зрителем — значит быть обделенным как способностью познавать, так и способностью действовать» [3, с. 3]. Подобные умонастроения существуют еще со времен Платона, поскольку театр есть искусство иллюзий, с помощью которых он глубоко погружает зрителя в мир «теней». Следовательно, для того чтобы перформативные искусства продолжали жить, им необходимо вывести зрителя из состояния чистой созерцательности и отрешенности. С точки зрения Рансьера, есть два пути подобного развития.

Первый путь — выведение зрителя из интеллектуальной дремоты посредством демонстрации чего-то экстравагантного и неоднозначного, что призвано способствовать запуску мыслительного процесса у зрителя. Второй путь — поставить зрителя перед необходимостью выбора и активного участия, тем самым приравнивая его к актеру. Таким образом, можно утверждать, что новая задача театра — это «обучить зрителей тому, как перестать быть зрителями и стать агентами коллективной практики» [3, с. 7]. В данном случае понятие «научение» рассматривается не как способ преодоления дистанции и пропасти между знающим и невеждой, но в качестве приобщения к искусству самостоятельной интерпретации и присвоения увиденного, то есть свободного ориентирования в мире знаков и символов и построения на их основе собственной истории. В силу этого, утверждает Рансьер, становится возможным снять оппозицию «смотрение — действие», поскольку это ни что иное, как всего лишь

логическое противопоставление, основанное на ложном представлении о существовании дистанции.

Исходя из вышеописанного, становится ясно, что реформировать необходимо не только сам театр, но и реципиента, достигая тем самым единого квази-сообщества, построенного на интеллектуальном равноправии всех участников театрального представления. В данном случае поиск новых форм есть не самоцель развития искусства, а метод доведения зрителя до состояния эмансипации, свободы от привычных рамок и концептуальных представлений. Эмансипация означает обретение возможности переживать и видеть, слагать собственный сенсориум, осознать, что «всякий зритель уже является актером в своей собственной истории; всякий актер, всякий человек действия — зритель той же истории» [3, с. 12].

Здесь уместным будет ввести новое понятие, а именно: «*эстетическая рефлексия*», которое обозначает процесс работы с метаконтекстом произведения, то есть построение индивидуального чувственного сенсориума посредством столкновения нарратива реципиента и эстетического предмета. Если, по мысли Канта, рефлексия противоположна созерцанию, то в современных работах по эстетике, например, Ингардена и Рансьера, рефлексия, как процесс разворачивания поля смыслов и знаков, также может быть отнесена к эстетическому опыту. Эстетическая рефлексия отлична от рефлексии классической, так как в случае последней происходит рациональное исследование закономерностей и формирование знаний о структурированной причинно-следственной взаимосвязи между объектами и соответствующими категориями. В случае же «эстетической рефлексии», точно так же происходит построение некоего пространства, однако, оно обусловлено чувственным переживанием и созерцается с учетом возможной полиинтерпретируемости процесса эстетического переживания.

Для описания основных характеристик тенденции эстетизации следует также ввести определения эстетического предмета и эстетического опыта. Эстетического предмет — это любой феномен, который чувственно воспринимается в индивидуальных контекстуальных рамках эстетического опыта. Эстетический опыт — это процесс незаинтересованного переживания, предмет которого, однако, сам по себе может быть весьма значимым для субъекта. В роли субъекта подобного опыта выступает как художник, так и зритель, наделенный способностью к эстетической рефлексии.

Эстетизация есть процесс становления искусства жизнью. Искусство теряет свой статус возвышенного, все чаще и чаще вторгается непосредственно в естественно функционирующее социальное пространство. Это способствует стиранию границ между массовым и элитарным искусством, благодаря чему становится возможен переход в повседневное общественное бытие, и предметом эстетики более не является только лишь искусство. Под эту категорию начинают подпадать социальные, межличностные, политические и, как ни странно, даже производственные отношения.

Из современных теоретиков в области эстетики наиболее точно процесс эстетизации определяет И.Н. Инишев: «"Эстетизация" означает здесь привнесение эстетических масштабов и критериев в когнитивную деятельность» [6, с. 11]. По мысли Инишева, эстетизация, переходя в сферу социального взаимодействия, непосредственным образом влияет и на этику межличностных отношений. Понимание определенных аспектов индивидуального чувственного восприятия, так или иначе, приводит субъекта к толерантности по отношению к сложности и глубине процессов, переживаемых другой личностью. «То, что "эстетизирующая" этика не тождественна апологии эгоизма и гедонизма, находит подтверждение в социально-философской релевантности эстетического опыта и эстетических компонентов нашего самосознания» [6, с. 12]. В этом смысле понятие эстетизации неотделимо от ценностей модернизма, более того, является средством, благодаря которому эти ценности могут активно культивироваться.

Эстетизированное общество, по мысли Рансьера, является обществом нового типа, в котором эстетика непосредственно связана с этикой в силу того, что тотальное принятие возрастающего количества эстетических практик, театрализация быта и стремление к раскрытию творческого потенциала индивида, — все это способствует гармонизации общества. Эстетическое переживание в конечном итоге может стать самостоятельной моделью поведения: «Грубо говоря, — утверждает Рансьер, — это означает, что "эстетическое самообразование человечества" становится обрамлением нового коллективного этоса» [7]. К сожалению, Рансьер не раскрывает в полной мере сущность этого этоса, но можно с определенной долей уверенности предполагать, что, как и у Инишева, она трактуется модернистски.

Помимо влияния эстетизации на этос Рансьер акцентирует внимание на методах, благодаря которым происходит интеллектуальная

эмансипация субъекта. Основным путем продвижения концепции «искусства жизни» является авангардизм, а если точнее — энтропия художественных практик. В эпоху стремительного развития общества, особенно ярко проявляемого в области технологий, каждый день рождаются и умирают новые формы искусства. Никого уже не удивит моноспектаклем или классическим перформансом. Появляются криптакли, мультимедиа инсталляции, спектакли-квесты, постановки без актеров, спектакли в виртуальной реальности и так далее. По мере роста количества эстетических практик субъекту становится проще разглядеть и пережить подлинный эстетический опыт, как бы со стороны наблюдая и рефлексирюя собственные индивидуальные склонности и предпочтения.

Сделанные выше выводы могут показаться читателю чрезмерно оптимистичными, а где-то и вовсе утопическими, поскольку поиск истины сквозь призму интеллектуальной эмансипации и эстетического переживания весьма далек от привычного логико-рационального анализа. Тем не менее, можно указать на существование целой культуры, основа этоса которой неразрывно связана с эстетическим созерцанием. Речь идет о культуре Японии, сформированной во многом традицией дзэн-буддизма.

Дзэн-буддизм Японии резко отличается от классической индотибетской формы, наиболее распространенной в России. Одна из основ дзэн — это стремление к тотальному ритуализму, при котором существует лишь сам процесс проведения ритуала, и полностью отсутствует его участник. Незаинтересованное созерцание процесса икебаны, каллиграфии, написания хокку, фехтования, есть основа созерцания Дхармы Будды, открывающего нирвану — истину, данную в ощущении. Нирвана есть процесс незаинтересованного наблюдения взаимообусловленного существования феноменов. Ритуал в традиции Дзен принимается за *метод*, с помощью которого можно прикоснуться к истине и пережить ее. Генрих Дюмулен пишет об этосе культуры дзэн на примере школы риндзай следующее: «Зрелый гуманизм и глубокая религиозность в сочетании с утонченной художественной восприимчивостью к явлениям природы придают его дзэн особый, японский характер» [8, с. 284].

Таким образом, на примере дзэн-буддизма, мы видим, как концептуальная истина свободно замещается истиной перцептивной. Аналогичным путем развивается искусство. Авангардистские практики, про-

воцирующие эстетизацию, сравнимы по своим целям с практикой дзэн; они есть методы достижения освобожденного состояния сознания, которое кто-то называет нирваной, другие — «феноменологическим эпохе», третьи — атаксией. Эстетизация приносит субъекту свободу от границ рассудочного восприятия истины и придает новый импульс развитию искусства как формы чувственного познания истины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Серия: Философское наследие. М.: Мысль. Том 2. 1983. 630 с.
2. Баумгартен А. Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. М., 1964. Т. 2. 835 с.
3. Рансьер Ж. Эмансипированный зритель. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018. 128 с.
4. Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем. М.: Искусство, 1994. 367 с.
5. Ингарден Р. Исследования по эстетике. Пер. с польского А. Ермилова и Б. Федорова. М.: Издательство Иностранной литературы, 1962. 570 с.
6. Инишев И.Н. Философская эстетика сегодня // Топос. Философско-культурологический журнал. 2007. № 15. С. 5–15.
7. Рансьер Ж. Эстетическая революция и её последствия // AroundArt URL: http://aroundart.org/2018/03/07/rancier_revolution/ (дата обращения: 13.09.2019).
8. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. 317 с.

