

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

№ 6

2018

ИНСТИТУТ НЕПРЕРЫВНОГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

Научно-практический журнал

№ 6 з 2018

Издательство Института Непрерывного
Профессионального Образования

МОСКВА
2018

INSTITUT OF CONTINUOUS PROFESSIONAL EDUCATION

RUSSIAN ACADEMY OF NATURAL SCIENCES

PHILOSOPHICAL SCHOOL

Scientific and practical journal

№ 6 ♣ 2018

Publishing house
of Institute of Continuous Professional Education

Moscow
2018

МИССИЯ ЖУРНАЛА «ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА»:

объединение авторов, имеющих темы для содержательного дискурса, оригинальные исследовательские разработки и проблемы для всестороннего обсуждения, а также задел для философского вопрошания и всеобъемлющей рефлексии человеческого и общественного бытия, с целью духовно-нравственного совершенствования человека посредством созидательного творческого труда в сфере сохранения и утверждения ценностей духовной культуры.

MISSION OF THE JOURNAL «PHILOSOPHICAL SCHOOL»:

uniting of authors who have themes for meaningful discourse, original research developments and problems for comprehensive discussion, reserve for philosophical inquiry and for comprehensive reflection of human and social being for the purpose of spiritual and moral perfecting of man through originative creative work in the matter of preserving and affirming the values of spiritual culture.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель редакционного совета:

ПЕКЕЛИС Михаил Абрамович (Михаил Пластов) — доктор философских наук (МВАК), доктор богословия (МВАК), кандидат физико-математических наук, профессор, ректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, член Президиума Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

Члены редакционного совета:

АНТИПОВ Сергей Сергеевич — кандидат философских наук (МВАК), академик Европейской академии естественных наук, первый проректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, сопредседатель попечительского совета Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, секретарь Правления Московской областной организации Союза писателей России (Москва, Россия).

БЕЛКИН Анатолий Рафаилович — доктор юридических наук, кандидат физико-математических наук, профессор, академик-секретарь отделения «Точные методы в гуманитарных знаниях» Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

ВЕНГЕРОВ Алексей Анатольевич — доктор технических наук, профессор, академик Российской академии естественных наук, лауреат премии Правительства Российской Федерации (Москва, Россия).

ГУРЕВИЧ Павел Семёнович — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Филология: научные исследования», «Педагогика и просвещение» (Москва, Россия).

ЕРОМАСОВА Александра Анатольевна — доктор философских наук, кандидат психологических наук, доцент, профессор кафедры психологии Сахалинского государственного университета (Южно-Сахалинск, Россия).

ИВАНИЦКАЯ Лида Владимировна — кандидат технических наук, первый вице-президент и главный учёный секретарь Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

КРЕЙС Владимир Владимирович — кандидат исторических наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Академии сухопутных войск Министерства обороны Российской Федерации (Москва, Россия).

ЛАПИН Николай Иванович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, руководитель Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН (Москва, Россия).

ЛЕВИН Элизабета — доктор физико-математических наук, темпоролог, член ISST (International Society for the Study of Time), член Союза литераторов Европы, ведущая раздела темпорологии в Институте Интегративных Исследований (IRI) (Хайфа, Израиль).

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, действительный член Российской академии наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Философия науки и техники», научный руководитель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (Москва, Россия).

ЛИ Андрей Гендинович — доктор медицинских наук, кандидат технических наук, профессор, проректор по научной работе Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте (Москва, Россия).

МАНДШИР Должин — кандидат философских наук, преподаватель Монгольского государственного университета (Улан-Батор, Монголия).

МОИСЕЕВ Александр Николаевич — доктор педагогических наук, профессор, академик-секретарь отделения «Педагогические науки» Российской академии естественных наук (Москва, Россия).

ПЕТРЯКОВ Александр Михайлович — доктор теологии, протоиерей, заведующий кафедрой Берлинского междисциплинарного университета им. Гёте (Москва, Россия).

РОСТОВА Наталья Николаевна — доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии проблем комплексного изучения человека Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

СКОРОБОГАТОВА Елена Анатольевна — доктор психологических наук, кандидат экономических наук, академик Европейской академии естественных наук, проректор по международной работе Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте (Москва, Россия).

СМИРНОВ Сергей Алевтинович — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии Сибирского отделения Российской академии наук проектный аналитик, главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU»; эксперт ВАК, РНФ, РФФИ (Новосибирск, Россия).

СПИРОВА Эльвира Маратовна — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, заместитель главного ректора журнала «Философия и культура», главный редактор журнала «Философская мысль» (Москва, Россия).

ТРУФАНОВ Сергей Николаевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и политологии Самарской государственной академии культуры и искусств (Самара, Россия).

ТЯНЬЮЕ Ву — доцент отдела философии, заместитель директора Центра исследования древнего мира и средних веков Пекинского университета (Пекин, Китай).

ФАТЕНКОВ Алексей Николаевич — доктор философских наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии Нижегородского государственного факультета им Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород, Россия).

ЧЕРНОВ Сергей Васильевич — доктор философских наук (МВАК), кандидат педагогических наук, профессор, ректор Института Непрерывного Профессионального Образования, заведующий кафедрой психологии и педагогической антропологии, главный редактор журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

ШАЖИНБАТ Ариунаа — доктор философских наук, профессор, директор Института философии Монгольской академии наук (Улан-Батор, Монголия).

ШАПОВАЛОВ Владимир Иванович — доктор педагогических наук, кандидат психологических наук, профессор, первый проректор Института Непрерывного Профессионального Образования (Сочи, Россия).

ШЕЙКИН Владимир Александрович — проректор по связям с общественностью Института Непрерывного Профессионального Образования (Москва, Россия).

ЩЕРБИНИН Владимир Викторович — доктор химических наук, доктор философии в области медицины, профессор, заведующий кафедрой «Исследования вопросов творческого долголетия» Берлинского междисциплинарного Университета имени Гёте, академик Европейской Академии Естественных наук (Москва, Россия).

РЕДАКЦИЯ:

Шеф-редактор — **АНТИПОВ Сергей Сергеевич**

Главный редактор — **ЧЕРНОВ Сергей Васильевич**

Председатель редакционного совета — **ПЕКЕЛИС Михаил Абрамович**

Научный редактор — **ГУРЕВИЧ Павел Семёнович**

Ответственный секретарь — **СПИРОВА Эльвира Маратовна**

Заместитель главного редактора — **ШЕЙКИН Владимир Александрович**

EDITORS COUNCEL

Chairman of the Council of Editors:

PEKELIS Michael (Michael Plastov) — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Divinity, PhD in Physical-mathematical sciences, Professor, rector of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, a member of the Presidium in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

Members of the Council of Editors:

ANTIPOV Sergey — PhD in Philosophical sciences, academician of European Academy of Natural Sciences, first vice-rector in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, co-chairman of the board of trustees in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, secretary of the Board of the Moscow regional branch of the Russian Writers' Union (Moscow, Russia).

BELKIN Anatoly — Grand PhD in Juridical sciences, PhD in Physics-mathematical sciences, Professor, academician-secretary of a department «Exact methods in the humanities» in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

WENGEROV Alexey — Grand PhD in Engineering sciences, Professor, academician in Russian Academy of Natural Sciences, Russian Federation Government award winner (Moscow, Russia).

GUREVICH Pavel — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Philological sciences, Professor, chief researcher in department of history of anthropological studies of Institute of philosophy in Russian Academy of Sciences, chief editor in such magazines as «Philosophy and Culture», «Psychology and psycho-technics», «Philology: scientific research», «Pedagogy and education» (Moscow, Russia).

EROMASOVA Alexandra — Grand PhD in Philosophical sciences, PhD in Psychological sciences, associate professor, professor in Department of Psychology of the Sakhalin State University (Yuzhno-Sakhalinsk, Russia).

IVANITSKAYA Lida — PhD in Technical sciences, first vice president and chief scientific secretary in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

KREYS Vladimir — PhD in Historical sciences, Professor of department of humanitarian and social-economic sciences in Academy of land forces of the Ministry of Defense of the Russian Federation. (Moscow, Russia).

LAPIN Nikolay — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, corresponding member in Russian Academy of Sciences, head of the Center for the research of Socio-Cultural changes in Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

LEVIN Elizabetha — Grand PhD in Physical and Mathematical Sciences, temporologist, member of the ISST (International Society for the Study of Time), member of the European Union of Writers, leading the section of Temporology at the Institute for Integrative Studies (IRI) (Haifa, Israel).

LECTORSKIY Vladislav — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, full member of the Russian Academy of Sciences, chief researcher of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief Editor of the «Philosophy of Science and Technology», scientific director of philosophical faculty in the State Academic University for the Humanities (Moscow, Russia).

LEE Andrey — Grand PhD in Medical sciences, PhD in Engineering sciences, professor, vice-rector for scientific work of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität. (Moscow, Russia).

MANDSHIR Dolzhin — PhD in Philosophical sciences, teacher in Mongolian state university (Ulaanbaatar, Mongolia).

MOISEEV Alexander — Grand PhD in Pedagogic sciences, Professor, academician-secretary in department «Pedagogical sciences» of Russian Academy of Natural Sciences. (Moscow, Russia).

PETRYAKOV Alexander — Grand PhD in Doctor of Theological sciences, priest. (Moscow, Russia).

ROSTOVA Natalya — Grand PhD in Philosophical sciences, senior lecturer in the Department of philosophical anthropology of the problems of integrated study of man, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia).

SKOROBOGATOVA Elena — Grand PhD in Psychological sciences, PhD in Economic sciences, academician in European Academy of Natural Sciences, vice-rector for international affairs of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität (Moscow, Russia).

SPIROVA Elvira — Grand PhD in Philosophical sciences, chief researcher, head of department of history of anthropological studies of Institute of Philosophy in Russian Academy of Sciences, Assistant editor-in-chief in journal “Philosophy and Culture”, editor-in-chief in journal “Philosophical thought”. (Moscow, Russia).

TRUFANOV Sergey — PhD in Philosophical sciences, associate professor, associate professor in Department of Philosophy and Political Science in Samara State Academy of Culture and Arts (Samara, Russia).

TYANUYE Wu — associate professor in the Department of Philosophy, deputy director of the Center for the Study of the Ancient World and Middle Ages of Peking University (Beijing, China).

FATENKOV Alexey — Grand PhD in Philosophical sciences, professor of the department of Industrial and Applied Sociology in Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (Nizhny Novgorod, Russia).

CHERNOV Sergey — Grand PhD in Philosophical sciences, PhD in Pedagogic sciences, Professor, rector of Institute of Continuous Professional Education, head of Department of Psychology and Pedagogical Anthropology, editor-in-chief in journal “Philosophical school”. (Moscow, Russia).

SHAZHINBAT Ariunaa — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy of the Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar, Mongolia)

SHAPOVALOV Vladimir — Grand PhD in Pedagogic sciences, PhD in Psychological sciences, Professor, first vice-rector of Institute of Continuous Professional Education (Sochi, Russia).

SHEYKIN Vladimir — vice-rector for public relations of Institute of Continuous Professional Education. (Moscow, Russia).

SHCHERBININ Vladimir — Grand PhD in of Chemical Sciences, Professor, head of the Department “Research on the issues of creative longevity” of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität academician in European Academy of Natural Sciences. (Moscow, Russia).

EDITORS:

Editorial director — **ANTIPOV Sergey Sergeevich**

Editor-in-chief — **CHERNOV Sergey Vasil’evich**

Chairman of the Council of Editors — **PEKELIS Michael Abramovich**

Science editor — **GUREVICH Pavel Semenovich**

Executive secretary — **SPIROVA Elvira Maratovna**

Assistant editor-in-chief — **SHEYKIN Vladimir Alexanderovich**

СОДЕРЖАНИЕ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛОНКА

С. С. Антипов

Научные события года	11
----------------------------	----

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Е. А. Мамчур

Проблема времени: между наукой и метафизикой	14
--	----

Л. Г. Антипенко

Единство микрокосма и макрокосма. Новый космологический подход к решению старого мировоззренческого вопроса	22
---	----

КВАНТОВОЕ СОЗНАНИЕ

П. С. Гуревич

Преображение ценностей в квантовой парадигме.....	29
---	----

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Э. М. Спирова

Антропологический смысл эстетической теории Ф. Ницше.....	40
---	----

ПОЗНАНИЕ ТВОРЧЕСТВА

И. А. Бескова

Логика творческой трансформации: недualный подход	47
---	----

ФИЛОСОФИЯ ГЕНИАЛЬНОСТИ

С. В. Чернов

Триадическая диалектика гениальности.....	61
---	----

КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

А. В. Черняев

«Я переживаю в тебе реально образ всеединства»: рецепция философии любви В. С. Соловьева в «любовной дружбе» М. Н. Морозовой и Е. Н. Трубецкого.....	74
--	----

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

И. М. Угрин

Проблема развития российской цивилизации в условиях глобализации	85
--	----

Н. Н. Равочкин

Генезис и трансформация идей в социальной философии	96
---	----

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О. А. Воронина

«Новое» материнство: философско-антропологический взгляд	104
--	-----

ФИЛОСОФИЯ ПОЭТИКИ

М. А. Монин

«Время и рассказ» Поля Рикера и российская гуманитарная традиция	110
--	-----

ПРИЗВАННЫЕ К ТВОРЧЕСТВУ

М. Синельников

Альфред Нобель — Пигмалион, обворованный Галатеей	124
---	-----

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

В. И. Шаповалов

Характерология гениальности в ракурсе истории духовной культуры России	132
--	-----

М. А. Пекелис, С. С. Антипов

Философия звёзд	137
-----------------------	-----

О. А. Донских, Н. А. Волков

Личность в маске и без... ..	141
------------------------------	-----

П. С. Гуревич, Э. М. Спирова

Поэтика многогранности.....	144
-----------------------------	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	147
---------------------------	-----

ABOUT THE AUTHORS	148
-------------------------	-----

КОНЦЕПЦИЯ ЖУРНАЛА «ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА».....	150
--	-----

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ. ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ.....	151
--	-----

CONTENT

EDITORIAL COLUMN

S.S. Antipov

Scientific events of the year	11
-------------------------------------	----

PHILOSOPHY AND SCIENCE

E.A. Mamchur

The problem of time: between science and metaphysics	14
--	----

L.G. Antipenko

The Unity of microcosm and macrocosm. A new approach to the solution of the old world outlook question	22
--	----

QUANTUM CONSCIOUSNESS

P.S. Gurevich

Transformation of values in the quantum paradigm	29
--	----

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

E.M. Spirova

The anthropological sense of the aesthetic theory of F. Nietzsche	40
---	----

KNOWLEDGE OF CREATIVITY

I.A. Beskova

The logic of the creative transformation: a non-dual approach	47
---	----

PHILOSOPHY OF GENIUS

S.V. Chernov

Triadic dialectics of genius	61
------------------------------------	----

CULTURE OF THE SILVER AGE

A.V. Chernyaev

«I am experiencing in you really the image of all-unity!»: Reception of the philosophy of love of Vladimir Solovyov in the «love friendship» of Margarita Morozova and Yevgeny Trubetskoi	74
---	----

SOCIAL PHILOSOPHY

I.M. Ugrin

The problem of development of the russian civilization iv the covditions of globalization.....	85
--	----

N.N. Ravochkin

Ideas genesis and transformation in social philosophy	96
---	----

GENDER RESEARCH

O.A. Voronina

“New” maternity: philosophical and anthropological view	104
---	-----

PHILOSOPHY OF POETICS

M.A. Monin

“Time and story” of Paul Ricœur and Russian humanitarian tradition.....	110
---	-----

CALLED FOR CREATIVITY

M. Sinelnikov

Alfred Nobel — Pygmalion robbed by Galathea.....	124
--	-----

BOOK SWITCH

V.I. Shapovalov

Characteristics of genius at the perspective of the history spiritual culture of Russia	132
---	-----

M.A. Pekelis, S.S. Antipov

Philosophy of stars	137
---------------------------	-----

O.A. Donskikh, N.A. Volkov

Personality in a mask and without... ..	141
---	-----

P.S. Gurevich, E.M. Spirova

Poetics of multiple	144
---------------------------	-----

ABOUT THE AUTHORS (RUSSIAN)	147
-----------------------------------	-----

ABOUT THE AUTHORS (ENGLISH)	148
-----------------------------------	-----

CONCEPT OF THE JOURNAL «PHILOSOPHICAL SCHOOL»	150
---	-----

INFORMATION FOR AUTHORS	151
-------------------------------	-----



Павел Семёнович Гуревич

13 августа 1933 года — 18 ноября 2018 года

Ушёл из жизни Павел Семёнович Гуревич — яркий философ, проникновенный просветитель и настоящий, с большой буквы, Учитель, замечательный человек, память о котором навсегда сохранится в наших сердцах. Будучи не только членом Редакционной коллегии и научным редактором журнала «Философская школа», Павел Семёнович выступал как самый активный его автор и принимал самое деятельное участие в создании каждого выпуска журнала.

Энергия и трудоспособность Павла Семёновича всегда поражали его коллег, сотрудников и учеников, среди которых немалое число известных и в России и за рубежом философов, психологов и психоаналитиков.

Интегральный и многомерный склад ума Павла Семёновича позволял ему решать вопросы в области философской антропологии, современных проблем культурного и социального развития, психоанализа и трансперсональной психологии. Будучи кандидатом исторических наук, доктором филологических наук, доктором философских наук, профессором, действительным членом РАЕН, Павел Семёнович отдал большую часть своих творческих сил Институту философии Российской академии наук, где трудился заведующим сектором истории антропологических учений и главным научным сотрудником. П.С. Гуревич — главный редактор таких журналов как «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Педагогика и просвещение», «Филология: научные исследования», «Философская антропология».

П.С. Гуревич, обладавший поражавшей его коллег, учеников и почитателей «писучестью» оставил после себя огромное творческое наследие — более шестисот публикаций в виде статей и книг, таких как «Философская антропология», «Философское постижение человека», «Философия образования», «Клиническая психология», которые известны, полезны и любимы многими читателями.

В одной из своих последних статей *«Преображение ценностей в квантовой парадигме»*, которая публикуется в настоящем выпуске журнала, рассуждая о смысле смерти, Павел Семёнович писал: «Действительно, смерть — законный хран бытия... Разумным живым существам еще предстоит стать смертными. Дело вовсе не в том, знает ли человек о своей смерти или нет. Ему еще предстоит принять собственную смертность. «Благословен и день забот, благословен и тьмы приход», — таково согласие пушкинского Ленского. Если человек обретает опыт смертности, он не обречён затеряться в людях. Если человек в этом смысле способен к смерти, он освобождается от биологии. Ему суждена память и история».

Последние слова этого фрагмента есть настоящая эпитафия незабвенному Павлу Семёновичу Гуревичу.

Скорбим вместе с родными и близкими покойного!

**Редакция, Редакционная коллегия
и коллектив авторов журнала «Философская школа»**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛОНКА

С.С. Антипов

НАУЧНЫЕ СОБЫТИЯ ГОДА

Аннотация. В статье представлена динамика развития журнала «Философская школа» в 2018-м году. Повествуется о тех научных событиях года, к которым непосредственно оказались причастны члены Редакционной Коллегии журнала «Философская школа».

Ключевые слова: М.А. Пекелис, присуждение Международной премии, П.С. Гуревич, Э.М. Спирова, Всемирный философский конгресс, С.В. Чернов, «История гениальности в России», Всероссийский конкурс на лучшую научную книгу, М.А. Пекелис, С.С. Антипов, монография «Полипоэтика».

S.S. Antipov

Scientific events of the year

Summary. The article presents dynamics of the development of the journal «Philosophical School» in 2018. It tells about those scientific events of the year in which the members of the Editorial Board of the journal «Philosophical School» were directly involved.

Keywords: M.A. Pekelis, award of the International Prize, P.S. Gurevich, E.M. Spirova, World Philosophical Congress, S.V. Chernov, «History of genius in Russia», All-Russian competition for the best scientific book, S.S. Antipov, the monograph «Polypoetics».

Год 2018-й оказался плодотворным для журнала «Философская школа». Вышло четыре выпуска журнала, в которых было опубликовано в общей сложности 76 статей, подготовленных в основном докторами и кандидатами наук, представляющими различные научные и образовательные отечественные и зарубежные организации, и развивающими широкий спектр научных и философских направлений. Расширилось географическое пространство журнала, благодаря публикациям авторов не только из Москвы и Московской области, но также из Санкт-Петербурга, Новосибирска, Самары, Сочи, Казани, Кемерово. Журнал постепенно приобрёл международное значение, благодаря публикациям авторов из Германии (Берлин), Израиля (Хайфу), Монголии (Улан-Батор), Соединённых штатов Америки (Бостон). Значительно расширился и качественно укрепился состав Редакционной Коллегии журнала. Определены рубрики журнала, которые обязательно находят своих авторов, как то: «Философия поэзии», «Философская антропология», «Философия гениальности», «Философия и наука», «Призван-

ные к творчеству». Начиная с четвёртого выпуска, в журнале стала постоянной рубрика «Книжная перекличка», где публикуются содержательные рецензии и аналитические обзоры на вышедшие из печати новые философские книги и оригинальные монографические исследования.

Всё это свидетельствует о том, что журнал «Философская школа» живёт полноценной творческой жизнью, выполняя своё научно-практическое назначение, сохраняя свою концептуальную направленность и выполняя свою высокую **миссию**: объединение авторов, имеющих темы для содержательного дискурса, оригинальные исследовательские разработки и проблемы для всестороннего обсуждения, а также задел для философского вопрошания и всеобъемлющей рефлексии человеческого и общественного бытия, с целью духовно-нравственного совершенствования человека посредством созидательного творческого труда в деле сохранения и утверждения ценностей духовной культуры.

Нынешний год оказался плодотворным также и в части научных событий, к которым

непосредственно причастны члены Редакционной Коллегии журнала «Философская школа». Давайте обо всех этих событиях по-порядку.

Первое. Автору идеи создания журнала «Философская школа», Председателю редакционного совета журнала и его духовному вдохновителю, профессору **Михаилу Абрамовичу Пекелису** присуждена ежегодная 2018 года Международная премия Международного информационного нобелевского центра (МИНЦ) «за работы нобелевского уровня в области гуманистики». Ниже приводится выдержка из письма (№ 196-NA от 25.09.2018) Президента и Генерального директора МИНЦ, д.т.н., профессора В.М. Тютюнника: «С гордостью сообщая Вам, глубокоуважаемый Михаил Абрамович, что решением конкурсного комитета Международная премия МИНЦ 2018 года «за работы нобелевского уровня в области гуманистики» присуждена Вам, выдающемуся писателю и мыслителю нобелевского уровня, «за совокупность трудов, заслуг и свершений, которые, в согласии с мечтой Альфреда Нобеля, способствуют устойчивому развитию человечества в различных направлениях гуманистики». Искренне поздравляю Вас, глубокоуважаемый Михаил Абрамович, и приглашаю на торжественную церемонию в Венском филиале МИНЦ (Австрия), которая будет организована в виде творческой встречи с Вами и вручению Вам Диплома, Золотой медали лауреата и денежного вознаграждения».

Редакционная Коллегия журнала «Философская школа» присоединяется к этим поздравлениям и желает Михаилу Абрамовичу Пекелису новых свершений в его созидательном творческом труде в деле сохранения и утверждения ценностей отечественной духовной культуры.

Второе. Журнал «Философская школа» выступил публикационной трибуной для российских участников XXIV Всемирного философского конгресса (Китай, Пекинский университет), где российская делегация была представлена членами Редакционной Коллегии «Философской школы»: Научным редактором журнала, профессором **Гуревичем Павлом Семёновичем** и Ответственным секретарём журнала, главным научным сотрудником Института философии РАН **Эльвирой Маратовной Спировой**. П.С. Гуревич выступил с докладом «Психоанализ в России», где прослеживается исторический путь российского психоанализа, бурное современное развитие которого формирует потребность в подготовке профессиональных психоаналитиков [1]. Э.М. Спирова выступила с докладом «Здоровье и болезнь: психоаналитический подход»,

где особое внимание уделяется культурно-обусловленным представлениям о здоровье и болезни и анализируются проблемы современной европейской медицины в сравнении с восточными практиками [5].

Третье. Один из основателей журнала «Философская школа», его Главный редактор, профессор **Сергей Васильевич Чернов** удостоен звания лауреата Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2017 года за книгу «История гениальности в России. Книга первая. Университет всея Руси» [6] (Диплом Фонда развития отечественной образования, Москва — 2018). В сентябре 2018 года С.В. Чернов выступил на Всероссийской научно-практической конференции «Тенденции развития высшего образования в современном мире» (11 сентября 2018 года, Сочи, Россия), приуроченной к названному конкурсу с докладом «Универсальный гений Ломоносова: современное научное, просветительское и воспитательное значение». Автор представил универсальную, созидательную и духовно-нравственную составляющие гения М.В. Ломоносова в его значении для современной науки, образования и отечественной духовной культуры в целом. В настоящем выпуске журнала под рубрикой «Книжная перекличка» представлен содержательный анализ названной книги С.В. Чернова, проведённый доктором педагогических наук, профессором В.И. Шаповаловым [7], а также критический обзор этой книги, подготовленный профессором М.А. Пекелисом и С.С. Антиповым [4].

Четвёртое. В Издательстве Серебро Слов, М., 2018 вышло совместное монографическое исследование Председателя редакционного Совета «Философской школы» **Михаила Абрамовича Пекелиса** и Шеф-редактора журнала **Сергея Сергеевича Антипова** «Полипоэтика». Названная книга явилась первой в серии «Библиотека журнала «Философская школа»», объединившая ряд отдельных статей, вышедших с первого по пятый номер журнала за 2017–2018 годы. Единой философской платформой, позволившей объединить указанные материалы в цельную и спаянную единой тематикой книгу, выступила христианская антропология, дополненная аналитическим дисциплинарным взглядом на сложные философские проблемы, связанные с будущим философской мысли. В настоящем выпуске журнала под рубрикой «Книжная перекличка» представлен содержательный анализ названной книги М.А. Пекелиса и С.С. Антипова, проведённый доктором философских наук, профессором П.С. Гуревичем и доктором философских наук Э.М. Спировой [2].

Список литературы

1. Гуревич П. С., Руднева Е. Г. Психоанализ в России // *Философская школа*. — 2018. — № 5. — С. 145–153. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10533.
2. Гуревич П. С., Спирина Э. М. Поэтика многогранности // *Философская школа*. — 2018. — № 6. — С. 144–146. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10653.
3. Пекелис М. А., Антипов С. С. Полипоэтика. — М.: «Серебро слов», 2018. — (Серия «Библиотека журнала “Философская школа”»).
4. Пекелис М. А., Антипов С. С. Философия звёзд // *Философская школа*. — 2018. — № 6. — С. 137–140. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10651.
5. Спирина Э. М. Здоровье и болезнь: психоаналитический подход // *Философская школа*. — 2018. — № 5. — С. 154–158. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10534.
6. Чернов С. В. История гениальности в России. Книга первая: Университет всея Руси. *Монография*. — М.: Издательство Института Непрерывного Профессионального Образования, 2017. — 422 с. — (Серия «Ломоносовский проект»).
7. Шаповалов В. И. Характерология гениальности в ракурсе истории духовной культуры в России // *Философская школа*. — 2018. — № 6. — С. 132–136. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10650.

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Е. А. Мамчур

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ: МЕЖДУ НАУКОЙ И МЕТАФИЗИКОЙ

Аннотация. Статья посвящена вопросу о природе времени. Выдвигается предположение, что вопрос о том, что такое время не является научным: чтобы ответить на него следует адресовать его не науке, а философии и культуре. Науке отводится роль «помошника» философии в ее поисках правильного ответа на упоминаемый вопрос. Что касается философии, чтобы разрешить этот вопрос, она вступает в своеобразную «метафизическую игру» с наукой. Философ ставит перед собой цель исправить «плохую» (с его точки зрения) метафизику той или иной научной теории и заместить ее хорошей. Когда «игра» заканчивается, вновь созданная теория, вместе с исправившей ее метафизикой, будет протестирована данными опыта.

Ключевые слова: время, природа времени, вопрос о природе времени, научный, ненаучный, «метафизическая игра», тестирование опытными данными

Е. А. Mamchur

The problem of time: between science and metaphysics

Summary. The paper deals with the question of the nature of Time. It is assumed that this question is not scientific: in order to find a correct answer to it one must address it not to science but to philosophy and culture. Science appears in the role of philosopher's "helper" in the search of the right answer to the above mentioned question. As for philosophy, in searching answers to this question it gets involved in "methaphysical games" with science. Philosopher sets himself a task to improve the bad (from his point of view) methaphysics of a scientific theory and replace it by a good one. When the game is finished the newly created theory coupled with improving it methaphysical assumptions is tested by experience.

Keywords: time, nature of time, question about the nature of time, scientific, non-scientific, "methaphysical game", coupled assumption test experience.

Постановка проблемы

Несмотря на то, что в разработке проблемы времени участвовали и участвуют большое количество исследователей, а результатам этих исследований посвящена огромная литература, вразумительного ответа на вопрос о том, что такое время, до сих пор не существует. На мой взгляд, причина такого положения вещей не в эрудиции авторов статей, и не в степени понимания ими проблемы. Дело в адресате. Большая часть современных авторов, анализирующих проблему времени, исследуя время, обращаются к науке. Они интересуются вопросами о роли времени в различных областях естественнонаучного

и гуманитарного знания, свойствами, которыми обладает понятие времени, проблемой измерения времени и т.д. Между тем, как представляется, вопрос о том, что такое время, это не научный вопрос: он не находится в компетенции науки, и наука не в состоянии решить его. Это вопрос философский, и его следует адресовать не науке, а философии и культуре.

В любой конкретной науке, физик, как ученый, не поднимает вопроса о том, что такое время, а задавая этот вопрос, он уже выходит на новый, философский уровень рефлексии. Так, в физических теориях время играет роль одного из параметров, характеризующих движение. Здесь обсуждается вопрос о свойствах времени. Так, вопрос о времени,

наряду с вопросом о пространстве играл ключевую роль при переходе от классической механики Галилея-Ньютона к релятивистской физике (СТО). Главным событием, связанным с этим переходом, был отказ от понятий абсолютного времени и абсолютного пространства Ньютона, поскольку они не фиксировались ни в каких наблюдениях и экспериментах. Каноны научной рациональности требовали отказа от абсолютного понятия времени и замены их относительными временем и пространством. Вопрос о том, что такое время, при этом не обсуждался.

В XX в. вопросом о различии между философским и научным пониманием времени интересовались такие известные философы как М. Хайдеггер, О. Шпенглер, А. Бергсон, а также многие философствующие физики (среди них А. Эйнштейн, много позднее Ли Смолин и др.). Так, анализируя проблему времени, М. Хайдеггер не принимает физического истолкования времени как попытку решить вопрос о природе времени. «Ни естествознание, ни антропология не ведут по пути, позволяющему что-то сказать о самом времени. Поэтому... мы вынуждены мыслить философски. — пишет по этому поводу Хайдеггер [6, с.103]. В физическом познании время трактуется как последовательность «сейчас». И можно было бы пойти по пути рассмотрения этой традиции подробно, начиная с Платона и кончая Ницше. Но Хайдеггер избирает другой путь. Чтобы подступиться к исследованию природы времени, считает он, прежде всего нужно решить «ранговый» вопрос: «Может ли время, которое есть у нас, в нашем повседневном человеческом историческом существовании — то есть время, которое даровано нам в бытии с другими и в бытии друг для друга — быть выведено из последовательности «сейчас» или же наоборот, время как последовательность «сейчас» основывается на нивелировании истинного времени?» [6, с. 93]. Далее он усиливает свое скептическое отношение к трактовке времени в естествознании. «Годится ли вообще принятое в естествознании понятие времени для разъяснения отношения ко времени экзистенцирующего человека, или же понятие времени, служащее мерилем для естествознания, как раз преграждает путь к рассмотрению отношений человека и времени, и тем самым мешает тому, чтобы надлежащим образом поставить вопрос о своеобразии времени?» [6, с. 103]. Весь дальнейший ход размышлений Хайдеггера показывает, что для него такой вопрос является риторическим.

Вместе с тем, Хайдеггер отнюдь не отказывает науке в праве исследовать природу времени.

Напротив, он отводит научному познанию значительную роль в осмыслении этого вопроса. «Тем не менее, — замечает он, — мы не вступаем в философскую тематику непосредственно, а позволяем себе быть *ведомыми* (курсив мой — Е.М) упомянутыми...точками зрения: экзистенцией человека и естествознанием» [6, с. 103]. Что имел в виду Хайдеггер, когда утверждал, что философия *ведома* наукой? По-видимому, то, что наука, не будучи способной подменить собою философию в выяснении природы времени, тем не менее вносит позитивный вклад в результаты философского исследования. Конечно, если только сформулированная наукой концепция адекватна действительности.

Близкие по духу (по крайней мере в некоторых пунктах) к хайдеггеровским взглядам высказывал и О. Шпенглер. Так, если иметь в виду отношение человека ко времени (т.е. как раз экзистенциальный аспект понятия времени), он был присущ и размышлениям Шпенглера, хотя сами термины «экзистенция», «экзистенциальный» он не употреблял. Характеризуя понятие времени, О. Шпенглер, писал: «Словом «время» ...обозначается нечто в высшей степени личное, такое, что мы упоминаем как собственное, поскольку оно ощущается с внутренней достоверностью. «Собственное», «время», «судьба» суть заменяющие друг друга слова [7, с. 132].

Критикуя научное понимание времени, Шпенглер подчеркивал невозможность для естествознания постичь природу времени. Немецкий философ утверждал, что вопрос о сути времени корне отличается от тех, которые ставятся в современной науке по отношению к вещам. «Наука отвечает на вопрос «что», т.е. на вопрос о «естественном устройстве вещей». ...Говоря о времени в приложении к вещам задаются вопросом не об устройстве вещей, а вопросом «когда», вопросом специфически историческим»... и, как отмечает Шпенглер чуть далее, «преимущественно хронологическим» [7, с.136]. Критиковал Шпенглер и конкретные решения более частных проблем, связанных с проблемой времени, даваемых современным ему естествознанием. Так, он одним из первых указал на неправомерность отождествления пространства и времени, как это делается в физике (имеется в виду специальная теория относительности А. Эйнштейна (СТО)), в результате чего время превращается в четвертую координату пространства-времени Минковского. «Ошибочная попытка рассматривать пространство и время как две морфологически однообразные величины, исключают всякую возможность настоящего понимания проблемы времени», — писал он [7, с. 136].

В противовес СТО, где время опространствливается («спатиализируется», как говорит Шпенглер), становится расстоянием, философ указывает на такую черту времени как длительность. Предвосхищая более поздние разработки естественнонаучного истолкования времени, Шпенглер обратил внимание на связь понятия времени со становлением. Он критиковал Канта за то, что тот, будучи, по мнению Шпенглера, философом-систематиком (что Шпенглер оценивал как недостаток обладающих этой чертой философских доктрин), отождествлял время и число, счисление времени и арифметику, аналогично тому, как он отождествлял пространство с геометрией. В противовес Канту, Шпенглер утверждал, что число относится к области ставшего, тогда как время к процессу становления. «Время это жизнь, живое, оно неделимо и необратимо, однократно, неповторимо и совершенно неопределимо механически» [7, с. 136]. А. Бергсон обратил внимание на еще один, как он считает недостаток, СТО: в этой теории не нашло отражения существование единого для всей Вселенной времени. Оно существует, утверждает Бергсон, несмотря на множественность относительных времен, каждое из которых реализуется, согласно СТО, в одной из множественных систем координат. Это время, в соответствии с которым Вселенная «длится» [2].

Время и история

Я солидаризуюсь с утверждением, согласно которому вопрос о времени призван отвечать на вопрос «когда», что он имеет преимущественно хронологический характер. Но мне бы хотелось обратить внимание на еще один момент «хронологического» понимания времени, который будет интересовать меня в дальнейшем изложении. Это вопрос о том, когда возникает сама потребность в этом вопросе «когда». Шпенглер имеет в виду функцию понятия времени в науке, ту роль, которую оно здесь играет. Но остается не раскрытым вопрос о появлении самой этой функции, о специфических условиях, способствующих и понуждающих такое появление. Ведь есть различие между вопросом «когда» по отношению к тем или иным конкретным событиям, и тем «когда», которое относится к самому понятию времени. Когда оно появляется? Предваряя будущее исследование, сформулирую тезис, вокруг которого будет строиться изложение материала: *Время появляется тогда, когда появляется история.*

Имеется в виду история в широком смысле этого слова. Это может быть и большая история —

история человечества, этноса, народа, Вселенной и т. д., но это может быть и малая история — например та, которая связана со временем протекания какого-либо явления или процесса в материальном или социальном мирах. Для обоснования этого тезиса я обращусь к естественнонаучному истолкованию времени как одному из факторов, который может *вести* нас (Хайдеггер) к такому обоснованию. Под «естественнонаучным» будет иметься в виду главным образом физическое познание: именно оно является ареной борьбы различных точек зрения на статус понятия времени в науке. И еще одно уточнение: мы будем ограничивать наше историческое истолкование времени рамками концепции происхождения Вселенной, называемой Большим взрывом.

Физика неравновесных процессов: история и стрела времени

Все дискуссии в современном естествознании по проблеме времени пестрят такими терминами как «изменение», «развитие», «обратимость», «необратимость», «эволюция», «открытость будущему», «стрела времени». Последний термин введен знаменитым английским физиком А. Эддингтоном для определения таких понятий как необратимость процессов, связанных с изменением направления времени. Все перечисленные термины необходимы для определения статуса времени — существует ли оно в той или иной дисциплине фундаментального естествознания или нет.

До второй половины XX века на фундаментальном уровне описания природы т.е в классической динамике, в ОТО и квантовой механике царила обратимость. Движение было; не было эволюции, развития. Не было истории. Это значило, что стрела времени в этих сферах научного познания отсутствовала, так же как и не существовало различия между прошлым и будущим. Вот почему Эйнштейн сделал на первый взгляд парадоксальное утверждение: «На фундаментальном уровне естественнонаучного описания природы время — это иллюзия» [цит. по 4, с. 259].

В сентябре 2010 г. Оксфорде была проведена конференция, организованная известными учеными и философами, целью которой было сформулировать наиболее актуальные вопросы, стоящие перед физикой, философией и историей науки на современном этапе развития физики [11] Одним из первых в списке стоял вопрос: «Фундаментальна ли обратимость для описания классического мира»? Очевидно, что во времена Эйнштейна на

этот вопрос вполне правомерно было дать положительный ответ, подтвердив таким образом свое согласие с Эйнштейном.

В последней трети XX века положение дел в физическом познании изменилось. Возникла наука о самоорганизации простых и сложных систем и превращении хаоса в порядок, которые во вновь сложившейся дисциплине — синергетике — объяснялись кооперативными типами поведения элементов системы. Были открыты убедительные примеры самоорганизации, типа ячеек Бенара, некоторых химических реакций (реакция Белоусова-Жаботинского), лазерного излучения. В работах И. Пригожина с соавторами было введено в научный оборот понятие диссипативных структур. Под таковыми понимались системы, находящиеся в неустойчивом *необратимом* состоянии. Они существуют за счет постоянного обмена энергией с окружающей средой. Сложилось направление исследований, получившее название физики неравновесных процессов.

Создатели этой области физического знания декларировали существование парадоксальной ситуации, суть которой была в бросающемся в глаза противоречии между фундаментальным уровнем описания природы (физика) и другими естественными (химия, биология, геология) и некоторыми гуманитарными дисциплинами: все эти дисциплины содержали в себе стрелу времени. В них существовало различие между прошлым и будущим, предполагалось существование истории. Возникал вопрос: как могла появиться необратимость на более высоких уровнях описания природы, если на самом нижнем, фундаментальном уровне царила обратимость? Создатели синергетики ответили на этот вопрос так: это оказалось возможным благодаря появлению физики неравновесных процессов. Именно эта область исследований ввела в физику стрелу времени и необратимость. До этого необратимость возникала в физике только через такие процессы как вязкость или диффузия: это были примеры малых историй.