Тимошук Елена Андреевна

Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
e@timos.elcom.ru

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПУСТЫХ ПОНЯТИЙ

В статье рассматривается инструментарий феноменологии как модель описания социокультурных аспектов достоверности. Продолжающий кризис гуманитарного знания актуализирует критический анализ логических и онтических проблем познания, исследуемых автором.

Ключевые слова: феноменология, Гуссерль, Ингарден, жизненный мир, интросубъективность, модальность.

PHENOMENOLOGY OF EMPTY CONCEPTS

The article considers the tools of phenomenology as a model for describing the socio-cultural aspects of reliability. The continuing crisis of humanitarian knowledge actualizes the critical analysis of logical and optical problems of cognition investigated by the author.

Keywords: phenomenology, Husserl, Ingarden, life-world, intersubjectivity, modality.

Одна из фундаментальных проблем аналитической философии — проблема пустых понятий. Рассматривая учебники по логике в ретроспективе, можно увидеть, что в советских пособиях эта проблема не рассматривалась. Однако постепенно разработка классификации понятий на пустые, единичные и общие, а также исследование неопределённых понятий набирает силу. Отдельные авторы затрагивают вопросы абстрагирования и гипостазирования на примере пустых понятий.

В классическом учебнике по формальной логике читаем: «Пустыми называются понятия, которым не соответствует ни один предмет в объективном мире...» «теплород», «вечный двигатель», «кентавр», «человек, пробежавший 100 км в минуту»... Непустыми являются понятия, соответствующие каким-либо предметам действительности...» «планета», «растение», «идеология», «теория» [1, с. 34].

Кириллов В.И., Старченко А.А. различают универсальный, единичный класс и нулевой (пустой) классы. Число элементов последнего равно нулю и его примерами называются «вечный двигатель», «круглый квадрат», «русалка», «леший» [2, с. 35].

Черняк Н.А. следует привычной дихотомии: «Класс, который не содержит ни одного элемента, т. е. в объеме которого мыслятся несуществующие предметы, называется пустым, или нулевым. Например, «вечный двигатель», «русалка» [3, с. 12].

Несколько более пространную интерпретацию проблемы даёт В.И. Кобзарь: «Пустые (нулевые) понятия — это понятия, объемы которых отражают пустые предметные области, им не соответствуют никакие реальные объекты; предметная область которых равна нулю. Это понятия, являющиеся результатом относительно самостоятельной абстрагирующей деятельности человеческого сознания, отражающие

идеальные, идеализированные объекты, наделенные предельными свойствами (“абсолютно черное тело”, “есжимаемая жидкость”, “идеальный газ”, и пр.). Понятия о сказочных или фантастических, мифологических объектах тоже являются пустыми понятиями (“сирена”, “русалка”, “конек-горбунок”, “минотавр” и пр.)» [4]. Автор делает очень смелое радикальное заявление, т. к. практически весь непредметный мир, включая законы, принципы, понятия попадает в тот же класс, что и ангелы, Бог, душа, с одной стороны и, с другой — чупакабра, медуза Горгона и Евгений Онегин.

Солодухин О.А. использует термин «неопределенные понятия» для тех, относительно объема которых невозможно ответить однозначно, являются ли они единичными, общими или пустыми (“внеземная цивилизация”, “корни для уравнивания теоремы Ферма”), в то время как пустыми он называет понятия, объем которых не содержит ни одного элемента (“круглый квадрат”, “число, делящееся на 0”, “король современной Франции”) [5, с. 40].

Этой же логике следуют Гомбоева Л.В. и Кузьмин А.В.: «пустые понятия — это понятия, объем которых является пустым множеством, т. е. не содержит ни одного предмета из универсума рассуждения (“водяной”, “кандидат театральных наук”); неопределенные понятия — это понятия, объем которых не установлен (“инопланетянин»)» [6, с. 60].

Демидов И.В. предлагает отличать от нулевых понятия, которые отражают предметы, реально не существующие в настоящее время, но существовавшие в прошлом или существование которых возможно в будущем («Демокрит», «термоядерная станция») [7, с. 63].

Некоторые авторы избегают темы пустых понятий, видимо, чтобы не представлять сложную проблему поверхностно в учебнике для студентов. Так, профессор Гетманова А.Д., видимо, из прагматического замысла, в своих новых учебниках исключила вопрос о пустых понятиях и переходит сразу к практическим аспектам, таким как отношения между понятиями, дефинициями, классификациями. В академическом учебнике по логике для средней школы С.Н. Виноградова (1947 г.) классификация понятий на пустые и непустые отсутствует, возможно, по идеологическим соображениям [8, с. 112]. Специалист по логике оценок А.А. Ивин также не включил вопрос о пустых понятиях в свой учебник [9].

Другие авторы, напротив, в свои пособия помещают философские размышления на эту тему. Е.К. Войшвилло, М.Г. Дегтярёв подробно рассматривают проблему пустых понятий. Они делят понятия на

пустые и непустые, а последние, в свою очередь, на единичные и общие. Приводя примеры пустых понятий, авторы классифицируют их на 1) логически пустые, с противоречивыми характеристиками («вещество, одновременно кристаллическое и некристаллическое»); 2) фактически пустые, предметы с невозможными качествами («ворон белого цвета», «атом как неделимая единица», «неупругая жидкость», «вечный двигатель», «неэлектропроводный металл»); 3) предполагаемые явления и процессы («жизнь на кремниевой основе», «анти-атомы») [10, с. 202]. Очень хорошо, что преподаватели разбирают сложности пустых понятий, однако все приведенные примеры — это понятия, которые противоречат себе, классу или известным законам.

Далее они разбирают трудности с классификацией обобщающих, понятий вода, водород, любовь, бытие и ставят вопрос, когда возможна индивидуализация мыслимых в понятии объектов. Если элементами объёма считать отдельные случаи («романтическая любовь», «общественное бытие», «талант Пушкина»), то данные «абстрактные» понятия могут быть общими [10, с. 203].

Войшвилло Е.К., Дегтярёв М.Г. поднимают также близкий вопрос о соотношении абстрактных и конкретных понятий. Абстрактными объектами они называют создания мысли, идеальные предметы, свойства, взятые отдельно от предметов («числа», «фигуры», «движение», «параллели», «меридианы», «векторы»). Проводя различие между конкретным («геометрическая фигура») и абстрактным («площадь геометрической фигуры»), авторы признают, что «различение весьма неопределённо и отдельные свойства, и отношения предметов в свою очередь представляют собой какую-то систему свойств более высокого порядка... граница не является вполне чёткой... различие видов тех или иных предметов в той или иной степени условно и неопределённо» [10, с. 206].

Проблематизируют тему пустых понятий В.А. Бочаров и В.И. Маркин. Они указывают на транзитивность некоторых пустых понятий. «Человек, побывавший на Марсе», может поменять свой статус в будущем. Статус многих понятий не определён в науке: «нечётное совершенное число», «элементарная частица со скоростью выше скорости света» [11, с. 174]. Понятие «эфир» несколько раз меняло свой статус в науке из пустого в непустое, и даже сейчас его положение зависит от того, какой концепции пространства следует учёный, релятивистской или субстанциальной. Можно ли по аналогии продолжить, что понятие «Бог» является пустым или непустым в зависимости от убеждений мыслителя?

Понятия могут быть пустыми из-за неосуществления историей некоторых возможностей, например «клад древних монет, найденный А.С. Пушкиным». С этой точки зрения, некоторые понятия будут неопределённо пустые, если мы не знаем, имело ли место событие или нет, например: «матерное слово на английском языке, сказанное Дантесом Пушкину». Опять же не ясно, как быть с идеальными гносеологическими образами, обобщающими высшие ценности — добро, красота, любовь. Фактически, мы выходим на проблему общих понятий, а в нашем случае — их логико-феноменологическую репрезентацию.