Сформулированный создателями синергетики парадокс не был осмыслен вплоть до второй половины XX-го века. Даже такой проницательный ученый как Л. Больцман считал, что никакого парадокса нет. За различие между прошлым и будущим несем ответственность мы, поскольку мы привносим в описание природы аппроксимации. «Необратимость обусловлена только нашим приближенным макроскопическим описанием обратимой во времени реальности, — утверждал Л. Больцман. Если бы мы могли проследить

движение каждой молекулы в исследуемой системе, мы бы увидели обратимый процесс, потому что каждая молекула движется согласно законам ньютоновской физики [Цит. по 4, с. 12].

Еще более радикальные сдвиги произошли в космологии. На смену представлениям о стационарной Вселенной, сформулированных Ньютоном, пришла концепция нестационарной Вселенной. На математическом уровне она была разработана петербургским математиком А. А. Фридманом. Независимо от Фридмана, идею о возникновении Вселенной на теоретическом уровне разработал бельгийский ученый Жорж Леметр. Эмпирические факты, подтверждающие справедливость математической модели, были добыты физиком-экспериментатором Э. Хабблом и другими исследователями. Была выдвинута концепция Большого взрыва, ставшая в настоящее время *mainstream*’ом в сфере космологического знания.

После столь глобальных изменений можно было утверждать, что в фундаментальное описание природы вошла стрела времени. Появилась история. Большая история в лице возникновения Вселенной и малые истории связанные с определением времени протекания тех или иных неравновесных процессов. И если вновь вернуться к упомянутому выше Оксфордскому вопросу, фундаментальна ли обратимость для классического мира, теперь можно было с уверенностью дать на него отрицательный ответ.

Авторы физики неравновесных процессов обращают внимание на конструктивный характер необратимости. Согласно ньютоновским представлениям, миром правят неизменяющиеся детерминистические законы. Но как может в таком мире возникнуть нечто новое? — спрашивают авторы цитируемой нами книги. Они считают, что детерминистические и симметричные во времени законы соответствуют весьма частным случаям. Такие законы верны только для устойчивых классических и квантовых систем. Необратимость привносит в фундамент физики законы нового типа. Речь идет о несводимых вероятностных законах.

«Если устойчивые системы ассоциируются с понятием детерминистических, симметричных во времени законов, то неустойчивые хаотические системы с понятием вероятностных законов, подразумевающих нарушение симметрии между прошлым и будущим» [4. с. 9] Они ответственны за открытость мира новому.

В открытом мире в каждый момент времени в игру вступают все новые возможности. Предугадать их невозможно. Именно поэтому (до-

бавлю от себя) Шпенглер называл время «судьбой», утверждая, что слово «судьба» лучше, чем все другие, передает суть времени. Предваряя современные разработки основателей синергетики, судьбу он отождествлял с открытостью мира для будущего, для новых поворотов событий, с вероятностью и непредсказуемостью. Шпенглер противопоставляет судьбу причинности. «Судьба господствует над всем миром истории, а причинность, которая знаменует вид существования *предметов* и превращает наличное содержание впечатлений в отдельные и ограниченные *вещи, качества и отношения*, образует — в качестве формы рассудка — его *alter ego*, ставшую природу» [7, с. 130].

Создание физики неравновесных процессов дало возможность Пригожину и Стенгерсу объяснить появление необратимости и стрелы времени на фундаментальном уровне описания природы. Но является ли такое объяснение исчерпывающим? По-видимому, нет. Веди и сами создатели этой физики отмечают, что решающую роль в этом объяснении играют условия рождения нашей Вселенной. Они утверждают, утверждают, что направление времени, различие между прошлым и будущим никогда не было столь существенным как в планковский период существования Вселенной¹ [9], соответствующий возникновению Вселенной из квантового вакуума. Но для того, чтобы этот период существования Вселенной смог быть теоретически реконструирован, описан и объяснен должна быть построена теория квантовой гравитации, предметом которой как раз и являются особенности существования Вселенной в режиме планковских масштабов величин. Для того, чтобы она могла быть построена, нужно устранить противоречия между двумя главными теориями современной физики — общей теорией относительности (ОТО) и квантовой механикой (КМ). В настоящее время противоречия между этими теориями существуют, и преодолеть их пока не удается.

Пригожин и его сторонники полагают, что причиной появления стрелы времени на фундаментальном уровне описания природы стала неустойчивость квантового вакуума, хаос, который мог быть преодолен статистической флуктуацией, в результате которой из хаоса возник порядок, высокоупорядоченная система, задавшая Вселенной и всем процессам в ней определенное направление. Но есть другая точка зрения: никакой особой

статистической флуктуации не было. Все медленно эволюционировало из еще более маловероятной, неправдоподобно более упорядоченной низкоэнтропийной² [10] стартовой точки, которую требует теория Большого взрыва.

Дальнейшее обсуждение этого вопроса увело бы нас, однако, слишком далеко в сторону от основной темы статьи. Важно подчеркнуть: физика неравновесных процессов действительно дала возможность ввести на самом нижнем, фундаментальном уровне описания мира стрелу времени. Вместе с тем, с точки зрения основателей этой физики введение стрелы времени в описание и объяснение мира не означает полного отказа от представлений об обратимости: они продолжают быть справедливыми в классической динамике, в ОТО и в квантовой механике, выступая предельными случаями, сохраняющими симметричность во времени в ограниченных областях физического знания. (По крайней мере, такую позицию они занимали в своих ранних работах).

«Мышление во времени» и «мышление вне времени»

Есть, однако, физики, которые считают, что такая, «половинчатая», позиция как раз и является способом «изгнания» (конечно же непреднамеренного) времени из физики. Один из таких исследователей — известный физик-теоретик Ли Смолин. Как физик, Смолин знаменит своими работами по квантовой гравитации. Существуют два подхода к построению теории в этой области космологического знания: струнный и петлевой. Смолин разрабатывал и тот, и другой. С Карло Ровелли и Абэй Аштекаром — петлевой подход; струнный — вместе с Габриэлем Венециано, Брайаном Грином, Джоном Шварцем, де Виттенем. Смолин — автор ряда книг по методологии физики. В 2012 г. он опубликовал книгу, которая называется «Возвращение времени. От античной космогонии к космологии будущего» [5]. К этой последней книге мы и будем обращаться в дальнейшем изложении.

Смолин согласен с А. Эйнштейном, утверждавшим, что время в «...современной физике (он имел в виду процессы, описываемые классической динамикой, квантовой механикой, СТО и ОТО) — это иллюзия. Правда, у самого Эйнштейна было

¹ Планковский период существования Вселенной характеризуется чрезвычайно малыми величинами времени — 10^{-43} сек, длины 10^{-33} см, и чудовищными плотностями и температурами (10^{32} К).

² Энтропия — термодинамический термин, означающий меру рассеяния энергии. Когда говорят, что Вселенная в самый начальный период своего существования была высокоупорядоченной, предполагается, что у нее была очень низкая энтропия. С охлаждением Вселенной ее энтропия увеличивалась.

двойственное отношение к исчезновению времени из описания природы. В своей творческой автобиографии Р. Карнап вспоминает: «Однажды Эйнштейн сказал, что проблема понятия «сейчас» его всерьез волнует. Он пояснил, что «сейчас» имеет для человека какой-то особенный смысл, чем-то принципиально отличается от прошлого и будущего, но это различие не отражается и не может быть отражено в законах физики. То, что эта особенность не может найти свое место в науке, представлялось ему требующим болезненных, но неизбежных перемен» [цит. по 5, с. 57–58].

Смолин также как и Эйнштейн обеспокоен тем, что фундаментальная наука не отражает в своих теориях реально существующего времени. Исчезновение времени из многих областей физического знания часто порождается самой наукой, новейшими физическими теориями. Так, нетрудно указать причину того, что «сейчас» не может быть учтено в современной физике. Это обусловлено тем, что в СТО одновременность не является абсолютной: нет двух связанных друг с другом абсолютно одновременных событий; эта одновременность может быть только относительной.

Смолин стремится выявить «способы», которые использовались до сих пор в физике для отрицания времени. Один из них состоял в том, чтобы принять в качестве основной цели физики создание математических моделей для описания природы. При этом, как утверждает он, искусственно соединялись математический аппарат, который является вневременным (он представлен графами, таблицами), и описание реальных физических процессов, которые являются изменяющимися, а, значит, имеющими историю. На взгляд Смолина, такое соединение внутренне противоречиво. Правда, при этом у читателя может возникнуть вопрос: что же, следует вообще убрать математику из физических теорий? Такое предложение вряд ли будет поддержано другими учеными: слишком долго математика успешно служила науке.

Автор «Возвращения времени» вводит в философский дискурс два понятия: «мышление вне времени» и «мышление во времени». Большая часть современных физиков, полагает он, «мыслят вне времени». Они не считают время реальным. Между тем, все нерешенные проблемы современной физики так или иначе связаны с понятием времени. Физика в настоящее время находится в стагнации. Для того, чтобы она могла продолжать успешно развиваться, космологи должны начать «мыслить во времени».

«Мыслить во времени» — значит признавать, что все изменяется и эволюционирует, что будущее

невозможно вывести из настоящего, и что происходит не только появление новых процессов и явлений, изменяются даже законы природы. Ключевым при этом является признание эволюции конов природы. Автор «Возвращения времени» приводит слова Ч. Пирса: «Единственный возможный путь объяснить законы Вселенной в целом — предположить, что они являются результатом эволюции» [цит. по 5, с. 11]. «Мыслящие во времени» физики должны допускать, что ныне действующие законы могли прийти на смену старым законам, что одни законы сходят со сцены, на смену им приходят новые.

Такова, вкратце, программа построения новой космологии, предложенная Ли Смолиным. Космологии, в которой победило «мышление во времени». Все это интересно, но остается много неясностей. Главная из них — как именно «мышление во времени» может дать возможность создать новую космологию? Действительно ли признание реальности времени поможет нам ликвидировать недостатки ныне существующей космологии и разрешить существующие в ней противоречия и проблемы?

Кроме того, в работах Смолина не просматривается пока новых конкретных результатов. Он предложил в ряде своих работ собственную эволюционную модель рождения Мультиверса. Суть ее, вкратце, такова [6]. В Космосе действует нечто аналогичное дарвиновской эволюции. Существует космический вариант «генетических мутаций», действует «отбор». Источником новых вселенных являются черные дыры, возникающие в той или иной вселенной. Благодаря «мутациям», каждая новая вселенная может иметь параметры частиц и взаимодействий, несколько отличающихся от тех, которыми обладала первоначальная вселенная, породившая новую. Благодаря отбору, выживают те, вновь образующиеся вселенные, которые наилучшим образом приспособлены для производства черных дыр. Таким образом, это объяснение подразумевает, что у космической эволюции есть «цель», суть которой — максимальное размножение вселенных.

В рамках этой концепции наша Вселенная — типичный образец одной из зрелых вселенных Мультиверса. И параметры существующих в ней частиц и взаимодействий являются такими, что могут способствовать наиболее эффективному производству черных дыр. Малейшее отступление от этих параметров уменьшило бы ее способность образовывать черные дыры, а, следовательно, и новые вселенные.

Космологи очень настороженно относятся к гипотезе Смолина. Большая часть космологов не принимает ее. Сам Смолин доволен тем, что пока не обнаружены противоречащие ей данные экспериментов и наблюдений. Но, думается, что это слабое утешение: чтобы можно было обнаружить фальсифицирующие ее данные, она должна быть более конкретной. Пока же концепция Смолина создает впечатление метафизического построения, не подкрепленного конкретными данными.

Роль философии в экспликации понятия времени

Более того, метафизика стала в большей степени персональной: у каждого из крупных мыслителей есть своя метафизика. В этом мы уже убедились, рассмотрев взгляды некоторых философов на природу времени, каждый из которых критиковал СТО с позиций своей метафизики, своих представлений о природе времени. Философ ставит перед собой цель — исправить неверную, с его точки зрения, метафизику той ли иной научной теории и заменить ее правильной. Естественно, при этом предполагается, что метафизические установки философов, «навязываемые» ею физике, вместе с построенными на их основе теориями, проходят впоследствии экспериментальную проверку.

В этом и состоит, специфическая роль философии в развитии знания. Так, классическая физика была лишена стрелы времени. В ней не существовало различий между прошлым и будущим. Это находилось в противоречии с мнением тех философов, в метафизике которых время считается реальным. К ним относятся все перечисленные выше мыслители — М. Хайдеггер, О. Шпенглер, А. Бергсон, Ли Смолин, А. Эйнштейн. Все они были реалистами. Они не могли смириться с тем, что естествознание, призванное описывать и объяснять природу, не отражает реальность времени в создаваемой ими картине мира. Именно это несоответствие между описанием природы в научной теории и описываемой ею реальности, является основным двигателем постановки философского вопроса о статусе понятия времени в современном естествознании.

В классической физике законы симметричны во времени, между прошлым и будущим нет

различий. Но весь наш жизненный опыт говорит нам, что естествознание, в котором нет асимметрии времени, не соответствует той реальности, в которой мы живем. Как об этом очень просто и убедительно говорит физик-теоретик Брайан Грин: «В нашей реальности молоко, разлившееся из упавшего стакана, никогда не соберется в стакане опять, мы стареем и никогда не молодеем, а разбитое яйцо никогда не станет вновь целым». Именно в этом и состоит грандиозный парадокс, о котором говорит Брайан Грин, и который предстоит еще решить будущей физике [3].

Грин полагает, что существует противоречие между реальностью нашего обыденного опыта и той значительно более тонкой реальностью, которую достигает в своих построениях наука. Когда парадокс будет разрешен, противоречие может быть снято, и тогда мы сможем утверждать, что на теоретическом уровне разлившееся молоко может вновь собраться в стакане, кофе смешанное со сливками можно будет разделить на компоненты смеси, а сгоревшие свечи смогут восстанавливаться.

Звучит неправдоподобно? Но наука давно преподнесла нам урок, суть которого в том, что органы чувств человека могут его обманывать. Это понял уже гениальный Н. Коперник, когда он отбросил видимую картину движения планет как неверную и реконструировал истинную картину движения планет. Видимая картина обманывала Птолемея, поверившего в то, что Солнце вращается вокруг Земли. Она и сейчас обманывает Земных наблюдателей.

В науке побеждает тот, кто сумеет за кажимостью увидеть истину. Пригожин и Стенгерс не анализировали особенности своей гносеологической позиции. Но вот какое высказывание встретилось мне, когда я перечитывала их книгу. «Для многих физиков ныне это вопрос веры: они считают, что до тех пор и поскольку речь идет о фундаментальном (самом нижнем — *Е.М.*) уровне описания природы стрелы времени не существует» [4, с. 4]. Очевидно, что эти физики принимают видимость за истину и не пытаются за кажимостью найти картину, адекватную действительности. Конечно, может быть и так, что за кажимостью ничего кроме кажимости нет. Задача исследователя состоит в том, чтобы тщательно проанализировать этот вопрос, а не полагаться слепо на свою интуицию или веру.

Список литературы

1. *Агацци Эвандро*. Научная объективность и ее контексты. М.: Прогресс-Традиция, 2017. — Глава 10. Наука и метафизика, с. 625–651.
2. *Бергсон Анри*. Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна). Пер. с франц. А.А.Франковского. СПб.: Academia, 1923. — 154 с.
3. *Грин Брайан*. Ткань космоса. Пространство, время и текстура реальности. М.: Книжный дом «Либроком», 2009 — 608 с.
4. *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — 259 с.
5. *Смолин Ли*. Возвращение времени. От античной космогонии к космологии будущего. Перевод с англ. д-ра физ-мат наук Андрея Ростовцева. М.: АСТ: CORPUS, 2014.
6. *Smolin L.* The Fate of Black Hole Singularities and the Parameters of the Standard Models of Particle physics and Cosmology, preprint cgpy-94/3-5, for Gravitation Physics and Geometry, the Pennsylvania State University, 1994.
7. *Хайдеггер Мартин*. Цолликоновские семинары. Протоколы, беседы, письма. Вильнюс: Европейский гуманитарный Университет, 2012.
8. *Шпенглер О.* Закат Европы. Том 1. Образ и действительность. Москва: Издательство Л.Д. Френкель, Петроград, 1923.
9. *Peirce, Charles Sanders*. The Architecture of Theories // The Monist, 1:2, 161–176 (1891).
10. **По материалам конференции** «Квантовая физика и природа реальности», 26–29 сентября 2010, Оксфорд. <http://www.physics.ox.ac.uk/polkinghorne2010/home.shtml>

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Л.Г. Антипенко

ЕДИНСТВО МИКРОКОСМА И МАКРОКОСМА. НОВЫЙ КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К РЕШЕНИЮ СТАРОГО МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ВОПРОСА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению древней проблемы о единстве микрокосма и макрокосма. Разработан новый подход к её решению с учётом данных современной квантовой физики (идея дополнительности), принципа симметрии / диссимметрии Кюри, учения о функциональной диссимметрии правого и левого полушарий мозга человека. Кроме того, учитывается космологический фактор красного смещения (закон Хаббла), а также концепция прямого и обратного течения времени (CPT-теорема).
Ключевые слова: дополнительность, принцип Кюри, церебральная система человека, закон Хаббла, время.

L. G. Antipenko

The Unity of Microcosm and Macrocosm. A New Approach to the Solution of the Old World Outlook question

Summary. The article is dedicated to the examination of an ancient problem concerning the unity of microcosm and macrocosm. There is a new approach to its solution. It is based on the idea of complementarity from the quantum physics, Curie principle (the principle of symmetry/dissymmetry) and on issues of the science of cerebral hemispheres («left brain, right brain»). In addition, the cosmological factor of redshift (Hubble's law), as well as the concept of forward and reverse time flow (CPT-theorem) are taken into account.
Key words: complementarity, Currie principle, cerebral system of a man, Hubble's law, time.

... Кто разумно смотрит на природу, на того и природа смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга.

Гегель

Различными путями, писал П.А. Флоренский, мысль приходит всё к одному и тому же (древнему) признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимно-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой [14, с. 440]. Человек — малый мир, микрокосм, а окружающий его космический универсум — большой мир, макрокосм. Открывающийся новый взгляд на проблему единства микрокосма и макрокосма обусловлен внедрением в методику научных и философских исследований идеи дополнительности, отправным моментом которой служит принцип корпускулярно-волнового

дуализма в квантовой физике. С философской стороны здесь созвучными оказываются основные положения фундаментальной онтологии М. Хайдеггера [15].

Независимо от современной формулировки идеи дополнительности, содержание которой будет раскрыто ниже, можно с полной уверенностью сказать, что всякий мыслящий человек осознаёт двойственное отношение к природе. С одной стороны, природа рассматривается как окружающая среда, с другой — как *наше* начало. В зависимости от того, как трактуется «наше начало», строятся разные варианты современной космологии. На

сегодняшний день заслуживают внимания два варианта. Один из них — ортодоксальный — широко распространён в научном сообществе. В нём даётся модель расширяющейся Вселенной, а по ступеням расширения судят о её эволюции, начавшейся в результате взрыва некоего первоатома. (Модель инфляционной модели отличается, но не принципиально, от первоначальной версии). Связь человека с Вселенной здесь интерпретируется посредством так называемого антропного принципа. Последний утверждает, что законы возникновения и развития Вселенной должны быть такими, чтобы они привели к генезису в недрах Вселенной человека как субъекта, способного судить о них. Понятно, что связь человека с Вселенной предстаёт здесь как связь причинно-историческая, хотя и формулируется несколько необычным способом.

Во втором варианте космологии (см. исследования русских космистов [12]) «наше начало» воспринимаем в смысле уподобления человека и Вселенной, микрокосма и макрокосма — уподобления по некоторым атрибутам, которые мы можем идентифицировать и изучать. Основанием для такого уравнивания в современных условиях познания служит тот факт, что все компоненты Вселенной пронизывают не-силовые дальнедействующие (акаузальные) связи. Хотя знание о них даётся лишь человеку, однако они охватывают не только людей, но и другие живые организмы. Так, обсуждая проблему реальности таксонов, А.А. Любичев отмечал: «Есть связность у сходных организмов, совершенно не «реальная» в современном смысле слова, но вполне «реальная» в смысле средневековых реалистов («универсальная до вещи»)». Значит ли это, что решение проблемы реальности приобрело совершенно субъективный характер?.. Нет, концепция реальности — политегическая концепция, путём комбинации различных критериев получаем вполне объективный метод оценки реальности... можно видеть «лошадность», но не нашими, а интеллектуальными очами» [1, с. 44]. Столь своеобразное видение *лошадности* означает, что лошадь у нас в земных условиях и лошадь в туманности Андромеды должны быть примерно одинаковыми существами при наличии лишь тех различий, которые привносятся особенностями местной среды обитания.

Истинность высказывания Любичева подтверждается со стороны современной квантовой физики. Но квантовая физика вместе с дуализмом близкодействующих (локальных) и дальнедействующих (нелокальных) связей привносит в методiku научного познания идею дополнительности уже

на уровне логики, что служит ключевым моментом в решении проблемы единства микрокосма и макрокосма со всеми вытекающими отсюда космологическими следствиями. Для описания существа этой идеи воспользуемся средствами современной математической логики, в её классическом варианте, чтобы затем хотя бы наметить путь её расширения по принципу: *contraria sunt complementa* (противоположности дополнительные).

В отношении классической логики учтём одно важное положение, явно высказанное Э. Гуссерлем в его «Логических исследованиях». Критикуя чисто психологический подход к пониманию логики, Гуссерль писал: «Объективная связь, идеально проникающая всё научное мышление, придавая ему, и тем самым науке, как таковой, «единство», может быть понята двояко: как *связь вещей*, к которым в замысле (*intentional*) относятся переживания мышления (действительные или возможные), и, с другой стороны, как *связь истин*, в которой вещное единство приобретает объективную обязательность в качестве того, что оно есть. И то, и другое а priori даны совместно и нераздельно. <...>. Но связи истин иного рода, чем связи вещей, которые в них истинны (достоверны); это тотчас же сказывается в том, что истины, относящиеся к истинам, не совпадают с истинами, относящимися к вещам, которые установлены в истинах» [7, с. 200–201].

Как видим, причинно-следственная связь вещей, по Гуссерлю, отличается от связи истин в классической логике, но, тем не менее, классическая логика не выходит за рамки отображения каузальных связей. Просто она стоит на страже того, чтобы рассуждения не впадали в логическое противоречие, не вели к абсурду (согласно логическому закону, открытому ещё Дунсом Скоттом, из противоречия следует всё, что угодно: как истина, так и ложь).

Классическая логика (первопорядковое исчисление предикатов) представляет собой замкнутую (формальную) систему, структура которой определяется булевой алгеброй. Однако со стороны квантовой физики булева алгебра дополняется алгеброй квантовых операторов. Это открытие позволяет подойти к вопросу о создании комплементарной логики [4]. В комплементарной логике закон тождества, выражаемый в виде $A=A$, дополняется, как и в диалектике, его отрицанием: $A \neq A$. В широком плане он выступает вообще как закон тождества для мышления (см., например, [8, с.4]) и включает в себя принцип инвариантности всевозможных логико-математических преобразований, таких, как, скажем, в СРТ-теореме, о которой речь

пойдёт далее. Другие законы комплементарной логики будут использоваться нами в последующих рассуждениях неявно, т.е. в содержательном плане.

Вообще обогащая язык логических исследований языком квантовой физики, мы сразу получаем ответ на вопрос, что представляет собой каждый раз «нечто, остающееся неизменным». Существенный в данном контексте образец представляет собой эволюция физической системы, при которой её энтропия остаётся неизменной, что, в частности, имеет место в процессах, описываемых уравнением Шредингера. Это — обратимые процессы; в них параметр энтропии квантовой системы остаётся неизменным до тех пор, пока не произойдёт измерение (редукция волновой функции). Имеется точный критерий обратимости. Он выражается в форме унитарного принципа, согласно которому сумма вероятностей интерферирующих альтернатив на всём протяжении унитарного процесса остаётся равной единице.

В обычных физических экспериментах редукция волновой функции соотносится с наблюдателем, который получает информацию о результате эксперимента. Но здесь открывается необычное, с точки зрения классической физики, явление. Получив информацию о состоянии одного элемента конфигурационного пространства, описываемого волновой функцией, наблюдатель сразу узнаёт, в какое состояние перешли в процессе измерения все остальные элементы системы, независимо от того, на каком расстоянии друг от друга они находятся. Комментируя данный факт, П. Эренфест заметил, что мы должны всё время помнить о том, какой необычной теорией (пространственного) дальнего действия является волновая теория Шредингера при всём том, что в ней соблюдается концепция близкого действия в отношении времени [17, с. 173].

В принципиальном плане мы имеем право вобрать в конфигурационное пространство всю Вселенную и тем самым получить возможность описывать её единой волновой функцией. Однако в таком случае неизбежно возникает вопрос: кто или что может взять на себя роль наблюдателя при проведении квантово-механических измерений? Ответ на этот вопрос имеет два аспекта: философский и естественнонаучный. Философское содержание ответа даёт, как мне представляется, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, о чём уже было сказано в работе [3]. В естественнонаучном плане получить ответ можно на основании известного принципа симметрии/диссимметрии Пьера Кюри. Принцип гласит: «Если определённые

причины обуславливают появление определённых результатов, элементы симметрии причины должны повторяться и в результатах. Если определённое состояние проявляет определённую диссимметрию, то значит эта диссимметрия может быть найдена также в причинах, вызвавших это состояние». Так работает принцип Кюри при условии, что время течёт в одном направлении.

Представим теперь себе, что имеет место обращение времени, т.е. что оно меняет свой ход на обратный. В таком случае основание диссимметрии состояния системы будет заключаться в будущем. Тем самым возникает акаузальная, в определённом смысле, мотивация в действиях и поступках человека. А пространственно-временная структура Вселенной характеризуется тем, что в ней сосуществуют прямая и обратная тенденции течения времени. В одном случае преобладает прямая тенденция, в другом — обратная. Мы говорим о тенденциях, имея в виду то обстоятельство, что с точки зрения квантовой физики течение времени складывается из квантовых элементов, которые можно обозначить терминами «да» и «нет», «вперёд» и «назад». Каждому из них придаётся своя вероятность, по которой определяется среднее (в квантово-вероятностном понятии) течение времени. В зависимости от того, какая временная тенденция во Вселенной преобладает, устанавливается два перемежающихся состояния Вселенной: два в одном, или одно в двух. Две ипостаси Вселенной можно условно обозначить как «Правосторонняя Вселенная» и «Левосторонняя Вселенная», что и являет собой аналог правого и левого полушарий церебральной системы человека.

Прямому течению времени соответствует рост энтропии во Вселенной, обратному течению соответствует уменьшение энтропии. Энтропийные изменения имеют свои пределы, в результате чего Вселенная и переходит из одного состояния в другое. Такие переходы принято называть *фазовыми превращениями*. Для Вселенной каждое фазовое превращение опосредуется физическим вакуумом. Физический вакуум играет роль инерциального (инерционного) фактора. Его функционирование подчиняется принципу Ле-Шателье — Брауна, согласно которому система, подвергающаяся превращению, реагирует на него сопротивлением подобно тому, как реагирует тело, которое выводят из состояния инерциального движения. Под системой здесь понимается пространственно-временная структура Вселенной плюс физический вакуум.

Посмотрим далее, как выглядит превращение правосторонней Вселенной в левостороннюю

с точки зрения инвариантности, заключённой в СРТ-теореме. Инвариант преобразования трёх параметров в этой теореме означает операцию *зарядового сопряжения* *C*, когда каждая частица заменяется её античастицей; операцию пространственного отражения (отражения в зеркале) *P*. (Эта операция называется *пространственной чётностью*). Наконец, операция *T* означает обращение времени. Роджер Пенроуз разъясняет: «С учётом СРТ-теоремы операцию *C* — замену частиц античастицами — можно представить как эквивалент *PT*-операции, поэтому античастицу некоторой частицы можно рассматривать как «пространственно-временное отражение» (*PT*) этой частицы. Игнорируя аспект пространственного отражения, мы получаем интерпретацию античастицы как частицы, путешествующей обратно *во времени*. Именно так Ричард Фейнман предпочитал интерпретировать античастицы. Это даёт очень удобный и согласованный способ трактовки античастиц на языке фейнмановских диаграмм» [11, с. 539]. С нашей стороны к этому следует только добавить, что здесь имеется в виду среднестатистическое (в квантовом смысле) время.

Подойдём теперь к вопросу о взаимоотношении человека и Вселенной с другой стороны, в плане трёхстороннего отношения *человек — Земная биосфера — Вселенная*. Феномен диссимметрии Земной биосферы был открыт В.И. Вернадским. В его основе — диссимметрия живого, наполняющего биосферу, вещества. Об особенностях проявления данного феномена в антропосфере даёт представление книга С. Спрингера и Г. Дейча [13]. Авторы перечисляют ряд парных характеристик, присущих организации умственной работы в левом и правом полушариях мозга человека, а затем показывают, что в устанавливаемых таким образом различиях и противоположностях того и другого отражается различие между способами мышления, принятыми на Западе и Востоке.

Вырисовывается следующая картина.

<i>Левое полушарие</i>	<i>Правое полушарие</i>
Процессы:	
Вербальные	Невербальные, зрительно-пространственные
Последовательные, временные	Одновременные, пространственные
Дискретные	Непрерывные
Рациональные	Интуитивные

Завершается она противопоставлением западного техницизма, приписываемого соответственно левому полушарию мозга, и восточного мистицизма [13, с. 204]. Можно было бы усомниться в том, насколько уместна здесь заключительная дихотомия. Однако различия в умственной организации человека западного и человека восточного наблюдались ещё до того, как эмпирическим способом были установлены аналогичные различия в работе левого и правого полушарий мозга. Это дало право Р.Орнштейну в книге «Психология сознания» сделать следующие выводы:

- 1) мужчины и женщины западных цивилизаций используют только половину своего мозга и, следовательно, половину умственного потенциала;
- 2) функции правого полушария игнорируются в интеллектуальной работе людей западных цивилизаций, но они эффективно используются в культуре, мистицизме и религиях Востока;
- 3) есть поэтому смысл отождествлять функции левого полушария мозга с мышлением рационалистического, технологического Запада, а функции правого полушария — с мышлением интуитивного мистического Востока.

С этими выводами согласны и авторы книги «Левый мозг, правый мозг», которые ссылаются не только на Орнштейна, но и на мнения других западных учёных, отстаивающих данную точку зрения. С ними не можем не согласиться и мы, правда, с одной существенной оговоркой: не может быть и речи об абсолютизации «левизны» и «правизны» в западном и восточном образцах мышления. Можно констатировать лишь смещения акцента с одного типа мышления на другой. Но глобальный феномен поляризации двух типов культуры — западной и восточной — есть факт, и он заставляет подозревать наличие восточно-западной поляризации во всём комплексе природных явлений планеты Земля. Так что в одном ряду оказываются поляризация церебральной системы человека, поляризация Земного шара и, если придерживаться принципа Кюри, двухипостасная диссимметрия Вселенной.

Дуалистическая модель Вселенной наполняется конкретным содержанием по мере её согласования с данными астрофизических наблюдений. Так в релятивистской теории гравитации А.А. Логунова фактор красного смещения объясняется не расширением Вселенной, как это принято в ортодоксальной космологии, а временной переменчивостью гравитационного поля Вселенной [9]. Автор близко подошёл к построению правдоподобной,

альтернативной, по отношению к ортодоксальной, модели Вселенной, но для полного выполнения этой задачи ему не доставало того, чтобы взять, в качестве изначального координатного условия своей теории, не псевдоевклидово (плоское) пространство, а пространство Лобачевского с отрицательной кривизной [5, с. 180–182]. Тогда он не стал бы отрицать существование чёрных дыр.

Для завершения предлагаемой нами космологической модели Вселенной и её связи с микрокосмом нам надо ещё встроить в неё два астрофизических фактора: *тёмную материю* и так называемую *тёмную энергию*. Тут нам придётся сделать некоторое отступление и коротко объяснить, что понимается под этими терминами, ссылаясь на хрестоматийные данные. Тёмная материя — это гипотетическая форма материи, которая не испускает электромагнитного излучения и не взаимодействует с ним. Но ей присуще гравитационное взаимодействие. Сомневаться в её существовании практически не приходится, так как её наличие подтверждается вычислением дифференциальных скоростей вращения многих спиральных галактик. (Математические формулы для этих вычислений читатель может найти во всех справочниках по физике, и, за неимением места, выписывать их мы не будем). Что касается тёмной энергии, или массы-энергии, то гипотеза о её существовании выдвинута совсем недавно (10-е годы текущего столетия) и является гипотезой *ad hoc* ради объяснения того факта, что в рамках ортодоксальной космологии Вселенная вроде бы расширяется с ускорением.

Известны три варианта объяснения сущности этой загадочной субстанции:

- 1) тёмная энергия есть космологическая константа — неизменная энергетическая плотность, равномерно заполняющая пространство Вселенной (постулируется ненулевая энергия и давление физического вакуума);
- 2) тёмная энергия есть некая квинтэссенция — динамическое поле, энергетическая плотность которого может меняться в пространстве и времени;
- 3) тёмная энергия есть модифицированная гравитация на расстоянии порядка размера видимой части Вселенной.

Ни одна из этих гипотез не является общепризнанной, потому что и первая, и вторая и третья не согласуется с гипотезой об эволюции (расширении) Вселенной, родившейся из «точки» в результате Большого взрыва. Астрофизики и космологи, тем не менее, подсчитали, исходя из

астрофизических наблюдений (2013 г.), что общая масса-энергия наблюдаемой Вселенной состоит на 4,9 % из обычной (барионной) материи, на 26,8 % из тёмной материи и на 68,3 % из тёмной энергии. Получается, что Вселенная на 95,1 % состоит из тёмной материи и тёмной энергии. Если бы Хайдеггер со своей фундаментальной онтологией дожил до наших дней и познакомился с открытиями трёх видов материальной субстанции с указанными пропорциями, он, скорее всего, подметил бы недостачу (приваацию¹) видимой (свещающейся) материи. А недостача в смысле приваации означает недостачу того, что было и оказалось утраченным. Следовательно, можно полагать, что нынешнее состояние Вселенной является наследием того состояния, при котором она была заполнена одной видимой материей, превращающейся с течением времени в невидимую массу-энергию. И если дальше продолжить эту мысль, то было бы логично соотнести так понимаемую эволюцию видимой Вселенной с односторонним течением времени, отождествляемым с тем, что называют *термодинамической стрелой*. В таком случае во второй ипостаси Вселенной время должно течь в обратном направлении, соответствующем переходу от тёмной материи к материи видимой.

В пользу этих философско-методических соображений свидетельствуют строгие физико-математические выкладки, связанные с эмпирически установленным законом, описывающим феномен космологического красного смещения и известным под названием *закона Хаббла*² [2]. Здесь нет возможности вдаваться в детали вписывания этого феномена в ортодоксальную космологическую концепцию расширяющейся Вселенной. Она оказывается несостоятельной, поскольку главный аргумент в её пользу — закон Хаббла — находит своё естественное объяснение в теории «старения» фотонов. Об этой теории мы скажем ниже в порядке представления нового подхода к построению космологической картины мира в терминах фундаментальной онтологии Хайдеггера.

¹ Хайдеггер: «Если мы нечто отрицаем так, что не просто исключаем, а, скорее, фиксируем в смысле недостачи, то такое отрицание называют *приваацией* (Privation) [16, с. 86].

² При наблюдении спектров удалённых галактик и их скоплений было установлено, что величина красного смещения увеличивается с увеличением расстояния до удалённого объекта. В этом и заключается суть закона красного смещения Хаббла. В ортодоксальной космологии к этому прибавляют ещё условие, согласно которому наблюдаемые астрофизические объекты удаляются от нас в силу расширения Вселенной, и чем дальше находится объект, тем с большей скоростью он удаляется. В нашем варианте закон красного смещения Хаббла истолковывается как результат «старения» движущихся фотонов.

Согласно Хайдеггеру бытие как таковое немислимо в отрыве от времени. Если Бытие (Sein) отождествляется с Ничто, то это означает переход от одного состояния Бытия к другому, при котором имеет место недостача времени (привация). На языке квантовой физики полый привации времени отвечает физический вакуум. Физический вакуум выступает средством, позволяющим реализовать в квантовой физике феномен мгновенного влияния (вне времени) одного события на другое (парадокс ЭПР). А вот когда мы рассматриваем движение фотонов на расстояниях порядка космических масштабов, имеет место частичная недостача времени. Следующие рассуждения помогут разобраться с вопросом о том, как это следует понимать.

Напоминаем, что всякий фотон (световой квант, квант электромагнитного поля) характеризуется своим цветом — красным, зелёным, синим, фиолетовым и т.д. по спектру радуги. Цвет фотона — показатель частоты его собственных колебаний. На движение фотона от одного объекта к другому (от излучателя к приёмнику) требуется определённый расход времени в зависимости от расстояния. Но если время, отводимое для колебательных процессов, окажется меньшим (недостача времени), нежели время, расходуемое на путешествие фотона, то он достигнет приёмника с некоторой потерей энергии, т.е. с уменьшением присущей ему частоты колебаний. К примеру, будучи синим в момент излучения, фотон может оказаться красным в момент поглощения приёмником. На границе наблюдаемой Вселенной фотон израсходует всю свою энергию. В таком случае в наблюдаемой Вселенной должно, в конце концов, исчезнуть даже так называемое «реликтовое» излучение. А когда видимая Вселенная угасает, другая её ипостась возгорается, поскольку время в ней течёт в обратном направлении. Тепловая смерть Вселенной отступает!

Вряд ли можно сомневаться в том, что правый мозг человека обладает способностью интуитивного озарения за счёт включённости его работы в нелокальные связи Вселенной. Компетентные физики отмечают, что хотя мировые явления кажутся строго локальными, реальность, лежащая в основе феноменальной поверхности, является сверхсветовой. «Глубинная мировая реальность, — пишет, в частности, Ник Герберт, — поддерживается невидимой квантовой связью, вездесущее влияние которой не подвержено уменьшению и сказывается непосредственно» [18, р.249–250]. Трудно было бы поверить, что мыслительная деятельность человека обходится без влияния этой квантовой связи.

Её значение можно пояснить на примере измерений, проводимых в квантовой механике. Субъект получает в процессе измерения информацию о состоянии наблюдаемого микрообъекта лишь в том случае, если выполнено одно необходимое условие. Предельно лаконичную и чёткую формулировку его сути дал В. Паули. Само сознание наблюдателя, писал он, «требует, чтобы между субъектом и объектом можно было провести грань, существование которой диктуется логической необходимостью, тогда как положение её остаётся до известной степени произвольным» [10, с. 63]. Без учёта такой грани никак обойтись невозможно, т.е. невозможно даже помыслить и приступить к реализации того или иного квантово-физического эксперимента, как невозможно получить информацию без учёта фактора необратимости, включаемого «в само понятие наблюдения» (Н. Бор) [6, с. 135].

Переступить, преодолеть такую грань значит не что иное, как пережить трансформацию времени. Субъект получает квантовую информацию при необратимом процессе, т.е. за счёт увеличения энтропии в изучаемой системе. Вместе с тем полученная им информация, как фактор необратимости, иначе работает во внутренних мыслительных процессах. Она структурирует церебральную память, структурирует мозг человека, уменьшает его энтропию. Стало быть, субъект в такой момент подключается ко второй ипостаси Вселенной с обратным течением времени.

Флоренский писал, что нельзя вынести сколь-нибудь правильных суждений о макрокосме, если игнорировать биосферический опыт, согласно которому «мы должны настаивать на категориальном характере понятия жизни, т.е. коренном и во всяком случае не выводимом из наивных моделей механики факте жизни, но, наоборот, их порождающем» [14, с. 450]. А следующая ступень познания Вселенной — обращение к микрокосму. Человек и Вселенная обладают бесконечной сложностью. Но, по словам Флоренского, не за формальный признак бесконечности человек и мир могут почитаться взаимно отражающими друг друга; между человеком и средой есть действительное подобие, часть части, сторона стороне, разрез разрезу. «В Среде нет ничего такого, что в сокращённом виде, в зачатке хотя бы не имелось бы у Человека; и в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных, — скажем временно, — размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды. Человек есть *сумма* Мира, сокращённый конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [14, с. 441–442]. Флоренский придаёт слову *Человек* написание с большой буквы.