Профессор логики в МГУ Ивлёв Ю.В. подходит ответственно к теме пустых понятий, используя генетический аспект, т. е. учитывая источник образования этих понятий. Пустотность таких понятий, есть результат разных процессов: 1) при образовании сложных понятий в математике («Множество целых чисел, которые при умножении друг на друга дают дробное число»); 2) фактически противоречивые понятия, которые на момент их образования таковыми не казались («теплород»), 3) понятия, которые сразу были противоречащими имеющемуся знанию, но необходимыми для теории («идеальный газ», «абсолютно чёрное тело») [12, с. 125–126].

Предварительные выводы: 1) стратегия обобщения и абстрагирования неизбежно приводит к идеальному миру «пустых» понятий; 2) мы не можем отказаться от общих понятий, это раздел логики, важный для развития цивилизации; 3) «пустые» понятия образуются через разные стратегии, поэтому необходима теория их различения, чтобы отличать научные категории от гипостазирования и недоразумений. Социокультурная феноменология (Р. Ингарден, А. Шюц, Т. Лукман, П. Бергер) предлагает такую модель. Рассмотрим, как возникла теория, объясняющая природу сущностей, созданных разумом.

Термин *φαινόμενον* — «являющееся», был известен ещё по работам Платона, который использовал его для противопоставления явления и сущности вещи. Р. Декарт чётко и ясно сформулировал проблематику феноменологии в виде методологически строгого исследования *res cogitans* или мыслящего бытия. И. Фихте принадлежит изобретение интерсубъективности, исключительно важного концепта для социальной феноменологии.

И. Кант построил свою теорию познания на оппозиции ноуменально и трансцендентально существующей «вещи-в-себе» и феноменальной «вещи-для-нас». Он также затрагивал проблемы эпистемологических оснований убеждения и гносеологического статуса веры.

Вера как ступень признания истинности, выше мнения, характеризующегося недостаточным признанием истинности суждения, как с субъективной, так и с объективной стороны. Вера являет собой пример преобладания субъективной стороны значимости суждения. Вера принимает сведения как истинные, несмотря на недостаточные эмпирические доказательства их истинности [13, с. 254]. Уже в силу этого, объекты веры обладают экзистенциальным существованием, хотя их существование с онтологической точки зрения лишь правдоподобно. И. Кант также провёл классификацию понятий на 1) пустое понятие без предмета (*ens rationis*), 2) сущность, созданная воображением (*ens imaginarium*), 3) сущность, созданная умствующим разумом (*ens rationis ratiocinatae*).

Если у Канта разум синтезирует трансцендентальные формы, составляющие подлинное и независимое бытие, то «Феноменология духа» Гегеля раскрывает эволюцию форм сознания в своём движении к абсолютной идее. Гегель выступает против агностицизма Канта, где вещь отделяется от её внутренней сущности. Гегель полагает, что вещь может быть познана в многообразии своих манифестаций.

Гуссерль вкладывает в феноменологию новый смысл. Для него она означает «дескриптивный, философский метод, на основе которого в конце прошлого столетия была создана: 1) априорная психологическая наука, способная обеспечить единственно надёжную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология. 2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук» [14, с. 12]. Замысел Гуссерля заключался в том, чтобы преодолеть позитивистскую психологию и отмежеваться от неокантианства, не проводившего радикального различия между субъективным и объективным. «Феноменология Гуссерля, таким образом, — это *не “наука о явлениях”*. Его исходная позиция как раз в том и заключается, что он *не разделяет* мир на явления и сущности, но, *анализируя сознание*, вместе и одновременно исследует в нём и субъективное восприятие, и объект его — воспринимаемую вещь...для феноменологии Гуссерля не существует двойственной, “внешней” и “внутренней” действительности, исчезает имманентность и трансцендентность; предмет здесь — *деятельность* самого сознания, а форма деятельности — *интенциональный акт*, или *интенциональность*, в которой явление и сущность суть одно и то же» [15, с. 8]. Это весьма продуктивно для анализа общественного сознания

и модусов репрезентации социокультурных объектов и эта же тема становится лейтмотивом исследований польского ученика Э. Гуссерля — Р. Ингардена, который через тему функционирования интенциональных предметностей вышел к интересующей нас теме, раскрыв особенности поддерживаемых обществом сущностей через категории многослойности, интенциональности, конкретизации [16].

Онтос веры и знания, его «чтойность» не может быть исключен из жизненного контекста. Сопряжение индивидуальных миров (*Lebenswelt*) и попытка их тотализирующей теоретизации представляет собой социокультурную проблему. Ингарден решает проблему эпистемологической обоснованности через учение об онтической многослойности. Здесь мы снова становимся свидетелями спайки познания и бытия в одну онтогносеологическую парадигму. Вопрос о достаточности оснований познания нельзя решить без определения статуса объекта.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Формальная логика. Ленинград: ЛГУ, 1977. 357 с.
2. Кириллов В.И., Старченко А.А. Логика: Учебник для юридических вузов. М.: Юристъ, 2001. 256 с.
3. Черняк Н.А. Логика: Учебное пособие. Омск: Омск. гос. ун-т, 2004. 84 с.
4. Кобзарь В.И. Логика. Учебное пособие для студентов гуманитарных факультетов. СПб, 2001. // http://yakov.works/libr_min/11_k/ob/zar.htm
5. Солодухин О.А. Логика. Ростов н/Д: Феникс, 2000. 384 с.
6. Гомбоева Л.В., Кузьмин А.В. Задачи по логике: Учебное пособие. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2004. 154 с.
7. Демидов И.В. Логика. М.: Дашков и Ко, 2008. 348 с.
8. Виноградов С.Н. Учебник логики для средней школы. М.: ОГИЗ, Госполитиздат, 1947. 112 с.
9. Ивин А.А. Логика. М.: Оникс, Мир и Образование, 2008. 336 с.
10. Войшвилло Е. К., Дегтярёв М. Г. Логика. М.: Владос-пресс, 2001. 528 с.
11. Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М.: Космополис, 1994. 272 с.
12. Ивлев Ю.В. Логика для юристов. М.: Юридический колледж МГУ, 1996. 304 с.
13. Кант И. Критика чистого разума. М.: 1994. 591 с.
14. Гуссерль Э. Феноменология (статья в Британской энциклопедии) // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.
15. Вайда Д.М. Феноменология и литературоведение // Теории, школы, концепции (критические анализы). Художественное произведение и личность. М., 1975. С. 5–10.

16. Тимошук Е.А. Феноменология культуры Р. Ингардена // Проблемы культуры в российской и польской научной мысли. Материалы международной конференции 21–23 мая 2012 г. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2012. С. 70–73.

Мальшев Юрий Михайлович

Санкт-Петербург
uramal1958@mail.ru

**ПОИСК ИСТИНЫ
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ
С ПОМОЩЬЮ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА**

В статье рассматриваются возможности и особенности познания с помощью искусственного интеллекта, включая решение «вечных» или основных мировоззренческих вопросов.

Ключевые слова: искусственный интеллект (ИИ), мировоззренческие вопросы, экзистенциальные угрозы.

Malyshev Yuri Mikhailovich

Independent researcher, Saint-Petersburg
uramal1958@mail.ru

**THE SEARCH
FOR TRUTH IN THE SPACE OF MODERN CULTURE
WITH THE HELP OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE**

The article discusses the possibilities and features of cognition using artificial intelligence, including the solution of “eternal” or basic worldview issues.

Keywords: artificial intelligence (AI), worldview issues, existential threats.

*«Того, кто не смотрит далеко в будущее,
ждут близкие беды»*

Конфуций

«Искусственный интеллект — это будущее не только России, это будущее всего человечества. Здесь колоссальные возможности и трудно прогнозируемые сегодня угрозы. Тот, кто станет лидером в этой сфере, станет властелином мира» В.В. Путин [1].

Наука о создании искусственного интеллекта («искусственного разума», «техногенного сознания», сокращённо ИИ) не могла не привлечь внимания философов, социологов, политиков, всех, неравнодушных к происходящему на Земле, поскольку с появлением искусственных интеллектуальных систем актуализируются сложные мировоззренческие вопросы, касающиеся природы человека, знания и сознания, его места и роли в мире, смысла человеческой жизни и существования человечества [2; 3]. Среди исследователей не существует общепризнанной точки зрения по принципиальным вопросам: что такое *интеллект*? *Кто* создаёт и *что* создаётся, *зачем* и *почему*? Специфика проблем, связанных с ИИ, далеко не осознана. Основнополагающие вопросы: «*Что такое сознание?*» и «*Что есть человек?*» остаются открытыми [4]. К этому следует добавить, что разработка ИИ — многомиллиардная отрасль, которая практически никак не контролируется законодательными актами.

Научный путь создания ИИ предполагает разные подходы, которые осуществляются параллельно [5], но основным направлением развития сегодня является ИИ, который опирается на нейроинформатику [6].

Итак, в настоящий момент мировой истории широким, многомерным фронтом, максимально возможным в условиях современного технологического и геополитического укладов, осуществляется создание полноценного ИИ: условно *локального* (антропоморфного), наиболее близкого и понятного нам по природе, и *нелокального* (неантропоморфного), распределённого, сетевого, ненаглядного, одним из направлений которого является Интернет самообучающихся, самосовершенствующихся, взаимодействующих и взаимопроникающих сетей с перспективой создания самостоятельной цифровой системы — самоорганизующейся и самоопределяющей. В связи с этим возникает множество вопросов, особенно мировоззренческих, но, прежде всего, приходит осознание, что ИИ может быть угрозой, которая перекроет все остальные угрозы, вместе взятые.

Если ИИ появится не в России, то нам останется лишь разделить участь американских индейцев или несчастных тасманийцев и готовиться к загону в рекреации — цифровой концлагерь, подчиняясь тотальному доминированию победителя.

Принципы научного познания, осмысление динамики человеческой деятельности, исторические факты освоения человеком сущего, — все это не только допускает, но даже предполагает создание ИИ, а вместе

с ним — возникновение нового, совершенно другого мира: «Теоретические основания кибернетической эволюции человека, возможности переноса сознания на небиологический субстрат... не противоречат принципам науки, более того, подкрепляются такими её фундаментальными принципами, как принцип изофункционализма систем и принцип инвариантности информации по отношению к физическим свойствам её носителя» [3, с. 144]. Широкомасштабные многоплановые исследования, успехи науки и связанных с ней технологий [7; 8], геополитическая борьба и конкурентная практическая деятельность, а также интуиция убеждают в том, что ИИ рано или поздно появится. Будет ли он создан сознательно или возникнет спонтанно посредством нарастающих и усложняющихся информационных потоков в динамике ноотехносферы — это альтернатива развития техногенной цивилизации.

В процессе конструирования ИИ, возможно, будут попытки привнести в эту технологию национальные, этнокультурные особенности, предпочтения его создателей, которые затем будут «безжалостно» удалены как субъективные особенности, внедрённые в объективно развивающееся искусственное сознание, появление которого будет «окном» в мир *иного типа*. В этом мире будет утрачено всё, что мы ценим, что нам дорого, «следы» духовного бессмертия выдающихся мыслителей, миллионов деятелей культуры всех времен и народов, — все будет сведено к бесконечно малой математической величине...

С научной точки зрения создание ИИ в широком смысле рассматривается как квинтэссенция техники и закономерный этап техногенного овладения человеком сущего при помощи различных инструментов, которые появляются во внешнем мире как продукт рефлексии и вынесения во внешний мир человеком собственных функций [9, с. 149; 10]. Таким образом социальный субъект стремится «опредметить», передать во внешний мир самое ценное, что у него есть, — **сознание** со всем богатством его содержания, сделав его всемогущим и бессмертным [10].

В процессе стихийных или сознательных попыток создания иной мыслящей сущности как возможного своего продолжения (или **отрицания**, по Гегелю, или **преодоления**, по Ницше) приходит понимание экзистенциальной открытости человека, незавершённости его возможных проекций в будущее, готовности и возможности перехода в иные формы существования, жизни и деятельности, вплоть до «лучистого человечества» (Циолковский) и дальнейших метаморфоз [11].

По умолчанию считается, что разум — это благо. В той или иной мере осознание того, что интеллект и продуцируемые им знания могут быть главной движущей силой, источником власти и могущества, в истории присутствовало всегда, но сегодня это особенно актуально. «ИИ» становится колоссальным Проектом, превосходящим по материальным, интеллектуальным и иным ресурсам, задействованным в его воплощении, затратам и усилиям, все известные в истории человечества проекты, вместе взятые. Успех в этом деле по своим возможностям, значимости и последствиям, будет соизмерим с появлением человека на Земле! Для широких кругов общественности перспективы, связанные с ИИ, представляются как общечеловеческие [6; 12].

Обсуждение проблематики, связанной с ИИ, в России имеет свои особенности. Сможет ли человек без ИИ стать сверхчеловеком, взять под контроль законы существования сущего, осуществить экспансию в Космос, космическую инженерию, проникнуть и освоить микро- и субмикроміры, создать новые миры с наперёд заданными свойствами и отношениями, законами и закономерностями, создать, наконец, абсолютно устойчивое художественно-техническое произведение и неограниченно долго продолжать «сверхжизнь» в сверхчеловеческом сообществе [13, с. 572–581; 14; 15, с. 346–357] — стать человеком космическим и осуществить заветную мечту и *Проект русских космистов* [11]? *Насколько надёжен человек как биосоциокультурное существо в долгосрочной перспективе существования и развития разума, сознания и культуры?*

Создание ИИ — это комплексная проблема, имеющая многочисленные проекции, в том числе теньевые, во все сферы человеческой деятельности. Её решение будет иметь, как минимум, глобальное значение, оно полностью «обнулит счётчик» в конкуренции земных цивилизаций. При этом ситуация в мировоззренческом плане усложняется, запутывается или сознательно затемняется. В этой связи обращает на себя внимание надежда некоторых исследователей решить с помощью ИИ «вечные» или основные мировоззренческие вопросы, понять кто мы, откуда, куда идём, что такое разум и самосознание, какова природа вселенной, в чём наше предназначение. Эта надежда постепенно перерастает в уверенность, «что **только с помощью ИИ мы и сможем действительно найти ответы на эти давние вопросы**» [6]. Но если ИИ будет решать фундаментальные проблемы мироздания, то он и станет актуальным субъектом самоопределения и действия, т. е. более значимым, чем мы.

В связи с этим возникает вопрос: человеческая цивилизация — это промежуточный фрагмент эволюции Вселенной или модус более совершенного бытия? Насколько более адекватными объективной реальности будут решения и поиск истины, осуществляемые ИИ не столько *для нас*, сколько *за и помимо нас*, по сравнению с поисками и решениями, принимаемыми человеком? Никакой экзистенциальной проблематики, в смысле «быть или не быть» ИИ, перед человеком уже не стоит. Человечество решилось быть родоначальником всемогущего Разума. Это надо понимать и соотносить долгосрочные смыслы своего существования с подобного рода перспективой.

За последние 20 лет наблюдается колоссальный прогресс в области автоматизированного формирования рассуждений: от решения задач с сотнями переменных до задач с миллионами переменных! На суперкомпьютерах осуществляется моделирование, прогнозирование возникновения и развития сложнейших ситуаций уже в масштабах общества и Вселенной в целом (симуляции общества и Вселенной). Возникло ощущение недоступности машинных путей формирования рассуждений и ответов для человека. Выходом из ситуации становится использование других машин для создания пояснений к таким ответам, которые были бы доступны нашему сознанию. Проблеск надежды в этой ситуации видится в том, что «даже если нашего интеллекта будет недостаточно для понимания готовых ответов, то машины будут способны разьяснить их нам» [6]. То есть в компьютеризированном процессе между объектом и субъектом познания появляется ключевой посредник, от которого теперь зависит не только текущий результат познавательной деятельности, но и постановка следующих задач и долгосрочных целей. Появляется новое понятие: *«техногенная составляющая истины»*. Спрашивается, какова её роль и значение в современном познавательном процессе? До каких пределов она может и должна нарастать? Чем она отличается от «естественной истины», полученной традиционным путём? Проявится ли здесь изоморфизм истины? В какой мере? Можно ли доверять истине, имеющей такую составляющую?