Список литературы

1. Александр Александрович Любищев. Л.: «Наука» (Ленинградское отделение), 1982. — 143 с.
2. Алеманов С.Б. Квантовый закон Хаббла (Квантовый закон космологического красного смещения) // Инженерная физика, 2014, № 3. — С. 40–46.
3. Антипенко Л.Г. Нелинейный стиль мышления в современной философии и физике // Философия науки, вып.14: онтология науки, 2009. — С. 77–89.
4. Антипенко Л.Г. К вопросу о формировании комплементарной логики // Философский электронный журнал Vox. Вып. 23 (декабрь 2017): [https:// vox-journal.org/content/vox23/vox23-Antipenko.pdf](https://vox-journal.org/content/vox23/vox23-Antipenko.pdf)
5. Антипенко Л.Г. Космологические следствия релятивистской теории гравитации А.А. Логунова и реальность // Современная космология: философские горизонты. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — С. 154–183.
6. Бор, Нильс. Атомная физика и человеческое познание. М.: ИЛ, 1961. — 151 с.
7. Гуссерль, Эдмунд. Логические исследования. Часть первая: пролегомены к чистой логике. СПб., 1909, XV. — 224 с.
8. Кобозев Н.И. Исследование процессов информации и мышления. М.: Изд. МГУ, 1971. — 196 с.
9. Логунов А.А. Релятивистская теория гравитации. М.: «Наука», 2012 (3-е изд.). — 320 с.
10. Паули В. Физические очерки. М.: «Наука», 1975. — 256 с.
11. Пенроуз, Роджер. Путь к реальности, или законы, управляющие Вселенной. Москва–Ижевск, 2007. — 912 с.
12. Русский космизм. М.: «Педагогика-Пресс», 1993. — 368 с.
13. Спрингер С., Дейч Г. Левый мозг, правый мозг. М.: «Мир», 1983. — 256 с.
14. Флоренский П.А. Микрокосм и макрокосм // Соч. в четырёх томах, т. 3(1). М.: «Мысль», 1999. — 662 с.
15. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: «Республика», 1993. — 447 с.
16. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары (Протоколы — Беседы — Письма). Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012. — 406 с.
17. Эренфест П. Относительность, кванты, статистика. М.: «Наука», 1972. — 359 с.
18. Herbert, Nick. Quantum Reality (Beyond the New Physics). London et al., 1985. — 268 p.

КВАНТОВОЕ СОЗНАНИЕ

П.С. Гуревич

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ В КВАНТОВОЙ ПАРАДИГМЕ

Аннотация. В статье рассматривается проблема проникновения в существо гуманитарного знания квантового сознания, которое представляет собой грандиозный эксперимент преобразования социальной и индивидуальной реальности по лекалам поведения элементарных частиц. Автор ставит вопрос о возможности-невозможности сохранения понятия ценности в квантовом мире. В квантовой парадигме человек освобождается от трансценденции. Происходит масштабная десакрализация мира. Ничто в этой системе мышления не обладает исключительной значимостью, непреходящей ценностью, которая требует благоговейного отношения. Новая квантовая концепция человека обратилась по сути дела не к духовным состояниям человека, а к психопатическим феноменам. Два аспекта человеческой природы — телесный и квантовый — приводят к конфликту, в результате чего возникают психосоматические расстройства психогенной сущности человека. Квантовое мышление принципиально меняет ценностное отношение к жизни и смерти. Автор показывает ошибочность постановки вопроса о том можно ли полагать, что смерть обесценивает жизнь, лишает ее смысла? Напротив, как раз бесконечная жизнь способна лишить значимости все, что составляет содержание человеческой жизни. Обретя бессмертие, человек вряд ли сможет вести активное осмысленное существование. С точки зрения автора, безоглядный инновационизм квантового мышления сводит на нет философскую рефлексию, отвергает многовековые традиции, сокровенный опыт человеческой истории.

Ключевые слова: квантовое сознание, парадигма, ценность, фантомность мира, человеческая природа, жизнь, смерть, параллельный мир, философская рефлексия, сокровенный опыт истории.

P.S. Gurevich

Transformation of values in the quantum paradigm

Summary. The article considers the problem of penetration into the being of humanitarian knowledge of quantum consciousness, which is a grandiose experiment of transforming social and individual reality according to patterns of behavior of elementary particles. The author raises the question of the possibility-impossibility of preserving the concept of value in the quantum world. In the quantum paradigm, a person is freed from transcendence. There is a large-scale desacralization of the world. Nothing in this system of thinking has an exceptional significance, an enduring value that requires reverence. The new quantum concept of man turned, in fact, not to the spiritual states of man, but to psychopathic phenomena. Two aspects of human nature — corporeal and quantum — lead to conflict, resulting in psychosomatic disorders of the psychogenic essence of man. Quantum thinking fundamentally changes the value attitude to life and death. The author shows the error of posing the question of whether it is possible to believe that death depreciates life, deprives it of meaning? On the contrary, just an endless life is capable to deprive importance of everything that constitutes the content of human life. Having gained immortality, a person is unlikely to be able to lead an active meaningful existence. From the author's point of view, the irresponsible innovation of quantum thinking negates philosophical reflection, rejects centuries-old traditions, the secret experience of human history.

Keywords: quantum consciousness, paradigm, value, phantom of the world, human nature, life, death, parallel world, philosophical reflection, secret experience of history.

Фантомность мира

Что мы подразумеваем под квантовой парадигмой? Это не только новейшая концепция в физике. Не только современная научная картина мира. Квантовое сознание представляет собой грандиозный эксперимент преобразования социальной и индивидуальной реальности по лекалам поведения элементарных частиц. Возможно, впервые в истории физика вторгается в мир ценностных абсолютов, преобразует их и перестраивает наше сознание едва ли не полностью с ориентацией на квантовую теорию. Некоторые исследователи (Е. А. Мамчур и др.) полагают, что квантовая парадигма является локальной, малозначимой сферой теории познания. Другие философы (например В. А. Аршинов), напротив, показывают, что данная парадигма успешно проникает в гуманитарное сознание.

Как возможно такое? Казалось бы, какая связь между квантовым мышлением и радикальным преобразованием ценностей в современную эпоху? Возникнув как своеобразная революция в физике, квантовая идея не только обозначила новую научную парадигму, но оказала фундаментальное воздействие на ценностные установки не только нынешнего времени, но, судя по всему и будущих веков. Она представила сложный, нелинейный, неопределенный и нестабильный мир, существующий одновременно в нескольких состояниях. Квантовая парадигма сломала привычные представления о Вселенной, о реальности, о человеческой природе, о человеке как особом роде сущего, о жизни и смерти, о традиции и новациях, о святынях, которые определяют поведение людей.

Сам характер научного познания подвергся реконструкции. Оказалось, что картина мира, представленная квантовой физикой, действительно требует перестройки всей общественной жизни человечества. Приверженцы этой идеи доказывают, что история подготовила рывок, позволяющий людям катапультироваться в новый мир, который в значительной степени будет искусственным. Но этот разбег невозможен без переосмысления всех святынь. Пожалуй, еще раз актуален Ф. Ницше с его «опытом переоценки всех ценностей» [9].

В квантовой парадигме отвергнуто прежнее представление о том, что реальность конструируется материальными частицами. Оказалось, что она формируется абстрактными отношениями. Конструкция нашего знания субъективна. Отражение действительности не носит объективного характера. «Планетная модель» рассматривала

атом как пустое пространство с мельчайшими частицами материи, а квантовая физика показала, что даже эти частицы не вещественны. Выяснилось, что у субатомных частиц очень абстрактные характеристики и парадоксальная, двойственная природа. В зависимости от организации эксперимента они проявляют себя иногда как частицы, а иногда как волны» [2, с. 71–72].

Призрачно все в этом мире бушующем... Реальность галлюцинаторна потому, что является сверхсложной организацией многомерных связей. Вселенная оказывается бесконечной сетью взаимосвязанных событий. Человек в связи с этим обретает едва не абсолютную свободу. Он может принять реальность как условную, освобожденную от укоренённости, объективности. При этом его индивидуальные ориентиры оказываются произвольными, предельно субъективными. В этом смысле традиционное представление о том, что научное познание рано или поздно наталкивается на аксиологическое измерение, оказывается неприемлемым.

Правомерно поставить вопрос о том, действительно ли понятие ценности сохраняет себя в квантовом мире? То, что свято, обычно имеет в аксиологии сокровенный смысл. Но квантовое сознание придает ценностям столь радикальный релятивный смысл, что содержание того или иного абсолюта утрачивает свое значение. Если, скажем, отношение к жизни дробится на множество разных, едва ли не бесконечных толкований, то сакральность этого абсолюта утрачивается. Это относится, разумеется, и к другим ценностям.

Ценность сама по себе не может быть сингулярной. Она значима постольку, поскольку объединяет или разъединяет аксиологический мир людей. Пушкин дает оценку таким людям, как Мазепа. Он пишет:

Они не ведают святыни,
Они не знают благостыни.

Но он показывает также единящую силу ценности:

Два чувства дивно близки нам
В них обретает сердце пищу,
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

Обозначим еще один парадокс. Квантовая физика существует уже больше века. Почему же она именно в наши дни переступила пределы чисто научной парадигмы и укоренилась в общественном

сознании? Суть в том, что квантовое мышление оказалось обыденным для массового сознания в силу сходства житейского контекста современного человека. Мысль о фантомности мира не вызывает сомнений у любого пользователя Интернетом, если он значительную часть времени проводит в сетях. В этом случае жизнь на самом деле сталкивает индивида с разными реальностями, которые могут восприниматься как равноправные.

Могли ли эти идеи отразиться каким-то образом на массовом сознании, повлиять на аксиологическую сферу? Оказывается, они оказали огромное воздействие на всю область ценностных установок.

Современный поэт Виктор Кирюшин пишет:

Между былым и грядущим
Не отыскать рубежа,
В непостижимом и сущем
Вновь заплутала душа.
Чтобы в немыслимом свете,
Там, среди звезд и комет,
Мучиться и не ответить:
Были мы в мире или нет?

Каковы же последствия квантового мышления в сфере ценностных предпочтений? Прежде всего, они отражаются на самой природе научного познания. Оно утрачивает аксиологическую подоснову. Если Вселенная в каждое мгновение расщепляется на бесконечное число маленьких вселенных, если они при этом не сообщаются друг с другом, то как внедрить в научное познание мысль о собственных индивидуально-ценностных подходах к познанию? Каждый благоустраивает собственный мир, в котором равноправны истина и заблуждение, реальность и грёза, подлинность и мнимость.

Весьма показательно, что ревнители квантовой парадигмы толкуют о возрастающей разумности человека, о мощном потоке информации. Но при этом решительно избегают аксиологических конкретностей. Сторонники квантовой парадигмы много говорят о том, что человек будущего станет умнее, но связывают эту разумность лишь с информационным арсеналом. Известный футуролог Рей Курцвейль полагает, что люди поумнеют в миллиарды раз. К 2045 году они получают бессмертие и сверхразум. Суть идеи, — отмечает он, — симбиоз с крошечными компьютерами, которые будут вживлены в разные части тела. И в первую очередь в мозг. «Наш интеллект отойдет от своей изначальной биологической основы, которая его ограничивала, и станет в миллиарды раз мощнее, чем сейчас» [цит. по: 7, с. 10].

К этим взглядам примыкает и один из крупнейших физиков-теоретиков Роджер Пенроуз. Разработанная им «твисторная программа» сыграла немалую роль в развитии квантовой теории поля. Он также пытается отыскать фундаментальные принципы, которые лежат в основе нашего мироздания и управляют протекающими в нем процессами. Пенроуз убежден в том, что человеческий разум имеет квантовую природу. Смысл её в том, что Вселенная в очередной миг расщепляется на безграничное число вселенных. В таком контексте реальность трактуется как бесконечность этих вселенных. Для психологии, психиатрии и парапсихологии несомненную методологическую ценность имеет значимость психики в квантовой реальности. Приверженцы данных концепций, среди них Юджин Уингер, Эдвард Уокер, Джек Сарфатти, Чарльз Мьюзес, исходят из того, что ум или сознание способны влиять на материю и даже творить её.

Получается, что информация распространяется в пространстве, которое выходит за пределы индивидуальности и обнимают все окружающее. «Теория систем дала возможность сформулировать новое определение разума и умственной деятельности. Она показала, что любое устройство, состоящее из частей и компонентов, образующих достаточно сложные замкнутые казуальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками, реагировать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться. В этом смысле можно говорить о ментальных характеристиках клеток, тканей и органов тела, культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты...» [2, 78].

Не означает ли это, что существует некий большой разум, своеобразный резервуар разных ментальных состояний? Согласно данной теории, носители сознания — это расположенные внутри нейронов белковые микротрубочки. Раньше эти трубочки оценивались как средства передвижения внутриклеточных каналов. С. Хамерофф предположил, что именно они, а не нейроны, накапливают и обрабатывают информацию. Так вот души, по мнению названных ученых, как раз и являются носителями квантовой информации.

В квантовой парадигме дана резкая оценка белкового шовинизма. Вот что говорит, к примеру, академик В.П. Казначеев: «Мы не сможем управлять планетой, сохранить биосферу, ориентируясь только на белково-нуклеиновую форму жизни. На этом старом и тупиковом для пути нас поджидают трагические разочарования: болезней — новых

и забытых старых — будет все больше, лекарственных форм — все больше и больше, а эффективных средств лечения — меньше. Пора нам понять: клетка не примитивная химическая машина, но самый сложный ядерный реактор, аналога которому в технике нет, где идет «холодный термоядерный синтез». Жить, оставаясь не прежней позиции белково-нуклеинового шовинизма, — то же самое, что использовать сегодня планетную систему Птолемея» [4, с. 6]. Так начинается радикальная переоценка ценностей.

Обыденность человека

В квантовой парадигме человек освобождается от трансценденции. Происходит масштабная десакрализация мира. Ничто в этой системе мышления не обладает исключительной значимостью, непреходящей ценностью, которая требует благоговейного отношения. Реальность это обычный фантазм, ускользающий от объективной оценки. Мозг — обыкновенный ретранслятор космических сигналов. Жизнь не имеет завершения, зато утрачивает и свою уникальность. Человек в сонме аппаратов и различных аватаров сбрасывает с себя самобытность. Общество не что иное, как мираж, временный конгломерат безличных актеров.

Размывается прежнее, классическое представление о человеке. Он перестает быть особым родом сущего, теряет трансцендентное чувство. Приверженцы квантовой парадигмы примеривают к нему механистические интерпретации. Человек приравнивается к его телу или к функциям организма. «С древнейших времён мозг рассматривался какместилище души. Она, если рассматривать её как тонкую материю, может распространяться через мозг со скоростью молнии. Однако людям было предельно трудно понять, как функционирует это чудо Вселенной. Только в эпоху Возрождения церковь разрешила вскрывать тело покойника. Скальпель изо всех сил торопился проникнуть в мозг человека, разгадать его тайны. Мнилось, что люди на пороге потрясающих открытий, если им удастся уяснить, как работает мозг. Однако и в наши дни, когда наука изучила едва ли не каждую извилину, каждую ганглию мозга, его таинственная суть не ухватывается, не раздвигает трансцендентные горизонты. Потрясает скорость передачи информации в сером веществе. Изумляет число мыслей, которые посещают буйные головы обыкновенных землян. Чаруют глубины памяти. Восхищает мощь энергии мозга, причём даже спящего. Мозг — символ неслыханных озарений, арсенал немыслимого сонма идей.

Его любимое занятие — креативность, творение нового и небывалого» [3].

Изучение мозга, накопление прорывных знаний о нём привели постепенно к тому, что аура, окружавшая извилистое серое вещество, стала меркнуть. Исчезло волшебство — мозг оказался не чем иным, как устройством вроде машины, наподобие гаджета. Да, он обладает скоростями и энергией, вместимостью и относительной универсальностью. Но люди изобрели компьютер, и это породило иллюзию, будто мозг легко поддается конструированию. Соревнование мозга и компьютера накопило аргументы в пользу значимости мозга. Мозг сам по себе содержит множество дефектов. Это устройство только по первому впечатлению имеет идеальные характеристики. Однако мозг работает грубо, шит белыми нитками. Природа трудилась долго и томительно, закрепляя в нём положительные задатки, но не справилась и вроде бы потеряла интерес к собственному чуду. Так начинается тотальная десакрализация человека.

Теперь его образ иной. Оказывается, человек может обнаруживать себя как безграничное поле сознания, способное преобразовать материю, пространство, время и линейную причинность. «Для того чтобы описать человека всесторонним и исчерпывающим способом мы должны принять парадоксальный факт, что он **есть одновременно и материальный объект**, т.е. биологическая машина, **и обширное поле сознания**» [2, с. 92].

Новая концепция человека обратилась по сути дела не к духовным состояниям человека, а к психопатическим феноменам. Два аспекта человеческой природы — телесный и квантовый — приводят к конфликту, в результате чего возникают психосоматические расстройства психогенной сущности человека. Итак, произошёл прорыв в новую космическую реальность. История хомо сапиенс как биологического вида подходит к концу. Понятие человеческой природы оказывается избыточным, условным.

В этом контексте начинается эпоха конструирования человека. Об огромных возможностях генной инженерии написано уже немало. В 1962 г. д-р Дж. Д. Уотсон и д-р Ф.Х.С. Крик получили Нобелевскую премию за описание молекулы ДНК. С тех пор периодически сообщается о все новых и новых достижениях генетики, молекулярной биологии. Новые знания позволяют нам сегодня работать с человеческой наследственностью, манипулировать генами для создания новой «версии» человека. Генетика рассматривается как возможность преобразования самой жизни. Вот что пишет,

к примеру, Оливер Мортон: «Возможности этой биологии практически безграничны. Природный мир, в том числе тело человека и его ум, станет податливым. Пересаженные органы могут перестроить мозг, а созданные искусственным путем вирусы — восстановить старую нервную ткань. Ученые уже работают над человеческими органами, которые выращиваются в организмах животных для пересадки людям. Могут появиться новые типы живых существ, которые вызовут у нас восхищение. Если человеку не удастся найти равных себе среди звезд, он может приложить все усилия для создания нового интеллекта на Земле. Генетическая разница между человеком и шимпанзе столь мала, что не исключено появление новых разумных биологических видов» [18, с. 3].

Радикальному преобразению подвергаются в квантовой парадигме и социальные отношения. Человечество устало от многообразия общественных уз. Так провозглашается эпоха кризиса социальности и последующего устранения привычных идентичностей. Ж. Бодрийяр указал на неоспоримый факт — «все хаотическое скопление социального вращается вокруг масс». Они, по словам Ж. Бодрийяра, не признали саму идею сакрального, трансцендентное чувство и связанное с ним напряженное ожидание, отсроченность, аскезу. В конечном итоге он приходит к выводу, что социальное по сути дела никогда не существовало. В истории главенствовала симуляция общественных уз. Но даже если предположить, что оно существовало, то это путь к аккумуляции смерти.

В квантовой парадигме социальное утрачивает свою специфику. Каждый индивид может укрыться в собственной нише, обретя абсолютную свободу. Если реальностей много, то почему следует располагаться в наличной действительности? Так рождается идея никогда не пересекающихся индивидуальных миров. Но что может привести к торжеству этой идеи? Сознательный отказ людей от тех связей, которые удерживают его в прежней парадигме. Разумеется, в этом аспекте первая атака связана с ликвидацией семьи как социального института. В самом деле, если воспроизведение нового потомства может осуществляться путем клонирования, то совместная ответственность за детей, пришедших в этот мир, сама по себе утрачивается. Разом теряют актуальность анекдоты про тещу. Новый смысл приобретает само понятие «родитель». Суть биотехнологической революции в возможности конструировать ребенка, который вместе с тем не привязан к родителям ни голосом крови, ни муками рождения, ни социальными обязанностями.

В квантовом сознании стала обсуждаться идея о неполноценности бинарного подхода в изучении идентичности. Смысл в том, что определять самоидентичность по простой схеме — «белый — черный», «гетеросексуальный — гомосексуальный» неправомерно. Есть множество различий. Поэтому возникает кризис традиционной идентичности и тех подходов, которые были прежде. В контексте постмодернизма стало модным утверждение, согласно которому в современной эпохе нецелесообразно вообще искать какой бы то ни было определенности. Надо всячески избегать всяких ограничительных обозначений. Идентичность, следовательно, должны быть максимально открытой, стабильно не обусловленной никакими гендерными рамками. Так, Дж. Батлер призвала в поисках идентичности к освобождению от каких бы то ни было предсудов. Самотождественность хороша только тогда, когда она открыта для множества разнообразных значений. Стало быть, идентичность может быть множественной, флюидной, скользящей, в силу этого обеспечивающей вариативность возможностей и различий. Так, стала прославляться «счастливая неопределенность неидентичности».

Размывание гендерной идентичности направлено на устранение четкой половой определенности. На вооружение берутся культурные и бытовые знаки. Женщина бреет голову, мужчина надевает женские платья и носит армейские ботинки. Так обозначается насмешка над традиционными представлениями об идентичности. Преображается сам процесс конструирования идентичности. Собственную идентичность в эпоху постмодерна можно оставить при себе или, по обстоятельствам, изменить. Новый девиз — гибридность. Девочки нередко хотят стать мальчиками, мальчики — девочками. Белокожие мечтают побыть в черной коже. Чернокожие грезят о белизне. Пожилые люди хотят вернуть молодость. Молодые, обращаясь друг к другу, говорят: «Эй, старик, или эй, старуха». Туземцы примеривают к себе роли европейцев. Европейцы добровольно устремляются в хижину. Главное не застыть в прежней жизни, в прежней роли, в прежней самоидентичности. Родители получают странное обозначение — «первый родитель», «второй». Главное — избежать ясной половой идентичности.

Так, в квантовой парадигме анализируется радикальный переход от этнической идентичности к квантовому мышлению, формирующему новые формы социальных общностей. Стремительно вторгается убеждение, что картина мира, представленная квантовой физикой, действительно требует

перестройки всей общественной жизни человечества. Условно говоря, голос крови, который формировал этническое самосознание, будет всё быстрее подменяться единством по кванту или точнее, новыми средствами человеческой самотождественности.

На протяжении всей истории человечества религиозное и научное мышление оказывали огромное воздействие на социальную и жизненную практику. Мир держался на традиции и «голосе крови», который обеспечивал прочность социальных общностей. Единство этносов поддерживалось общей повседневной практикой. Традиция позволяла интегрировать жизненный мир, сплестать неповторимые «жизненные истории» с коллективными формами жизни.

Однако племенное, этническое сознание не угасает. Оно хранит заветы отцов, оберегает насущность традиции, отслеживает признаки отделённости от других этносов. Голос крови сохраняет верность генотипу. Он диктует прочные психофизические матрицы идеалов, чувств, поведенческих норм, закреплённых родоплеменными отношениями. Создаётся впечатление, что история хранит в своих недрах стойкие опоры, выпестованные и утверждённые природой.

Но на новом витке истории мощные процессы технизации жизни продолжают разрушать прежние общности. Открытые антропологами патриархальные и традиционные культуры описываются как «уходящая натура», как исчезающие культурные подробности. Казалось, этническое, традиционное сознание постепенно растворится в господствующей нивелирующей тенденции новой социальной самотождественности. Однако именно в антропологических исследованиях XIX–XX вв. рождаются смутные представления об иных способах восприятия реальности, о неправомерно утраченных ресурсах духовного творчества. Американский антрополог К. Кастанеда, основываясь на древней культуре, объявил возможность перехода из одной реальности в другую. Это обеспечивается, как он полагал, личной силой — главным энергетическим ресурсом человека. Человек, владеющий этим искусством, входит в пространство «видений», разрушающих привычный жизненный уклад. Идея европоцентризма подверглась серьёзным испытаниям. Многие исследователи стали ратовать за бережное отношение к исчезающим формам культурного творчества.

Но в общественное сознание неожиданно ворвались новые научные идеи, которые вывели проблему крови за рамки этнологических и социокультурных исследований. В 60-е годы прошлого столетия американский физик Хью Эверетт

на основе квантовой механики объявил, что во Вселенной существует множество параллельных миров, в каждом из которых гнездится собственная реальность. Квантовое мышление вышло из стен физики и стало проникать в гуманитарные науки. Процессы глобализации столкнулись с неожиданными трудностями. С одной стороны, начался мощный процесс стирания этнических и национальных идентичностей. С другой стороны, обнаружилось сопротивление разрушению глубинных основ этнического сознания. Сохраняя собственную самотождественность, этносы приступили к мифотворчеству. Взятый на вооружение конструктивизм в теории познания позволил идеологам этнической идентичности сооружать конструкции, которые не подкреплялись реальной исторической практикой.

В традиционном сознании это противоречие было бы, судя по всему, трудно разрешимым. Иное дело — новая картина мира. Оказывается, парадоксальность сама по себе является признаком квантового мышления. Активная роль воображения в осмыслении этносов сама по себе не противоречит рождающейся научной парадигме.

Более того, квантовое мышление само по себе не директивно. Оно лишь предостерегает, что всё, что считается нормальным, общепринятым, единственно возможным, порождает перекошенный мир. То, что отнесено за пределы нормы, не исчезает, а находит выражение в патологических обнаружениях. Так воцаряется безумие, множатся экстремальные состояния, усиливается маргинализация, набирает мощь деструктивность.

Но ведь отклонение от нормы также рождает нестабильность и неопределённость. Утрачиваются чёткие критерии. Воцаряется хаос. Вероятно, на повестку дня выносятся проблемы тотальной рациональности исторической активности. В маргинальные процессы следует внести упорядоченность и ясность. Но, оказывается, наличие маргинальности, разного рода патологических обнаружений, граничащих с безумием, не противоречит квантовому мышлению. Оно считает такую размытость, полярность — нормой, с которой человечеству придётся считаться в грядущие годы. Более того, с позиции квантового мышления подвергается критике вся европейская рациональность. «Вся проблематика современного западного мира связана с тем, как возникает субъект и мир, как возникает идентификация «я». Но так было далеко не всегда, и далеко не во всех регионах мира сложилась подобная конфигурация восприятия, я бы сказал, приватизация изначальной, исконной чувствительности, которая присуща миру [5, с. 15].

Встреча Запада с восточными культурами внесла ещё один поворот мысли. Возможно, на Востоке существует иная рациональность, люди этих культур располагают другим интеллектом. В последовательном продумывании квантовых принципов такое предположение кажется возможным. Более того, как подчеркивает А. Козлов, во всех живых существах в силу различного устройства перцептуального и мыслительного аппарата, разного развития нервной системы, разных функций в этом мире это чувственное осознание проявляется и структурируется в разных формах. Ведь каждое живое существо имеет свой «редактор реальности», свой горизонт видения мира, скоординированный с телом, жизненными программами и т. д. [там же].

Каковы же основные характеристики квантового мышления в этнической сфере? Прежде всего, утверждается правомерность множества этносов и в то же время провозглашается неумолимое воцарение новых форм социальной идентичности. Наряду с всплесками национализма фиксируется также и исчезновение тех объединений, которые внутри человечества служили опорой этносов и наций. Экономическая и культурная интеграция человечества сметёт «родство по крови». Его заместит, условно говоря, родство по кванту, т. е. «нацификация» всего человечества.

Квантовое мышление опирается на представление об искусственности рождающегося мира. Органическая, природная общность устарела. Человечество будет вселено в новый, искусственный мир. Технизация достигнет немыслимых пределов. Радикально преобразится и человеческая природа. Это означает, что привычные нам социальные институты — рынок, демократический режим, государство, гражданское общество — постепенно станут достоянием истории. Современный рынок придерживается определённых правил. Но как сохранить эти правила в условиях постоянно изменяющейся среды? Зона индивидуального творчества, инициативы станет безбрежной, а это трансформирует и рынок как социальный институт.

Демократия невозможна без определённых процедур и норм. Но станет ли в квантовом мире меньшинство подчиняться большинству в силу давно установленных правил игры. Семья перестанет быть воспроизводящей ячейкой. Разрушение гендерных границ, новые технологии воспроизводства человека, внедрение полисексуальности, распад поколенческих отношений преобразят семью до неузнаваемости. Инновации изменят не только общественную среду, но и самого человека.

Однако может ли такой грандиозный поворот в истории захватить весь мир, все народы одновременно? Судя по всему, нет. Рождение квантовой физики осуществлялось век назад в узком кругу «продвинутых» специалистов. Их открытия не были освоены множеством учёных. Сейчас произойдёт то же самое. Мир расколется на страны, которые резко вырвутся вперёд, другие народы не поспеют за авангардом, а многочисленные этносы вообще окажутся в роли маргиналов. Квантовому сознанию явно не хватает новых идей, которые позволили бы человечеству решать проблемы, до конца не освоенные и не осмысленные.

Жизнь и смерть

Квантовое мышление меняет ценностное отношение к жизни и смерти. Квантовая механика, столкнувшись с феноменом посмертного существования, быстро разгадала тайны отделения сознания от тела. Танатологи, которым пришлось иметь дело с видениями людей, переживших клиническую смерть, не могли объяснить их природу. Отчего тело усопшего несётся по какому-то закрытому пространству, часто обозначаемому как туннель, что означает ощущение невероятного потока света и калейдоскоп картин из прожитой жизни? Свою версию предложил проф. Стюарт Хамерофф из отделения анестезиологии и психологии Университета Аризоны. Он почти убеждён в том, что сознание, покидая тело умершего, не исчезает, а растворяется в ткани Вселенной. Но как это происходит? Оказывается, нервная система человека содержит возможность такого «вбирания» ментального содержания в собственные недра. Учёный усматривает в данном феномене разгадку религиозного учения о душе.

Если изложить позицию Хамероффа тезисно, то она сводится к нескольким положениям. Первое — человеческий мозг — это своего рода квантовый компьютер. Назвать его обыкновенным компьютером не позволяет человеческий разум. Но что же представляет тогда наше сознание? Оно является его квантовым обеспечением. Архаическое, донаучное представление соотносило этот процесс с душой. Получается, что душа это всего лишь информация, сбережённая на квантовом уровне. Эту квантовую осведомленность невозможно стереть. Она способна вернуться в тело человека, если тот выходит из состояния клинической смерти. Тогда он воспроизводит свои воспоминания, в которых присутствует и яркий свет, и путешествие по туннелю. Итог прост: душа это информация.

Роберт Ланц, профессор из медицинской школы Университета Северной Каролины явился автором теории биоцентризма. По его мнению, смерть — обманка, иллюзия. Вина лежит на нашем сознании, которое обеспечивает господство данного призрака. Нет, очевидную кончину индивида Ланц не отрицает, однако утверждает, что усопший переключается в параллельный мир. Ланц сравнивает жизнь человека с многолетним растением, которое уходит и приходит. Оказывается, согласно Ланцу, люди сами придумали смерть и теперь транслируют данное представление из поколения в поколение. Они ассоциируют жизнь с функционированием внутренних органов. Но феномен жизни сложнее. Смерть не является абсолютным завершением жизни. Она обозначает лишь переход в параллельный мир. Поскольку Вселенная существует во множестве вариантов, раскрывая разные ситуации, то смерть в обыденном человеческом смысле не может существовать в принципе.

Бессмертие, оказывается рядом. Всего лишь один посильный разворот науки, и жизнь человека, пришедшего в этот мир, не закончится никогда. Люди вот-вот осияют древние йогические технологии, которые позволят выделить и перенести тонкое тело на другой альтернативный носитель. После игры в эксцентричные формы жизни, которыми изобилует фантастика, трансгуманисты перешли к конкретным инкарнационным проектам. Г. Уэльс волновал читательское воображение марсианским красным мхом. Т. Пратчетт пугал опрокинутой тарелкой, в которой обитают тролли. Эти существа с кремниевой органикой пожирают камни и таким образом обеспечивают себе нескончаемое существование. Г. Бенфорд чаровал иными формами внеземной жизни, боготворящими звёзды. Известный астрофизик Ф. Холл в романе «Чёрное облако» живописал колоссальное скопление космической пыли, наделённой коллективным разумом. Физик Р. Форвард помыслил жизнь, возникшую на фтороуглероде. Он же направил нашу фантазию на поверхность нейтронных звёзд, где зародилась иная форма существования. С. Бакстер уверял нас в возможности фотонной жизни, которая гнездится в гравитационных колодцах звёзд.

В наши дни выбор определился. В качестве субстратной основы предлагается кремний. Он-то и обеспечит людям поразительный небелковый интеллект, а заодно и искусственное тело. Нам обещают генетически модифицированный клон, лишённый собственной души. Доставить нас в бессмертие предлагают постепенно и последовательно, безболезненно и комфортно. Мыслятся, к примеру, биокорпус, состоящий из нанороботов,

разумная пыль, управляемая сознанием, или квантовое тело-голограмма.

Поражает при этом едва ли не полный паралич философской рефлексии. О смерти и бессмертии многие авторы рассуждают так, как если бы эта тема никогда не терзала мысль величайших мудрецов человечества. Бессмертие пакую бережно, будто речь идёт о новейшем рекламном продукте. Читаем, к примеру, об устранении человеческой телесности словно предлагается замена товара: «Причём нанотехнологические компоненты в перспективе будут доминировать в структуре человеческой телесности. Важнее, что киборгизированный человек преодолит константность человеческой природы, в перспективе, на антропоморфическом и физиологическом уровнях, полностью выходя за рамки антропологических констант человеческой телесности. В этом состоянии возможно достижение фактического бессмертия, а также многократное увеличение физических и когнитивных способностей или превращение постчеловека в сверхчеловека [1, с. 49].

По существу речь идет о смерти человека как особого рода сущего. Но автор толкует о десакрализации человека и о ряде социокультурных и личностно-экзистенциальных сложностей. Стоит ли сетовать, если в том же издании восторг по поводу грядущего бессмертия сопровождается предельной инфантильностью? «И если можно будет внедрить непосредственно в мозг целые готовые пласты информации, будь то математика, иностранный язык или энциклопедический словарь, отчего нельзя внедрить какие-то полезные личностные качества? Отчего не подправить такие «неполезные» в социуме качества, как повышенная нервозность и тревожность, убрать страхи, фобии, нелюдимость, повышенную конфликтность или пассивность» [там же, с. 73]. Упаси Бог, представить себе личность, в которую внедрились личностные качества...

С помощью «внедрения» трансгуманисты предлагают разом устранить страх перед смертью, перед полным физическим уничтожением. Избавить инстинктивное отвержение неизбежного распада. Отсечь традицию мучительного философского постижения смерти. Бессмертие предстает как бесконечный и бессмысленный круговорот информации, освободившей человечество от его сути, от его способности к трепетному постижению жизни и смерти. Парализованы и ум, и чувство и страсть.

Тема смерти и бессмертия — вечный сюжет классической философской мысли.

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,

Душу мне напомнил страстью,
Ум сомнением взволновал?..

Сократ определял философию как последнее приготовление к смерти. Шопенгауэр называл смерть мусagetом философии. Он полагал, что едва ли люди стали бы вообще философствовать, если бы не было смерти [17]. Немецкий философ утверждал, что у человека вместе с разумом возникла и ужасающая уверенность в смерти. Каждый человек, по его мнению, колеблется между пониманием смерти как абсолютного уничтожения и уверенностью в нашем полном бессмертии с ног до головы [там же, с. 386].

Философы, которые обращались к теме смерти, нередко писали о том, что в различных культурах эта тема переживалась по-разному. В иные эпохи страх смерти и вовсе отсутствовал: люди находили в себе силы противостоять угрозе физического уничтожения. Античные греки, например, учили преодолевать ужас небытия путем концентрации духа, усилием животворной мысли, воспитывать в себе презрение к смерти. Людей Средневековья, напротив, предстоящая смерть доводила до иступления. Ни одна эпоха, как свидетельствует нидерландский историк и философ Й. Хёйзинга не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XV столетие [15, с. 149].

Едва мы поставим вопрос: что служит основанием для того, чтобы сравнивать, как воспринимают смерть в различных культурах, то обнаружится парадоксальная вещь. Как правило, сопоставляются обычно философские высказывания. «Ведь какое-то чувство умирания может быть у человека, — пишет, например, Цицерон. — Все это мы должны обдумать еще в молодости, чтобы могли презирать смерть; без такого размышления быть спокоен душой не может быть никто; ведь умирать нам, как известно, придется — быть может, даже сегодня [16, с. 26]. А средневековый мыслитель Мейстер Экхарт, напротив, пишет о том, как трудно дается человеку отрешённость от мирских благ. Выходит, было время, когда смерти не боялись, страх перед угрозой физического уничтожения был не всегда. Но в какой мере можно доверять философской мысли? Ведь нередко выраженное в суждении презрение к смерти как раз и отражает ужас перед ней.

Страх перед смертью заложен в самой человеческой природе, в самой тайне жизни. Он изначален, т.е. коренится в глубинах человеческой психики. Однако в конкретной эпохе, через призму определённых духовных ценностей этот страх обретает различные преображённые формы. Каждая культура вырабатывает определённую систему ценностей,

в которой переосмысливаются вопрос смерти и бессмертия. Она творит также определённый комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается относительное психологическое равновесие индивидов. Человек, разумеется, располагает отвлечённым знанием о факте неотвратимой смерти. Но он пытается, опираясь на существующую в данной культуре символику, сформировать более конкретное представление о том, что делает возможной полноценную жизнь перед фактом неизбежной гибели.

По мнению психологов, такая система начинает складываться в психике человека уже в раннем детском возрасте. Образ, который возникает в подсознании человека в связи с его рождением, когда плод отделяется от матери, позднее трансформируется в некий прообраз ужаса перед смертью. Индивид пытается преодолеть этот ужас. Он ищет способы уйти от тления, увековечить себя, постоянно ощущая присутствие смерти.

Писатель Андрей Платонов в одном из своих рассказов заметил, что смерть не однажды посещает человека. Вот почему образ неотвратимой судьбы многократно воздействует на психику. Человек знает, что он смертен, но реальный опыт получает только в момент кончины. В результате даже в сознании одного человека система образов, поддерживающих земное существование индивида, постоянно преображается, перестраивается.

Смысл смерти

Многие философы толковали смерть как трагедию тела. Проблема в этом случае рассматривается в русле биологии, медицины, социологии или психологии. Тогда исследователи натываются на множество конкретных аспектов земного существования: как продлить существование человека с помощью правильного образа жизни, лекарств, хороших бытовых условий. Одновременно возникают упования на генетику, на те области знания, которые изучают мозг как основу человеческого поведения [3]. Вот что пишет по этому поводу Ф. Фукуяма: «То, что мы переживаем сегодня, — это не просто технологическая революция в нашей способности декодировать ДНК и манипулировать ею, а революция в основополагающей науке — биологии. Эта научная революция опирается на открытия и достижения в ряде взаимосвязанных областей помимо молекулярной биологии, включая когнитивные науки о нейронных структурах мозга, популяционную генетику, генетику поведения, психологию, антропологию, эволюционную биологию и нейрофармакологию» [19, с. 19].

Такой подход к проблеме бессмертия М. Хайдеггер называл биолого-онтическим. Для немецкого философа ключевым в данном случае является категория «присутствия». Так называется сущее, понимающее бытие. Присутствие, в отличие от других сущих, не только онтично, но и онтологично, то есть имеет такое бытие, исследуя которое можно понять не только данное конкретное бытие, но и саму категорию бытия. Что означает быть онтологичным — значит представлять своим бытием не только собственное бытие, но бытие вообще, бытие как таковое.

Можно рассуждать о смерти в натуралистическом ключе. Это онтический ракурс темы, он включается в присутствие. «Для биологически-физиологической постановки вопроса оно входит тогда в бытийную область, известную нам как животный и растительный мир. В этом поле через онтическую констатацию могут быть получены данные и статистика о долготе жизни растений, животных и людей. Изучаются взаимосвязи между продолжительностью жизни, размножением и ростом. Могут быть исследованы «виды» смерти, причины, «обстоятельства» и характер их наступления» [13, с. 246].