Сегодня речь идёт не только о создании компьютерной виртуальной реальности с элементами «квазисубъективности» [16] — такие попытки предпринимались давно, но и о *переносе* содержания сознания, его свойств и функций, на техногенный носитель, более устойчивый к деструктивным воздействиям и легко обновляемый. По сути, речь идёт об ИИ как новом феномене и действительно **радикальном субъекте**, воз-

можно, главным **акторе** будущего исторического действия [15, с. 313–358]. Возникла проблема, обозначенная как *постчеловеческое* будущее. В этом контексте возникает судьбоносный для русской культуры вопрос. **Чей** это будет ИИ, зеркалом какого общества он будет, **какие**, **чьи** идеалы и связанные с ними ценности будут заложены в его искусственное сознание, и, соответственно, **какую** или **чью** «правду жизни» он будет продуцировать и распространять как общеобязательную, «всеобщую»? Что будет с Русским миром, если синтез человеческого интеллекта с машинным произойдёт на Западе [17] или на Востоке?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Путин В.В. Всероссийский открытый урок «Россия, устремлённая в будущее». Ярославль, 01.09.2017. URL: <https://russian.rt.com/nopolitics/news/425263-putin-iskusstvennyi-intellekt-vlastelin-mira>.
2. Иванов В.Г., Солдатов А.В. Проблема мироздания в науке и культуре. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. 184 с.
3. Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11–12 апреля 2013 г. / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М., 2014. 352 с.
4. «Вы доверяете компьютеру?» (2018). URL: <http://kinoserv.net/10209-vy-doveryaete-kompyuteru-2018.html> (дата обращения 19.02.2019).
5. Мегамашины мышления. URL: <http://spkurdyumov.ru/video/megamashiny-myshleniya> (дата обращения 29.12.2015).
6. Выдающиеся умы об ИИ (с участием Илона Маска) // “Пожар в обзьяннике.” Ното скептицизм. Опубликовано 19.04.2019 в 19:30. URL: https://vk.com/public48343340?z=video-48343340_456239085%2Fdf588c345552b1b5f9%2Fpl_-48343340_-2.
7. Материалы Второго международного конгресса «Глобальное будущее 2045». URL: <http://gf2045.ru>.
8. Чеклецов В. Среда для Аватара: Интернет вещей как телесность // Сайт СОД «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/news/33800.html>.
9. Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 149–162.
10. Тимур Щукин. Субстрат-независимый разум как закономерный результат НБИК-конвергенции. URL: <http://www.2045.ru/articles/29719.html>.
11. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П., Сергеев В.М. Русский космизм как проект. В 3 т. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та Петра Великого, 2018.
12. Стратегическое общественное движение «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/> (дата обращения 29.04.2012).

13. Бранский В.П. Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи. Калининград: Янтарный сказ, 1999. 704 с.

14. Корчмарюк Я.И. Сеттлеретика. Новая наука о кибернетическом бессмертии (сб. трудов за 1996–2015 годы). <http://settleretics.ru/ru/raboty-avtora/stati-avtora>.

15. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П. Феномен мироздания: за и против. СПб.: Изд-во Политехнич. ун-та Петра Великого, 2016.— 582 с.

16. Орлов С.В. Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные закономерности развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2016. № 1(11). СПб: ГУАП, 2016. С. 12–25.

17. Илон Маск: Презентация Neuralink (17.07.2019) // “Пожар в обезьянике.” Номо скептицизм. Опубликовано 20.07.2019 в 23:22 через YouTube. URL: https://vk.com/public48343340?z=video-48343340_456239090%2F2e7abaf4ca1800067%2Fpl_wall_-48343340.

Серов Николай Викторович

Оптическое общество им. Д.С. Рождественского, Санкт-Петербург
nv_serov@mail.ru

ПОИСК ИСТИНЫ VS ПРАКТИКА: ПРАГМАТИЧНА ЛИ ИСТИНА?

В статье развенчивается миф об однозначной истинности современного естествознания, и ставится проблема информатизации языка науки как перспектива интеграции естествознания и гуманитарного познания.

Ключевые слова: информация, прагматика веры в науку, квантовая механика, информационная модель.

Serov Nikolai Viktorovich

Optical society. D. S. Rozhdestvensky, St. Petersburg
nv_serov@mail.ru

THE SEARCH FOR THE TRUTH VS. PRACTICE: IS THE TRUTH PRAGMATIC?

The article debunks the myth of the unambiguous truth of modern natural science, and raises the problem of Informatization of the language of science as a prospect of integration of natural science and humanitarian knowledge.

Key words: information, pragmatics of faith in science, quantum mechanics, information model.

Один из важнейших Оксфордских вопросов [1] звучит так: *Что мы можем узнать о квантовой физике, используя понятие информации?* Попробуем ответить на него, используя созданную в хроматизме методологию и информационные модели излучения и вещества.

Гуманитарии нередко представляют естественнонаучную область знания как нечто совершенное, неоспоримое и полагаются на ее адекватность современному развитию науки, которая, по их мнению, становится все более и более далекой от понимания. В самом деле, сегодня практически ни один раздел физики, химии и даже биологии и/или психологии не обходится без отсылок к такому «непонятному» предмету как квантовая механика (КМ). Приведем заключения о КМ ее основоположников. Нильс Бор: «Если вы думаете, что понимаете ее, то это только показывает, что вы не имеете даже приблизительного представления о ней» [2, с. 31]. Эрвин Шредингер: «Это не только практически недоступно, но и просто немислимо. Или, чтобы быть более точным, мы, конечно, можем думать об этом, что это более понятно, чем треугольный круг, и менее понятно, чем крылатый лев» [Там же]. «Никто не понимает квантовую теорию», — подвел своеобразный итог по этой проблеме в 1980 г. Ричард Фейнман, один из крупнейших физиков нашего времени [Там же]. Однако сегодня ни один теоретик не скажет, что он не понимает КМ, — научная инсти-туция его тут же уволит за некомпетентность.

Квантовая механика за свою историю сталкивалась с большим количеством кризисов, противоречий, интерпретаций и спадов интереса, чем любая другая наука. Альберт Эйнштейн умер, не примирившись с ее последствиями. Поэтому причина всеобщего возбуждения иногда кажется скорее религиозной, чем научной. Посетите любую встречу ученых, дебатирующих проблемы квантовой механики, и вы словно побываете в святом городе во время волнений. Вы увидите все религии со всеми их священнослужителями, погруженными в религиозную войну. Они все объявили, что видят свет, абсолютный свет. Каждый говорит, что если мы признаем их решение путем к спасению, то мы тоже увидим свет. Пришло время начать заново, выкинуть существующие аксиомы квантовой механики и вернуться к основополагающим физическим принципам. А где их найти? В квантовой

теории информации, по мнению Кристофера Фукса [2, с. 378], квантового физика из Лабораторий Белла.

«В начале был бит», как заявляет Ганс Кристиан фон Байер в книге «Информация: новый язык науки» (2004), практически абсолютизируя предсказания знаменитого физика Джона Уилера (Wheeler): «Завтра мы научимся интерпретировать всю физику в терминах информации». Такой взгляд получает все более весомые подтверждения, — например, у одного из ведущих современных физиков Пола Дэвиса: «Обычно мы представляем мир составленным из простых, комкообразных материальных частиц, а информацию — как производный феномен, свойственный особым, организованным состояниям материи. Но все может быть ровно наоборот: вселенная на самом деле — игра первичной информации, а материальные объекты — ее сложная вторичная манифестация» [3, с. 310–311]. Зададимся вопросом: так ли это?

Как известно, Н. Бор создавал модель атома на основе спектральных серий атома водорода. И здесь возникает сомнение в истинности этой модели для других атомов, поскольку атом водорода является исключением для всей таблицы элементов: центральное поле, одноэлектронная система, линейный эффект Штарка (в отличие от квадратичного для остальных элементов) и многое другое.

Впоследствии Гейзенберг и Шредингер создали оригинальные математические аппараты квантовой механики (КМ), в которых использовалась линейная природа гильбертова пространства в преобразованиях Гамильтона как формальной аналогии между механическими и оптическими проблемами. Показательно, что решение волнового уравнения КМ приводило к бесконечному множеству результатов, для элиминации которого были разработаны правила отбора, Строго говоря, последние являются правилами запрета на «лишние значения» собственных функций уравнений КМ, т. е. на результаты расчетов, которые не находят подтверждения в эксперименте. Правда, в последнее время в монографиях по КМ вообще исчезло соотношение теории и практики [4]. Остается вспомнить ироническое отношение спектроскопистов к последователям КМ.

Да, и такие принципы КМ как индетерминизм, принцип неопределенности, некоммутативность и/или вероятностный характер собственных значений волновых функций и/или их квадрата как плотности (амплитуды) вероятности до сих пор вызывают сомнения

в полноте и истинности этой модели. При этом квантовики не желают изучать историю КМ, в которой сомнения в истинности и понимании даже основ КМ высказывали собственно ее создатели.

С позиций же хроматизма это непонимание классиками связано с тем, что некоммутативность формул КМ ведет к элиминации их семантики. Так, на примере хром-планов легко видеть, что из Ид-плана (т. е. смысла информации) можно получить Ма-план, т. е. вербальную оболочку этого смысла. Но не наоборот.

Основным понятием КМ является квантовое состояние. Поэтому нерелятивистская КМ развивалась в направлении совершенствования математического аппарата и разработки количественных методов решения задач с предсказанием вероятностей различных процессов (в отличие от классической механики, предсказывающей в принципе достоверные события), что базируется на оригинальном постулате о справедливости принципа суперпозиции квантовых состояний. В самом деле, если выбор математического аппарата КМ диктуется этим принципом, как бы вытекающим из волновых свойств частиц, то, согласно этому принципу, суперпозиция любых возможных состояний системы, взятых с произвольными (комплексными) коэффициентами, также будет возможным состоянием системы, что далеко не очевидно. Истинность этого предположения до сих пор является предметом дискуссий, но считается неопровержимой в рамках КМ.

По-видимому, именно принадлежность имени *волновой функции* к пустому классу и объясняет известную нелюбовь теоретиков к диаграммам Гротриана, в которых именуется только реальные (измеримые) денотаты. Описание же состояния микрообъекта с помощью волновой функции ψ имеет вероятностный характер, т. к. квадрат ψ дает значение вероятностей тех величин, от которых и зависит ψ . Отсюда следует, что волновая функция принадлежит к пустому классу (классу отсутствующих денотатов, так как смысл имеет лишь ее квадрат) и одновременно образует семантически замкнутое пространство лишь как амплитуда вероятности.

Иначе говоря, физик, оперирующий понятием волновой функции Ψ , находится в виртуальном мире исключительно из-за различий в представлении реальности. Так, понятия «гибридизация», «резонанс структур», «орбитали» и т. д. и т. п. не имеют ничего общего с реальностью (кроме результатов чисто математических расчетов). Однако во многих монографиях и/или учебниках их относят к действительным процессам взаимодействия атомов в молекуле и пытаются заставить

студентов «понять это» [5, с. 39]. И поскольку Ψ как метафизическая (принципиально неизмеримая) функция принадлежит к пустому классу имен, человеку ничего иного не остается, как включить формальную логику, которая наглядно представлена в центре рис. 1 при сопоставлении с бытовой (слева) и творческой (справа).

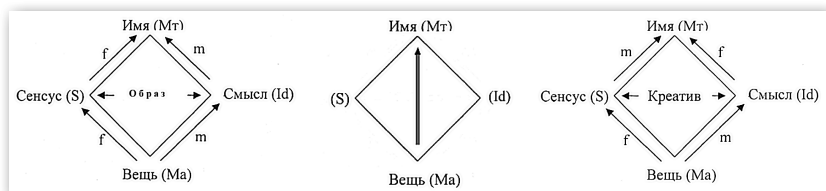


Рис. 1. Хроматические схемы бытового, формального и творческого мышления

Поскольку же Ψ как вещь отсутствует, то формальная логика приводит ученого к все большему и большему числу виртуальных парадоксов, негативные коннотации которых в последнее время увеличиваются в геометрической прогрессии. О каком-либо творческом мышлении здесь и речи не может идти до тех пор, пока не появляется гений, живущий в идеальном мире виртуальной реальности — *между ощущением (S) и смыслом (Id)- вещи*.

Непосредственно с этим связана и копенгагенская интерпретация квантовой теории, практически сведенная к информации, осмысляющей появившийся формализм. По ранней версии этой интерпретации «состояние квантовой системы» имеет отношение не к реальному миру, а к нашим знаниям, т. е. к информации, полученной при измерении квантовых систем. Или, как говорил Бор: «Нет никакого квантового мира. Есть только его абстрактное квантово-физическое описание» [6]. В связи с этим вспоминается мнение Шредингера, согласно которому понятия импульса и положения нужно отбросить в случае, когда они имеют только «размытые» значения, — что для Эйнштейна было достаточно обоснованным: «Успокоительная философия — или скорее религия? — Гейзенберга-Бора так хитро устроена, что каждому истинно верующему она дает мягкую подушку, от которой его очень трудно оторвать. Поэтому лучше оставить его на ней лежать» [6].

Вообще говоря, каждое религиозное направление начиналось со Слова (Писания). Что же означают «слова» в современном познании?

Могут ли они предварять мир природы и/или культуры? Являются ли они информацией или это лишь данные для их информационной интерпретации? Ведь еще Людвиг Витгенштейн выявлял в «словах» собственно «игру слов» [7, р. 29]. Игра... Словами или смыслами? И будет ли эта «игра» иметь определенные правила, или появятся какие-то «принципы неопределенности», «аксиомы вероятностных знаний», которые историко-семантически восходят к построению «веры» (религиозности), разделяющей человечество на различные слова (терминологию) даже в точных науках?

Гуманитарии же и далее могут пребывать в неведении, что квантовая механика/химия принципиально непознаваемы, о чем говорят и замечательные примеры со студентами, которые перед экзаменом «зубрят» предмет, отчаявшись хоть как-то понять его сущность [5, с. 39]. В связи с этим коллектив ученых США еще в 1980-е годы организовал Комитет по пересмотру учебников по химии в надежде, что их разработки дадут представление базовых знаний без привлечения «не подлежащих пониманию» основ КМ. Однако, навряд ли эти учебники что-то изменят, поскольку тысячи кафедр возглавляют профессора, которым на протяжении 20–30 лет приходилось заниматься внедрением КМ в умы студентов. И, разумеется, они будут всячески замалчивать публикации, альтернативные их курсам лекций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Briggs G.A.D., Butterfield J.N., and Zeilinger A. “The Oxford Questions on the foundations of quantum physics”. *Proceedings of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2013. Vol. 469. No. 2157. The Royal Society [Электрон. ресурс]. URL:<http://rspa.royalsocietypublishing.org/content/469/2157/20130299.full.pdf+html> (дата обращения: 1202.2016).
2. Глик Д. Информация. История. Теория. Поток. М., 2013. 576 с.
3. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М., 2013. 416 с.
4. Lefebvre-Brion H., Field R.W. The spectra and dynamics of diatomic molecules. Amsterdam. 2004. 786 p.
5. Ганкин В.Ю., Ганкин Ю.В. Общая химия XXI век. Пер. с англ. СПб., 2011. 328 с.
6. Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. (Ed. A.P. French and P.J. Kennedy). Harvard, 1985. P. 299–310.
7. Wittgenstein, L. Remarks on colour. Berkeley, 1977. 128 p.

Бульчѳв Игорь Ильич

Ивановский государственный политехнический университет
Igor-algoritm@mail.ru

ВОЗМОЖНО ЛИ ПРЯМОЕ УСМОТРЕНИЕ ИСТИНЫ?

В статье рассматриваются возможности людей с необычными способностями к непосредственному постижению истины, получения истинных знаний путем специально организованного диалога с информационными природными полями (источниками).

Ключевые слова: истинное знание, телепатическая интуиция, информационные поля (источники), вселенная.

Bulychev Igor Ilyich

Ivanovo state polytechnic university
Igor-algoritm@mail.ru

IS DIRECT DISCRETION OF THE TRUTH POSSIBLE?

The article considers the possibility of people with unusual abilities to attainment of truth directly, obtaining knowledge of the truth through a specially organized dialogue with natural information fields (sources).

Key words: true knowledge, telepathic intuition, information fields (sources), the Universe.

В науке и научной философии традиционно истину считают достижимой на пути теоретического и, в конечном итоге, верифицируемого познания. Это, безусловно, магистральный, но не единственный путь получения истинного знания. До сегодняшнего дня отсутствуют достоверные обобщения духовных практик ученых и изобретателей, получавших истинное знание необычным способом. Более всего известны те, кто оказался в состоянии целенаправленно использовать свои когнитивные и интуитивные способности в ситуации, чем-то похожей на состояние своеобразного (специально организованного) сна. Именно таким путем (не в обычном сне) *Д.И. Менделеев* получил отчетливую картину своей знаменитой таблицы химических элементов. Впрочем, иногда ситуация телепатической интуиции (телепатического транса) может чем-то напоминать сон. Но все же главное здесь — объяснить необычность получения столь фундаментальных (истинных) знаний на основе привычных для окружающих представлений.