Речь в таких исследованиях идет о продлении телесного существования человека. Немецкий философ далек от того, чтобы предлагать какие-то рецепты спасения обветшавшего костюма Адама. Его подход к топике бессмертия радикально иной. Он обосновывает фундаментально-онтологический подход. «Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни» [там же], — писал он. Нет оснований рассматривать жизнь и смерть в обособицу. Они неразрывно связаны друг с другом. Смерть — логическое и этическое завершение жизни.

Что касается экзистенциальной экспертизы бессмертия, то она лежит до всякой биологии и онтологии жизни. Хайдеггер называет людей смертными. Разве в этой констатации есть что-то новое? Да, если иметь в виду, что это исключительная привилегия человека. Только человек обладает этим даром. Животное не умирает, а околеваает. У него нет смерти ни впереди, ни позади него. «Смерть есть ковчег Ничто — т.е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто всего лишь сущее, но что тем не менее имеет место, и даже — в качестве тайны своего бытия. Смерть как ковчег Ничто хранит в себе существенность бытия. Смерть как ковчег Ничто есть хран бытия. И будем теперь называть смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть» [14, с. 324].

Действительно, смерть — законный хран бытия. Мысль Хайдеггера состоит в том, что не каждый человек может считать себя смертным, поскольку это обозначение надо заслужить. Разумным живым существам еще предстоит стать смертными. Дело вовсе не в том, знает ли человек о своей смерти или нет. Ему еще предстоит принять собственную смертность. «Благословен и день забот, благословен и тьмы приход», — таково согласие пушкинского Ленского Если человек обретает опыт смертности, он не обречён затеряться в людях. Если человек в этом смысле способен к смерти, он освобождается от биологии. Ему суждена память и история.

Ф. Розенцвейг писал: «Таково последнее слово философской мудрости: смерть — это ничто. В действительности, однако, это не последнее слово, а, наоборот, исходный пункт философии, подтверждающей ту истину, что смерть не кажимость и не ничто, а неумолимое и неизбежное нечто. Туман, которым обволакивает его философия, не может заглушить голос этого ничто. Философия сумела погрузить нечто в ночь ничто, но не в силах лишить его ядовитого жала. Страх перед этим жалом всегда будет всегда будет беспощадным разоблачением философии и ее сострадательной лжи» [11, с. 231].

Можно ли полагать, что смерть обесценивает жизнь, лишает ее смысла? Ошибочность такой постановки вопроса становится очевидной, как только мы помыслим бессмертие. Как раз бесконечная жизнь способна лишить значимости все, что составляет содержание человеческой жизни. Обретя бессмертие, человек вряд ли сможет вести активное осмысленное существование. Если в рамках бесконечности то или иное событие может отодвигаться бесконечно, то оно лишается смысла. Должен ли я в текущие годы получить образование или можно заняться этим через тысячу лет? Готов ли сегодня совершить героический поступок или подвижничество можно перенести на следующее столетие? Только осознавая конечность человеческого существования, можно ответственно распорядиться своей жизнью. «Следовательно, — отмечает В. Франкл, — конечность человеческого существования имеет свою основу в его необратимом характере. Ответственность человека перед жизнью может быть лишь поэтому понята лишь тогда, когда она будет понята с точки зрения временности и неповторимости» [12, с. 65].

Квантовое мышление сулит человечеству радикальное преобразование. Однако при этом озадачивает крайне низкий уровень философской рефлексии по названным вопросам. Безоглядный инновационизм отвергает многовековые традиции, сокровенный опыт человеческой истории.

Список литературы

1. *Беляев Д.А.* Перспективные антропологические модели постчеловека // 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., «Канон+», 2014.
2. *Гроф Станислав.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2002.
3. *Гуревич П.С.* Десакрализация мозга // Философская антропология, 2015, № 1.
4. *Кашицкий Савелий.* Академик Казначеев: Долой белковый шовинизм // Московский комсомолец, 1999, 30 сентября.
5. *Киселев А.* Процессуальный Космос или Дао Минделла. Предисловие научного редактора // Минделл Арнольд. Квантовый ум. Грань между физикой и психологией / Пер с англ. А. Киселева. М.: Беловодье, 2011.
6. *Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.-СПб., 2014.
7. *Минделл Арнольд.* Квантовый ум. Грань между физикой и психологией / Пер с англ. А. Киселева. М.: Беловодье, 2011.
8. *Лаговский.* 2045: люди станут как боги // Комсомольская правда, 2009, 23 мая.
9. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
10. Новое в науках о человеке. К 85-летию со дня рождения акад. И.Т. Фролова. Отв. ред. кандидат философских наук Г.Л. Белкина, редактор-составитель М.И. Фролова. М: ЛЕНАНД, 2015. — 432 с.
11. *Розенцвейг Франц.* «Вырвать у смерти ее ядовитое жало...» // Страх. Страсти человеческие. Антология. Философские маргиналии профессора П.С. Гуревича. М.: Алетейя, 1998.
12. *Франкл Виктор.* Психотерапия на практике. СПб., 2000.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
14. *Хайдеггер М.* «Вещь» // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
15. *Хёйзинга Й.* Осень средневековья. М., 1983.
16. *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975.
17. *Шопенгауэр А.* О смерти и ее отношении к неразрушимости нашей внутренней сущности // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т., Т.2. М., 2001.
18. *Morton O.* Unshackled: A Survey of Biotechnology and Genetics // The Economist, 1995, Web.25. Vol. 34.
19. *Fukuyama F.* "Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution" Farrar, Straus and Giroux, N.Y., 2002.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Э.М. Спирова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Ф. НИЦШЕ

Аннотация. Эстетические взгляды Ф. Ницше анализируются в статье через призму антропологической проблематики. В области философского постижения человека Ницше совершил радикальный переворот. Он подверг критике классическую антропологию с её культом разумности человека, присущей ему рассудочности и рациональности. В результате традиционные темы философской антропологии предстали в ином ракурсе (происхождение человека, вырождение адамова потомка, возможность создания суперчеловека). Это дало возможность Ницше переосмыслить назначение искусства, смысл трагедии, выявить специфику музыки, обратить внимание на предназначение архитектуры. Гениальная интуиция Ф. Ницше позволила разглядеть в античной культуре два мощных первоначала: аполлоническое и дионисийское. Немецкий философ пытался проникнуть в бытийственные основы культуры, показать её корневые истоки, восходящие к человеческой природе. Эстетические воззрения немецкого философа послужили предвестием постмодернизма.

Ключевые слова: эстетика, искусство, философия, безобразное, страдание, идеалы, сублимация, аполлоническое, дионисийское, страсть

E. M. Spirova

The anthropological sense of the aesthetic theory of F. Nietzsche

Summary. The aesthetic views of F. Nietzsche are analysed in the article through the prism of anthropological problems. Nietzsche has made a radical overturn in the field of philosophical knowledge of man. He criticised classical anthropology with its cult of human rationality, inherent reasonableness and rationalness. As a result, traditional topics of philosophical anthropology have appeared in a different perspective (man's origin, degeneration of Adam's offspring, possible creation of an overman). This has given Nietzsche an opportunity to rethink the destination of art, the meaning of tragedy, to reveal the specific character of music, to pay attention to the purpose of architecture. F. Nietzsche's intuition and genius have permitted to see two powerful original sources — the Apollonian and Dionysian — in ancient culture. The German philosopher tried to fathom the existential foundations of culture, to trace its roots to human nature. The aesthetic views of the German philosopher were forerunners of postmodernism.

Keywords: aesthetics, art, philosophy, ugly, suffering, ideals, sublimation, Apollonian, Dionysian, passion.

Два первоначала

Проникнуть в существо эстетической концепции Фридриха Ницше не так-то просто. Прежде всего, она не изложена, как у других философов, в целостном, систематизированном виде. Об эстетических взглядах Ницше можно судить по

отдельным репликам, парадоксальным замечкам. Вместе с тем философ оставил нам глубочайший анализ трагедии как жанра античной культуры, размышления о музыке Вагнера, об искусстве и художнике. Ещё одна трудность в оценке эстетики Ницше — неизбывная злая интонация, едкие суждения о красоте и возвышенном. Может быть,

это апофатический вариант эстетической теории? Постоянная критика «эпохи упадка», изобличение «психологии больного человека»?

Классическая эстетика усматривала идеал в красоте. Ницше видит исток прекрасного — в безобразном, в грехе, в страдании. Он писал: «Греки испытывали наибольшее страдание при виде безобразия; иудеи — при виде греха; французы — при виде неловкого, бедного жизненной силой человека, поэтому все они *идеализировали противоположности* тому, что доставляло им страдание, а этот идеал преобразовывал их самих. Месть за страдание: вот мотив созидания богов и художественных образов. Недостаток у немцев чувственности делает немецких художников энтузиастами чувственности. Страдание от огня страсти сделало итальянцев почитателями холодного формализма, почитателями Девы Марии. Шопенгауэр возводил в идеал сострадание и непорочность, потому что он больше всего страдал от противоположного этому. “Независимый человек” составляет себе идеал подчинённого. Это — *невыполнимые идеалы*: они возбуждают дух и производят уныние: такое двойное состояние составляет признак людей с неисполнимым идеалом. Это — высшая точка, которой они достигают: они *покоятся выше* своего существа, презрительно смотря вниз» [5, с. 282–283].

Вчитаемся в эти строчки. Это настоящий манифест апофатики. Красота, как известно, была центральным понятием античной эстетики. Согласно античным воззрениям, в основе красоты лежат мера, порядок, чёткость границ, гармония, симметрия (Демокрит, Платон, Аристотель, Плотин). Красота не выводилась из собственной противоположности, будь то безобразное или грех. Она рассматривалась прежде всего как феномен духовного порядка. Ницше же связывает феномен красоты со страданием человека. Все художественные образы и сами боги — не что иное, как месть за страдание. Не будь уныния или крушения идеала — не было бы и искусства.

Мысли Ницше предвосхищают фрейдовские размышления о сублимации. Это слово означает процесс переключения психической энергии с одного состояния на другое, преобразование аффективных и инстинктивных влечений в неинстинктивные формы деятельности, культурное творчество. Сейчас нам очевидно, что лучшие образцы поэзии рождаются не только из духовного взлёта. Они нередко оказываются преобразованием тёмных устремлений, исчадий души. «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи...». В эстетической теории

игра прекрасного и низменного, перевоплощение страдания в изысканные роптания души — это открытие Ницше. В работах З. Фрейда эти идеи найдут более развёрнутое переосмысление.

Эстетические идеи Ницше возникли в результате напряжённого вопрошания: что представляет собой человек как особый род сущего? Философ не мог принять просветительское представление о человеке как разумном и гармоничном существе. Напротив, такое понимание потомка Адама он называл «абстрактом человека». В философии сложился некий фантом. Он составил в головах людей из окружающей среды. Ницше писал о том, что индивиды «...живут друг с другом в тумане безличных, полуличных мнений и произвольных, словно поэтически преувеличенных высоких оценок, — каждый всегда в голове другого, а эта голова в свой черёд в других головах: так возникает поразительный мир фантазмов, причём очень хорошо умеющий придавать себе весьма трезвый вид! Этот туман мнений и привычек растёт и живёт почти независимо от людей, которых окружает; он — причина чудовищной силы общепринятых суждений о “людях”: и все эти неизвестные самим себе люди верят в бескровную абстракцию “человека”, то есть в фикцию...» [8, с. 84–85].

Но что можно сказать, чтобы разрушить этот макет человека? Ницше характеризует индивида как эксцентрическое создание, в душе которого противостоят различные силы. Никакой цельности и гармонии в человеке нет. Напротив, его внутренний мир раздвоен, разнолик. Да, в человеке есть разум, но ему противостоит рой демонических, витальных страстей. В этом коловороте разумного и иррационального нет сближения, пропорции, согласования. Одна часть человека разумна, другая охвачена безумием.

Гениальная интуиция Ф. Ницше позволила разглядеть в античной культуре два мощных первоначала: аполлоническое и дионисийское. Немецкий философ пытался проникнуть в бытийственные основы культуры, показать её корневые истоки, восходящие к человеческой природе. Ницше задумался над вопросом, какое значение имеет именно у греков трагический миф и чудовищный феномен дионисийского начала. Философ обратился к истинному духу греческого искусства. Ему казалось, будто греки в полной мере ощущали трагичность чувственного бытия. Человеку нужно, думал Ницше, устремляться ввысь, в мир, который мог бы возвысить человека над страданием бытия. Следовательно, человек не должен оставаться человеком. Ему суждено стать сверхчеловеком.

Подобно тому как существует мост между червяком и человеком, так возможен разрыв между человеком и сверхчеловеком. Вся бесконечная человеческая жизнь от рождения до смерти оценивалась Ницше как не единственная. Тяга к универсальности — характеристика человеческого бытия. Здесь родилось сознание недостаточности одной земной жизни. Ницше так и не прояснил смысл своей идеи повторённых земных жизней в контексте духовной трактовки эволюционистических воззрений. По его мнению, единичная земная жизнь восстаёт против признания её единственной и самодовлеющей. Идея сверхчеловека предполагает преобразование особенностей человеческой природы, например, всей структуры чувственности и культивирования новых, более совершенных форм жизни. Сверхчеловек призван уничтожить всё лживое, болезненное, враждебное жизни. С этим постулатом связана критика христианства как многовековой традиции Европы и апологетика зороастризма.

В 1872 г. вышла в свет первая книга Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Огромное значение для культурфилософии имело ницшеанское различие аполлонического и дионисийского первоначал в культуре. Разные полюсы космического бытия запечатлены в обликах Аполлона и Диониса. Эти два начала были прослежены в мирозерцании, культуре и историческом развитии греков. Два символа в известной мере выразили полноту вечной жизни.

Страдания народа Эллады выковали кристаллы надмирной правды. Аполлон и Дионис — не плод мифотворческой фантазии, не образы, рождённые тайноведением, это два действительных средоточия единого бытия. Дополняя друг друга, эти первоначала создали космос эллинской культуры. Антиномия аполлонического и дионисийского полюсов раскрывается Ницше прежде всего по отношению к принципу формы и индивидуальности как формы духа. Противопоставление аполлонической и дионисийской культур применимо не только к античности. Оно захватывает всё европейское сознание [см.: 3].

Смысл трагедии

Как родилась трагедия? В чём её смысл? По мнению Ницше, трагедия воспроизводит бессмысленность мира. Она раскрывает тайны страдания, её муки. Но если реальность чревата мучениями, зачем отражать её в искусстве, удваивая страдание? Человек — эксцентричное создание. Тщетно искать в его поведении строгую рациональность.

По здоровой логике человек должен избегать страдания, сторониться его. Однако люди, напротив, испытывают особое удовлетворение от мучений. Греческие зрители воспринимали страдание как манку. Глядя в бездну человеческого страдания, они, как писал Ницше, испытывают пессимизм, тревогу, отчаяние. Но вместе с тем обретают смысл собственного существования.

Просветителям XVIII века такая мысль показалась бы кощунственной. Как во всеоружии разума множить страдание, если надлежит избавляться от него? Но разум не панацея. Кроме рассудка, у человека есть страсти. В течение многих веков страсть в европейском сознании толковалась как безоговорочно негативный феномен. Предполагалось, что именно это чувство при всём его разнообразии мешает ясной и продуктивной работе ума. Разумеется, это было ошибкой, однако вполне оправданной. Изучение интеллекта показало, что литургически стройной активности мысли вредят непрощенные, человеческие страсти. Начиная с Нового времени, мудрецы ведут яростную войну против эмоций, которые, по их мнению, рожают заблуждение, пороки, иллюзии. Человеческая природа и разумность вдруг оказываются синонимами. Тот, кто становится жертвой страсти, утрачивает рассудочность.

Под страстью понимается сильное, не поддающееся контролю рассудка вождение; экзистенциальное переживание, неотъемлемая человеческая потребность. Ницше как философ жизни выступил в роли глашатая страсти. Он показал, что вне страсти нет человека. Индивид, не ведающий невероятного подъёма, немыслимой пассионарности, неотъемлемой властной страсти скорее животное, чем человек. Новые мысли, новые взгляды и цели в истории возникали не по рассудочному расчёту, а в результате захваченности страстью, которая зачастую воспринималась как сумасшествие. «Понятно ли вам, почему именно безумие? — задаётся вопросом Ницше. — Что-то в голосе и повадках, столь же жуткое и не дававшее рассудку как демонические ужимки погоды и моря, и поэтому достойное той робости и внимания? Что-то столь явственно обнаруживавшее признаки полнейшей недобровольности, подобное судорогам и пене изо рта у эпилептиков, и поэтому, казалось, представлявшее безумцев масками и рупорами божества?» [8, с. 25–26].

Вклад Ницше в развитие современных представлений о трагедии состоит в том, что он впервые показал необходимость анализировать трагедию, исходя из внутреннего психологического парадокса героя, а не из каких-либо моральных оценок.

В настоящее время эта мысль получила развитие в работах Ф. Фергюсона, описывающего главное трагическое действие как имитацию внутреннего движения главного героя от незнания — через страдание к знанию (от «цели» к «страсти» — «к познанию») [2, с. 177]. Входя в мир трагедии, люди поднимаются над обычной житейской повседневностью. Они возвышаются над мелкими индивидами, живущими бытовыми подробностями. Но те, кто вошёл в мир трагедии, обретают новое видение жизни в ужасе и экстазе.

Трагедии, полагает Ницше, присуща «демоническая сила». Он вырывает индивида из обыденной жизни, рождает в нём воинственность, вдохновение. «Мужчин воинственной духовной организации, каковы были, к примеру, греки времён Эсхила, — пишет Ницше, — *трудно* чем-нибудь *растрогать*, а если уж сострадание вдруг пробьёт их броню, то овладевает ими, словно иступление, и становится подобным “демонической одержимости”, — тогда они чувствуют себя невольниками, охваченными каким-то религиозным ужасом. После у них наступают сомнения в своём состоянии; испытывая его, они вкушают восторг от выхода из себя и от его необычности, смешанный с горчайшей полынью страдания: это напиток как раз для воинов, нечто редкостное, опасное и горько-сладкое, что не всякому выпадает на долю. Трагедия обращена к душам, именно так ощущающим сострадание, к душам суровым и воинственным, одолеть которые нелегко хоть страхом, хоть и состраданием, но которым идёт на пользу время от времени *умягчаться*: а что значит трагедия для тех, которые подставлены “симпатическим склонностям”, как парус ветрам!» [8, с. 139–140].

Ницше полагал, что трагедия может повлиять на самосознание эпохи. Некоторые античные философы считали, что она дурно действует на умы и чувства людей. Хотя Ницше не приходило в голову отождествлять реальность и фантазию. Фактическое жизненное преступление и его воспроизведение в трагедии — не одно и то же. Ведь трагедия раскрывает сущность воображаемого мира. Для обывателя нет разницы между преступлением в переулке и аналогичным событием в трагедии. Искусство драматурга в том и состоит, чтобы снять покров обыденности и высечь в сердцах людей глубокие мысли и эмоции. Но это вовсе не означает, по мысли Ницше, что трагедия сама по себе содействует облагораживанию нравов. Она способна формировать в обществе жёсткость, но при этом славить мужественность и героизм. Ницше писал: «Когда афиняне

сделались более мягкими и чувствительными, ко времени Платона, — ах, как они ещё были далеки от сентиментальности жителей наших столиц и провинций! — то философы уже всё-таки сетовали на *губительность* трагедии. Эпоха, полная опасностей, какова начинающаяся сейчас, когда отвага и мужество растут в цене, может быть, мало-помалу вновь закалит души до такой степени, что им понадобятся трагические поэты: но некогда они были немного *излишними* — если пользоваться самым мягким выражением. — Так, может быть, и для музыки ещё раз наступят лучшие времена (они, безусловно, будут и *более лихими!*), когда композиторам придётся обращаться её средствами к людям, окончательно ставшим личностями, внутренне суровым, обуянным мрачной серьёзностью собственной страсти: а что значит музыка для этих нынешних, куда как суетливых, невзрослых, полуличных, любопытствующих и ко всему вожделеющих душонок уходящей эпохи!» [8, с. 140].