Широко известны необычные способности *В.Г. Мессинга*, которые обнаружили в возрасте 11 лет. Главное заключалась в поразительном умении заглядывать в грядущее. В состоянии транса он использовал ракурсы правого полушария мозга, благодаря чему видел картины событий конкретного будущего. Его предсказания поражали современников (их точность в совокупности равняется 78%). В этом ему нет равных. Не понимая истоков своего дара, Мессинг пытался обратиться к помощи ученых, чтобы после себя оставить что-то конкретное, полезное для науки и людей [1, кн. 3, с. 89].

Впечатляющего успеха при использовании совершенно необычного и до последнего времени необъясненного метода познания достиг *Н. Тесла*, которого называют самым загадочным ученым последних столетий. Так случилось, что выдающийся изобретатель, один из самых ярких научных лидеров, едва ли ни на целое столетие исчез из поля серьезного изучения науковедом. Это было обусловлено совокупностью причин. Вероятно, главное в том, что наиболее прорывные разработки Тесла сам уничтожил в конце своей земной жизни, вполне обоснованно опасаясь, что на их основе создадут оружие, которое может погубить нашу планету. Вторая важная причина — необычный способ получения знания. Этот способ плохо вписывается в известные стандарты науки, как классической, так и современной.

В самом деле, как формируется новое научное знание? Главным образом, на основе интеллектуальной деятельности, предполагающей два неразрывно связанных уровня его получения: чувственный и рациональный. В определенной мере используется также интуиция, однако на деле она оказалась на периферии сложившихся форм и методов познания и всегда была овеяна множеством легенд и вымыслов. Интуиция — чрезвычайно сложное явление и путь познания. Особенно феномен сверхинтуиции, предполагающий неразрывную связь познающего субъекта (ученого, изобретателя) с тем, что именуют глобальным сознанием, информационным полем Вселенной и т. д. Метод и особенности получаемого таким путем знания весьма отличаются от привычных стандартов.

Чувственное познание — органичная составляющая эмпирических методов исследования. Между тем наблюдение или эксперимент — в традиционно научном значении этих слов — в интуитивной связи с подобными информационными полями отсутствуют. Не работают здесь в привычном плане и рациональные процедуры, и теоретические

методы познания. В большинстве случаев познающий субъект сразу получает (усматривает) готовый результат: либо телепатически (примеры Д.И. Менделеева, Н. Теслы), либо с помощью маятника (весьма успешно его использовал советский академик В.М. Глушков и др.). Что особенно впечатляет, истинность полученных таким путем знаний близка порой к 100%! Подобные вполне реальные факты — повод самым серьезным образом задуматься над особенностями людей и ученых, обладающих столь необычными способностями, возможностями их эффективного использования в современной науке и практике.

Н. Тесла задавал вопросы и получал ответы по типу работы маятника, но только телепатически (yes или no). Он развил до высокой степени способность видеть сны наяву. Внутренние образы, которые он наблюдал, весьма схожи с тем, что в гипнозе называют «позитивными галлюцинациями». Тесла полностью отдавал себе отчет в своих необычных способностях, неразрывной связи с внешним, но живым информационным пространством. Николо говорил о своем мозге как о приемном устройстве. В космическом пространстве, полагал изобретатель, существует некое ядро, откуда мы черпаем знания, силы и вдохновение.

Редкостное умение соединять свои психические процессы и внутренние карты с физической реальностью привело Теслу в зрелые годы к удивительным изобретательским успехам. В отличие от подавляющего большинства ученых и изобретателей, он не писал множества статей или монографий, не выполнял проектных расчетов, на основе которых можно было бы шаг за шагом проследить становление его как творческой личности. Он не использовал обычные модели, рисунки, эксперименты. Когда у Теслы рождались идеи, он в воображении начинал строить прибор, менял конструкцию, совершенствовал ее и включал. Ему было совершенно безразлично: проводятся испытания прибора в мыслях или в мастерской — результаты оказывались одинаковыми. За 20 лет у него не было ни одного исключения. Ученый утверждал, что сам ничего не изобретает, а только является проводником идей, которые посылает ему «эфир» (фактически космический информационный источник). Каждый человек, говорил Тесла, есть «автомат космических сил» [2].

Способ НЕ телепатического познания с реальным маятником по принципу да/нет исключительно успешно использовал наш современник *Сергей Николаевич Победоносцев*, которого природа наградила

совершенно феноменальными возможностями. Он, вероятно, один из первых (если не первый) дал развернутое описание того, как вполне рациональным (не мистическим) способом можно вести диалог с информационным полем Вселенной (ИПВ). В частности, Победоносцев задавал вопросы ИПВ как «вслух», так и «...мысленно, не прибегая к звуковым речевым формам...». На результат это не влияло [1, кн. 1, с. 158]. При этом всей палитры возможностей общения с ИПВ, отмечал Сергей Николаевич, «вряд ли удастся описать», ибо всякое описание все равно будет неполным. «Главное, понять коренной принцип любого восприятия» [там же].

О загадочном космическом источнике у земного социума существует немало сведений и догадок, подчас вполне верных. Отмечается, что ИПВ «существует без времени и знает о нас все», однако «человеческий мозг пока не в состоянии понять и принять многое из того, что предлагает нам Вселенная... Зачастую люди, обладающие паранормальными способностями, сами не в состоянии объяснить, каким образом, откуда и с чьей помощью они получают нужную им информацию» [3]. Американская предсказательница *Джин Диксон* описывает свой дар так: информация появляется в видениях, логических и законченных. Видения настолько детальны, что их не нужно расшифровывать. Благодаря своему дару, ясновидящая предсказала смерть Мэрилин Монро, падение Берлинской стены, запуск Советским Союзом спутника Земли и мн. др. Практически все экстрасенсы начинают сеанс с концентрации на том, что их интересует, но пока недоступно. Возможно, так они посылают информационный запрос в те слои Вселенной, которые закрыты обычным людям [3].

Ученые, равно как и экстрасенсы нового поколения, склоняются к теории о глобальном ИПВ, которое фиксирует всю информацию, независимо от степени ее важности и касающуюся каждого из нас [3]. «Метакосмические информационные базы — это весь объем знаний, порожденный за миллиарды лет (в человеческом измерении) существования жизни, разума, существования вообще. Эти базы всеобъемлющи и заключают в себе все и вся, и по своей значимости для человека равносильны наличию воздуха, воды, огня и пищи». Для человека жизнь «без информации невозможна, ибо любое знание есть мысль, положить которую во всеобъемлющий банк знаний возможно всегда» [3]. Сформировались некоторые новые направления, которые тесно связаны с рассматриваемой здесь проблематикой. В качестве

примера можно привести ноокосмологию, в которой усматривают закономерное продолжение развития уникальных идей великих русских ученых-космистов В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, К.Э. Циолковского и мн. др. Эти идеи пронизывает единая цель: как через понимание мироздания прийти к гармоничному, а значит, и безопасному развитию человечества [4].

С.Н. Победоносцев в своих публикациях 2013–2016 годов аргументированно говорит об ошибочности современной научной и философской картин мира. В частности, наша Вселенная отнюдь не расширяется, а представляет собой замкнутое образование размером 38 на 41 млн. световых лет [1, кн. 5, с. 20, 76]. В результате переосмысливается и роль энтропии. «Наша Вселенная, — пишет автор, — замкнутая система, как и наша Земля, как и другие звезды и планеты, входящие в нее. Энтропия проявляет себя только в отдельных, частных случаях... Она — необходимый элемент жизнедеятельности объектов Вселенной: способ устранения устаревших систем и замены их новыми. Но энтропия никогда не претендовала на главную роль в процессе жизни вселенского организма... Поэтому в нашей Вселенной не действует закон о неубывании энтропии» [1, кн. 3, с. 13–14]. Соответственно, в ней «не действуют все три закона термодинамики» [там же, с. 14].

Представление о расширении Вселенной базируется в первую очередь на односторонней интерпретации эффекта Доплера и упорном игнорировании других его теоретических интерпретаций. Между тем целая группа специалистов указывает на возможность различных интерпретаций эффекта красного смещения [5]. В соответствии с альтернативной позицией эффект Доплера не носит глобального (общевселенского) характера.

Что касается закона Хаббла, на деле он работает не в формате расширения, а в замкнутой сфере вселенной, где осуществляется постоянный круговорот галактик. Они движутся вокруг центра нашей Вселенной по часовой стрелке (таковы особенности «космической стрелы» времени) и, кроме того, по отношению друг к другу вращаются по своим эллиптическим орбитам не с одинаковой скоростью. Какие-то на время отдаляются друг от друга (получаем красное смещение), какие-то на время сближаются (получаем смещение другого цвета!) и т. д. Следовательно, прямолинейного разбегания галактик с ускорением не существует. Галактики не идут по пути разбегания. Ученые фактически руководствуются ошибочной, но логически привлекатель-

ной возможностью простого объяснения, исходящего из теории взрыва, после которого все вещество непременно должно разлетаться. Со временем наша галактика Млечный Путь вместе с Солнечной системой сменит цикл удаления на противоположный (сближения со своими соседями).

В 1998 г. объявлено о так называемом «ускоренном расширении» Вселенной, а в 2011 г. трем астрономам присудили за это «открытие» Нобелевскую премию по физике. Однако позднее ученые из Оксфорда проанализировали 740 сверхновых (что более чем в десять раз превышает число звезд, исследованных нобелевскими лауреатами) и пришли к выводу, что доказательства «ускоренного расширения» Вселенной неубедительны. Соответственно, они поставили под сомнение существование темной энергии, играющей ключевую роль в современной космологии [6].

Парадигма расширения Вселенной (даже без определения «ускоренное») ведет к логическим тупикам. В случае, если феномен расширения действительно существует, за пределами Вселенной должно существовать какое-то неизвестное нам и никем не занятое пространство. Но такую возможность ученые отвергают. Либо Вселенная, подобно резиновому шару, должна постоянно увеличиваться (раздуваться) в своих размерах. Но тогда должен существовать какой-то энергетический механизм невероятной мощности, который постоянно генерирует все новую и дополнительную энергию. В случае же «ускоренного расширения» энергия должна появляться в неизмеримо больших масштабах неизвестно откуда. Получается, что помимо гравитации существует прямо противоположный ей механизм антигравитации, который является более мощным по сравнению с гравитацией.

Подобные представления — типичные кабинетные придумки. Человеческая мысль нередко создает теоретически логичные, но практически нежизнеспособные конструкции, хотя в некоторых случаях они и придают новый импульс дальнейшему развитию науки и техники.

Во многом аналогично обстоит дело и с так называемым «реликтовым излучением». Явления, которые с ним связывают, могут быть интерпретированы совсем иначе по сравнению с общепринятыми. Так, сущность последних может быть детерминирована не «Большим взрывом», а ходом (течением) циклического времени. Последнее, будучи вполне материальным, физическим фактором, обнаруживает себя в некоторых, не вполне понятных человеку явлениях.

Все сказанное свидетельствует о неполноте имеющихся сведений и необходимости проведения дополнительных эмпирических и теоретических исследований по дискуссионным вопросам. В целом, распространенная научно-мировоззренческая картина мира с гносеологической точки зрения выглядит во многом недоработанной, логически противоречивой и не вполне определенной, а с аксиологической — безнадежно пессимистичной. Наиболее популярные ее версии предполагают сценарии Большого разрыва и Большого сжатия. Первый сценарий постулирует разрыв Вселенной на части из-за ее ускорения. Второй сценарий предполагает сжатие Вселенной в сингулярность и считается крайне маловероятным в связи с ускоренным расширением Вселенной. В целом, перспективы развития Вселенной выглядят отнюдь не радужными. Фактически господствующие сегодня научные представления предрекают неизбежную гибель нашей Вселенной. Впрочем, задолго до этого прогнозируется столкновение галактики Млечный Путь с соседней Андромедой. В этом случае на Земле не останется свидетелей того, что далее произойдет во Вселенной.

Как видим, рассмотренные выше «научные» философемы много мрачнее тысячелетних религиозно-пессимистических картин будущего, в которых хотя бы части людей обещано спасение. Однако насколько основательны широко распространенные научнообразные страшилки?

Победоносцев обнаружил колоссальные несовпадения данных, полученных современными учеными, со значениями величин информационного источника. Разница может достигать десятки световых лет и более. Приводятся примеры, касающиеся несовпадения расстояний от Земли до некоторых космических объектов. Альфа Центавра — 4,367 светового года (согласно справочным данным; далее — с. г.), по Источнику — 0,728 с. г.; Сириус — 8,611 и 2,2 с. г.; созвездие Лебедя от Солнца — 11,36 и 3,1 с. г.; Стрельца — 8200 и 1366,6 с. г.; Орион — 8,125 с. г. до Бетельгейзе; Овен — 1,71 с. г.; Близнецы — 1,52 с. г.; Козерог — 1,43 с. г.; Малая Медведица — 1,46 с. г.; Рыбы — 1,84 с. г. Новые данные претендуют на 99 % истинности [1, кн.5, с.20].

Далее, совершенно неправильно определяется возраст нашей Вселенной (13–15 млрд. лет). В результате расчетов, проведенных различными группами ученых, возраст нашей Вселенной оказался огромным [7]. Победоносцев в ходе диалога с ИПВ получил дату ее

существования в 5 триллионов лет [1, кн. 1, с. 54]. За 13–15 млрд лет, как показывают многие современные исследования и расчеты, жизнь не смогла бы проэволюционировать таким образом, чтобы сформировать человека и человеческое общество. На это не хватило бы ни времени, ни частиц всей Вселенной даже при допущении ее существования в 25 млрд. лет [8, с. 166].

Известные представители самых разных профессий говорят о том, что людям явно была оказана серьезная помощь, ускорившая развитие нашего социума. Например, режиссер Ридли Скотт отметил следующее: «И НАСА, и Ватикан согласны с тем, что с математической точки зрения для человечества было бы почти невозможно оказаться на той стадии развития, на которой мы находимся сейчас, без помощи “со стороны”». Исследователи Кембриджского университета обнаружили следы «чужеродной» ДНК — 145 генов, т. е. тех, которые мы НЕ унаследовали от наших земных предков. По мнению специалистов, это открытие кардинально меняет общепринятый взгляд на эволюцию [9].

Итак, люди со сверхспособностями, которые в силу неизвестных нам причин способны вполне рационально контактировать с информационными полями природного происхождения, обладают реальными возможностями непосредственного видения истины, получения знаний, приближающихся порой к абсолютно истинным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Победоносцев С.Н. Информационное поле Вселенной раскрывает свои удивительные секреты. Кн.1–5. Тамбов: ООО «Центр-пресс», 2014–2016.
2. <http://naukanovosti.ru/blog/43449039386/«Sumasshedshiyserb»:17-strannosteyvelikogouchenogoNikolyiT> (дата обращения: 17.07.2017).
3. См.: URL: <http://noocosmology.ru/articles—30.html> (дата обращения: 19.06.2014).
4. Ратников Б.К., Рогозин Г.Г., Фонарёв Д.Н. За гранью познанного. Антология. М.: Академия управления, 2010. 210 с.
5. Гореликов Л.А. Темпоральная модель глобальной целостности в современной научно-философской картине мира // *Credo neu. Теоретич. журнал*. С-Петербург, 2008. № 1. С. 68–89.
6. См.: **Физики затормозили Вселенную?** // *Наука и жизнь*. URL: <http://www.nkj.ru/news/29812/> (дата обращения: 26.10.2016).
7. См.: **Паратов Д. Ученые опровергли теорию Большого взрыва.** URL: <http://www.utro.ru/articles/2015/03/03/1236059.shtml> (дата обращения: 03.03.2015).

8. Савич И.М. Информатика творения. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия». 2016. 376 с.

9. См.: Следы «инопланетной» ДНК в человеческом геноме ставят под сомнение теорию Дарвина. URL: <http://oko-planet.su/phenomen/phenomenday/275100-sledy-inoplanetnoy-dnk-v-chelovecheskom-genomestavyat-pod-sommenie-teoriyu-darvina-issledovateli-iz-yaponii-obnaruzhiliu-zhivyh-suschestv-gen-soprotivleniya-gravitacii.html> (дата обращения: 24.03.2015).

Научное издание

ПОИСК ИСТИНЫ И ПРАВДА ЖИЗНИ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Выпуск 5

Под редакцией О.Д. Маслбоевой

Подписано в печать 27.12.19. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 14,0. Тираж 500 экз. Заказ 1977.

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

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