Ницше утверждал, что трагедию можно считать высшей формой искусства. Её преимущество в том, что она соединяет аполлоновский и дионисийский элементы в неразрывном целом, позволяя зрителю испытать полный спектр состояний человеческого духа. Дионисийский элемент содержится в песнях и музыке хора, а аполлоновский — в диалоге актёров, который вносит в эллинскую трагедию конкретный символизм, уравнивающий разгул стихии Диониса. Аполлоновский дух здесь придаёт форму необузданному дионисийскому чувству.

Ницше описал также закат трагедии в античном искусстве. Он даже полагал, что после Эсхила и Софокла трагедия вообще умерла. Причину Ницше усматривает в творчестве Эврипида, а также во влиянии рационализма Сократа. Еврипид, по мнению Ницше, ограничил использование хора и приблизил трагедию к реальности обыденной жизни. Человеческая драма в этом случае обрела натуралистичность. Сказалось также влияние и Сократа. Этот мыслитель возвысил разум за счёт принижения мифа. Ведь философия вообще родилась с критической оценки мифического мироощущения. Ницше считал, что Эврипид и Сократ настолько трезво и рационально описывали жизнь, что принизили роль человеческого участия в эстетическом переживании. Так из трагедии утратились дух мистики, очарование мифа. Человек потерял способность жить в оптимистической гармонии со страданиями бытия.

Ф. Ницше испытал восторг перед оперным искусством Р. Вагнера. Он надеялся, что именно искусство этого композитора может вернуть

равновесие дионисийского и аполлонического начал в искусстве. Но эти надежды вскоре рухнули. Ницше писал: «Вагнер — великая порча для музыки. Он угадал в ней средства возбуждать больные нервы, — тем самым он сделал музыку больною. Велика его изобретательность в искусстве подстрекать самых истощённых, возвращать к жизни полумёртвых. Он мастер гипнотических приёмов, он и самых сильных валит, как быков. *Успех* Вагнера — его успех у нервов и, следовательно, у женщин — сделал всех честлюбивых музыкантов учениками его тайного искусства. И не только честлюбивых, но и *умных*... Нынче наживают деньги только на больной музыке; наши большие театры живут за счёт Вагнера» [7, с. 396].

Просветители XVIII века усматривали в древнегреческой культуре искусство, наделённое благородством, простотой, элегантною и величием. Ницше, напротив, полагает, что отвлечённый оптимизм не присущ Просвещению. Греческий дух вёл суровую схватку с пессимизмом. Судьба человека сходна с древнегреческой трагедией. Она является заложницей тёмных мировых дионисийских сил, но при этом имеет искушение впасть в аполлоновские иллюзии. Люди, считал Ницше, не должны ограничиваться дионисийством. Им следует не упускать неоспоримой ценности аполлоновского искусства.

Кое-что об архитектуре

До развития искусства трагедии античность пережила эпоху статического, идеализированного пластического искусства в виде скульптуры. Ницше размышлял о различных стилях культуры. Он был убеждён в том, что приемлемое в одной культуре может оказаться чужеродным для другой. Ф. Ницше писал: «*Такие чуждые нам греки.* — Стили восточный или современный, азиатский или европейский: в сравнении с греческим всем им свойственны массивность и наслаждение большими количествами как способ выражения возвышенного, в то время как в Пестуме, Помпеях и Афинах и глядя на греческую архитектуру вообще не перестаёшь удивляться тому, *с помощью сколь малых масс* греки умели и *любили* выражать возвышенное. — То же и в другом: сколь простыми представлялись друг другу люди в Греции! Как далеко мы оставили их позади в знании людей! Но зато и какими сложными лабиринтами выглядят наши души и наши представления о душах в сравнении с их! Если бы мы возмечтали об архитектуре по *нашему* душевному складу и отважились бы

на неё (но мы слишком трусливы для этого!), то образцом для нас был бы лабиринт! Об этом можно догадаться судя по нашей родной и действительно выражающей нас музыке! (Ведь в музыке люди не следят за собой, потому что мнят, будто нет никого, кто был бы в силах разгадать их *за их собственной музыкой*.)» [8, с. 138–139].

По мнению Ницше, критерии искусства исторически относительны. То, что является прекрасным в одной эпохе, может вызывать отвращений в другой. Каковы век — таковы и вкусы. «*По эпохе и красота.* — Если наши ваятели, живописцы и композиторы хотят соответствовать духу времени, им надо изображать красоту распухшей, огромной и нервной: так вот и греки, в русле своей морали, основанной на чувстве меры, видели и изображали красоту в виде Аполлона Бельведерского. Нам следовало бы считать его попросту *безобразным*! Но слабоумные «классицисты» отняли у нас всякую честность!» [8, с. 133].

Ф. Ницше весьма болезненно воспринимал многие явления культуры, давал им резкую оценку. Он, впрочем, не считал, что вкусы должны отличаться единообразием. «...Шопенгауэр — противник музыки Вагнера, а Вагнер — противник политики Бисмарка, а Бисмарк — противник всяческой вагнеровщины и шопенгауэровщины! Ну что тут поделаешь! Куда податься со своей жаждой к “почитанию потрохами”? Может быть, попробовать выкроить из музыки композитора несколько сотен тактов хорошей музыки, которые просятся в сердце и которые надо принять близко к сердцу, потому что у них есть сердце, — попробовать, совершив этот мелкий грабёж, отойти в сторонку, а обо всём остальном просто забыть?» [8, с. 136–137].

Само развитие науки в последней трети XIX в. он рассматривал как своеобразную катастрофу. Стремление к унификации духовной жизни он воспринимал как прямую угрозу культуре. Ницше было явно тесно в одном культурном пространстве. Он постоянно стремился преодолеть узкие рамки наличной культуры и катапультироваться в иной мир. Эстетический мир Ницше поэтичен и разнообразен. Это отметил, к примеру, Альфред Адлер. Он писал: «Как выражение общей концепции “Заратустра” не имеет в литературе аналогов, он неповторим. В форме прихода пророка или мудреца, спускающегося из своего одиночества на высоко расположенной над морем горе в южной местности или временного пребывания на острове, нового возвращения в одиночество и нового поколения среди друзей, в его обращениях к ним, монологах, происшествиях, грезящихся переживаниях

и видениях дана весть и борьба с возвещением и действием невероятной жизненной силы. Весть о твёрдости, “львиной” силе. Однако над ней парит большое внутреннее волнение, нежность, аромат, а также печаль» [1, с. 458].

По мнению Ф. Ницше, быть в культуре вовсе не означает получить о ней разностороннее знание. Не она определяет облик искусства и смысл художественного творчества. Ницше приходит к убеждению, что эстетика тоже не монистична. Она двояка. «Одна исходит из воздействия искусства и делает выводы о соответствующих причинах; она пребывает под чарами искусства и сама

есть некий вид поэзии и опьянения: некая настройка искусства на струны науки. Другая эстетика исходит из множества абсурдных и ребяческих начал искусства: она не может вывести из этого действительные воздействия и потому пытается умерить чувство, связанное с искусством, и любым способом подвергнуть сомнению его воздействие, как если бы оно было лживым и болезненным. Отсюда ясно, какая из эстетик годится искусству, а какая нет, и насколько они обе могут быть наукой» [4, с. 417].

Разносторонняя эстетическая мысль Ф. Ницше нуждается в оценке и дальнейшем развитии.

Список литературы

1. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. — 568 с.
2. Гуревич П.С. Эстетика: учебное пособие. — М.: Кнорус, 2011. — 456 с.
3. Иванов Вяч. Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994. — 428 с.
4. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 8: Черновики и наброски 1874–1879. — М.: Культурная революция, 2008. 704 с.
5. Ницше Ф. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре» // Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. Свердловск: Воля, 1991. С. 206–290.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. М.: Культурная революция, 2012. — С. 7–143.
7. Ницше Ф. Случай «Вагнер». Письмо из Турина. Май 1888 // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. — М.: Культурная революция, 2012. — С. 387–421.
8. Ницше Ф. Утренняя заря // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. — М.: Культурная революция, 2014. — С. 9–306.
9. Шмаков В.В. Основы пневматологии. Теоретическая механика становления духа. — Киев: София, 1994. — 704 с.

ПОЗНАНИЕ ТВОРЧЕСТВА

И. А. Бескова

ЛОГИКА ТВОРЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ: НЕДУАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Аннотация. Статья посвящена анализу того, как изменение исследовательской позиции с двойственной на недуюальную влияет на творческий потенциал личности. Для сопоставительного анализа и в качестве иллюстративного привлекается материал, касающийся некоторых форм культурных традиций и верований, а также определенных аспектов практически-преобразующей деятельности различных этносов. В статье рассматриваются следующие вопросы: 1) почему обращение к методологии недвойственности в настоящее время является актуальным, в частности, какого рода человеческий опыт побуждает к этому; 2) обрисованы истоки формирования новой парадигмы миропонимания; 3) показано, в чем специфика недвойственного подхода; а также 4) обозначены его сильные и слабые стороны. Показано, когда и в каких пределах применение данной методологии более эффективно, чем классической. Обосновано, что методология недвойственности эффективна там и тогда, где и когда объектом изучения оказываются события, явления, процессы, характер и течение которых может меняться в зависимости от состояния обращенного к ним сознания. В качестве примера такого рода феноменов рассматривается творческое мышление. Исследовано, как изменение позиции воспринимающего ума трансформирует пространство познавательного взаимодействия, разворачивающееся перед индивидом, поглощенным творческим процессом. Выявляются истоки повышения его творческого потенциала в этом случае. На базе предложенной модели дается объяснение феномена «случайного» открытия, а также факторов, повышающих и понижающих вероятность творческого прорыва.

Ключевые слова: мышление, творчество, культура, рациональность, двойственность, недуюальность, опыт, сознание, квантово-подобные взаимодействия, пространство решения задач.

I. A. Beskova

The logic of the creative transformation: a non-dual approach

Summary. The analysis of how the change in the research position from dual to non-dual one affects the individual's creative potential is the subject of the paper. A material concerning some aspects of cultural traditions and beliefs as well as of certain modes of ethnic practical activity is regarded as an illustrative one. The following questions are considered in the article: 1) why the reference to the methodology of non-duality is at present relevant, particularly, what kind of human experience prompts it; 2) the origins of a new paradigm formation are outlined; 3) the specificity of the non-dual approach is shown; 4) its strengths and weaknesses are indicated. It is investigated, when and to what extent the application of this methodology is more effective than the classical one. It is substantiated that the methodology of non-duality is effective there and then, where and when the object of person's interest are events, phenomena, processes, whose nature and activity vary according to the state of consciousness addressed to them. As an example, the creative thinking is considered. It is investigated how the change in the perceiving mind position transforms the space of cognitive interaction, unfolding before the person, absorbed in the creative process. The sources of his creative potential increasing are revealed. The phenomenon of «accidental» discovery, as well as factors that raise and reduce the creative breakthrough probability, are examined on the base of a proposed model.

Keywords. thinking, creativity, culture, rationality, duality, non-duality, experience, consciousness, quantum-like interactions, space of the problem solving.

Введение: Запрос на недualность миропонимания

Прежде всего, хотелось бы подчеркнуть, что я ни в коем случае не ставлю под сомнение ценность, значимость и практическую полезность классической методологии рациональности и субъект-объектный подход, считая их по праву наиболее востребованными в настоящее время инструментами формирования и развития научного познания. Вместе с тем, полагаю, что для разных типов осмысливаемого опыта более адекватными являются разные модели и инструменты. Это подобно тому, как в исследованиях микромира эффективно применение аппарата квантовой механики, а ньютоновская парадигма хороша для изучения принципов и законов мироустройства ранга мезокосмической реальности (мира средних скоростей и средних размерностей). Стремление использовать некоторый вариант неклассической методологии (а именно, недualный подход) для истолкования содержаний и смыслов, активизирующихся в состояниях спонтанности, исключительной вовлеченности в переживаемый опыт, в пограничных, а также экстремальных ситуациях, обусловлено тем, что в настоящее время имеется обширный массив эмпирических и экспериментальных данных, рациональную интерпретацию которых трудно дать на основе классических представлений. Значительная часть этих данных была получена, когда стали возможными те формы практики, которые не были известны в момент формирования классической (ньютоновской в своей основе) парадигмы рациональности. Это, в частности, сведения относительно особых состояний сознания, оказавшиеся в сфере интереса ученых не так давно: например, связанные с изучением отдаленных последствий практикования различных медитативных техник [6], с анализом природы осознанных сновидений [5], со странной парадоксальностью некоторых феноменов сновидно-измененного сознания [21, 9].

Особую область ранее не интерпретировавшегося опыта составляют направления, имеющие дело с погружением человека в транс с помощью различных гипнотических техник. Например, методика глубокого погружения, разработанная доктором М. Ньютоном, психологом и гипнотерапевтом, создателем Института регрессивной терапии, обеспечивает доступ к содержаниям памяти, которые раскрывают некоторые аспекты околосмертного опыта, а также опыта непосредственного переживания содержаний той составляющей разума,

которая именуется бессмертной душой [13]. В само обстоятельство наличия подобных компонентов личности человека можно верить или не верить, но инструменты для не мистического, не иррационального истолкования соответствующих данных (которые отличаются устойчивой повторяемостью и имеют высокую степень интерперсонального сходства) надо иметь. Менее глубокий уровень регресса обеспечивает возможность восприятия раннемладенческого опыта. Прежде считалось, что младенческие воспоминания (период грудного вскармливания), если и сохраняются, то отличаются аморфностью, недифференцированностью, являются смутными и плохо осознаваемыми. Исследования доктора Дж. Франкла, разработавшего особый метод гипноидного анализа с возможностью вербального выражения содержаний, относящихся к сфере довербального опыта, открыли доступ к подобным составляющим системы личностных смыслов человека. Неожиданно оказалось, что они могут быть не только совершенно определенными, но и несущими удивительно разнообразную информацию о состоянии значимых для младенца областей его жизненности, которые невозможно было предполагать ранее (например, глубокие впечатления, касающиеся различных аспектов взаимодействия с матерью в процессе кормления грудью) [18].

До сих пор составляет загадку ряд особенностей восприятия левшей при некоторых патологиях мозга. В частности, исследователи, являющиеся профессиональными нейрофизиологами, с некоторой настороженностью регистрируют и описывают феномены, которые, как они честно признаются, не получают никакого разумного объяснения в рамках существующей картины мира. Речь идет о способностях, проявляющихся у больных с левополушарными асимметриями мозга (по трем векторам: ведущий глаз, ведущая рука, ведущая нога), в состоянии пароксизмального приступа. Оказалось, что при разных вариациях подобных асимметрий, в сочетании с областью локализации патологии в мозге, больные во время приступов способны переживать состояния, в традиционной картине мира квалифицируемые как экстрасенсорные [7].

Стали известны также и чисто физиологические феномены, которые раньше не исследовались и которые на сегодняшний день представляют значительный интерес. Это, например, феномен слепозрения, а также возможность перенесения телесных ощущений на внетелесные объекты.

В частности, стало понятным, что механизм обеспечения зрительной функции гораздо сложнее,

чем раньше считалось. Было установлено, что люди, имеющие настолько серьезные нарушения зрения, что признаются современной медициной слепыми, тем не менее, когда им предъявляют эмоционально заряженные образы, реагируют на них телесными проявлениями, свидетельствующими о состоявшемся акте восприятия (это фиксируется специальной аппаратурой). Сами испытуемые при этом полагают, что ничего не восприняли [20]. Вот как об этом открытии пишет Нобелевский лауреат Дж. Эдельман: «...Как показали когнитивные тесты, определенные мозговые повреждения ведут к выборочной утрате точного *осознанного* распознавания сигналов внутри перцептивной области, которые, однако, по результатам психологического тестирования людей, находящихся в состоянии аффекта, распознаются имплицитно. Хороший пример — пациенты, страдающие прозогнозией (неспособностью распознавать лица как таковые). У них отсутствует осознанное распознавание лиц, однако некоторые из них, хотя и отрицают, что узнают лица своих супругов, в тестах ведут себя так, что это свидетельствует о наличии выраженного различающего знания такого рода. Другой пример — слепые. Индивиды с повреждениями в первичной зрительной коре (primary visual cortex) говорят о слепоте — у них полностью отсутствует осознание *видения*, — но когда их тестируют, могут локализовывать объекты в пространстве» [1, р. 121].

Интерес представляют широко обсуждаемые в настоящее время в научной литературе данные, связанные с возможностью переноса самоощущения вовне своего тела (например, в резиновую руку, лежащую на столе, в то время как собственная рука находится под столом). В некоторых модификациях экспериментов удается добиться даже достаточно целостного переживания выхода за пределы собственной телесности [11]. Этот результат довольно точно соответствует, по крайней мере, одной из форм необычных переживаний, испытываемых некоторыми левшами во время приступов.

Особую сферу данных составляет опыт выживания человека и переживания им измененных состояний сознания в экстремальных ситуациях (таких, как падение в горах, пилотирование в критических ситуациях и пр.). Например, выясняется, что при падении в горах необыкновенным образом трансформируется ощущение времени; наступает измененное состояние сознания, когда субъект за доли секунды, пока летит вниз, успевает просмотреть целую ленту событий своей жизни [22].

И это далеко не полный перечень тех сфер человеческой практики, которые — когда неожиданно

оказались доступными — принесли знания об особенностях изменения поведения, сознания, мышления, речи, настоятельно требующих научного осмысления. Но поскольку в рамках традиционной методологии его дать трудно, подобного рода феномены зачастую либо обесцениваются ссылкой на их недостаточную достоверность, либо объясняются мошенничеством. Я же полагаю, что они заслуживают серьезного рассмотрения, с тем, чтобы дать им не мистическое, а вполне рациональное объяснение, как совершенно естественным, а не чудесным и сверхприродным. Это, как представляется, вполне можно сделать, если принять во внимание *особенности состояния человека в момент получения опыта, выходящего за рамки стандартной поведенческой модели*. Главным, что объединяет разные переживания и практики, на мой взгляд, является недуальный характер состояния человека, реализующийся в отказе от режима диссоциированного функционирования ума и тела (который как раз характерен для пребывания в состоянии бодрствования в процессе решения рутинных задач). Иными словами, на мой взгляд, во всех этих ситуациях имеет место мгновенно совершающаяся трансформация режима функционирования сознания человека, приводящая к восстановлению исходной, по природе присущей ему целостности переживания бытия. Поэтому я полагаю, что именно недуальный подход к истолкованию особого класса феноменов, в настоящее время не имеющих рационального объяснения в рамках классической методологии науки (эффективной для осмысления событий уровня мезокосмической реальности), будет полезен.

В этой связи я нахожу глубоко созвучными моим представлениям позиции таких специалистов, как видный французский философ, индолог Мишель Юлен и один из ведущих европейских философов-когнитивистов Томас Метцингер. Так, М. Юлен отмечает: «Можно говорить о некоторых «пограничных ситуациях», когда против нашей воли мы сталкиваемся с этой ускользающей от обычного взгляда реальностью, например, находясь в измененных состояниях сознания, вызванных... экстремальным опытом, или же, скажем, болезнью, обмороком, или приближающейся смертью — ситуацией так называемого околосмертного опыта. Столкнувшись с таким опытом, что вполне может произойти с нами буквально в любой момент, мы вынуждены осознать узость категорий, используемых нами для ориентации в повседневной жизни. Мы становимся похожими на городских лошадей, с которых внезапно сняли шоры, привычно

мешающие им смотреть по сторонам, чтобы не отклоняться от установленного маршрута. В некотором смысле, этот опыт способствует внезапному падению всех шор и, таким образом, предоставляет нам шанс, которого мы никогда не обрели бы собственными усилиями, слишком робкими и дискретными — встретиться лицом-к-лицу с «благодатным и страшным величием человеческого удела» [23, с. 123–124]. В свою очередь, Т. Метцингер заявляет: «Чтобы реабилитировать как предмет исследования классические философские темы, такие как «самосознание» или «субъективность», надо развивать теорию, которая может интегрировать все данные в эмпирически убедительную модель. Количество этих данных значительно возросло за последнее столетие» [11, с. 120]. Он так же констатирует, что «с научной точки зрения наука о сознании только начинается» [11, с. 33].

Недуальный подход: истоки формирования и особенности

Может возникнуть соблазн посчитать недуальный подход простым переформулированием монистического воззрения, однако это ни в коем случае не так. Противопоставление «дуализм — монизм» областью определения имеет сферу двойственного: а именно, воззрение, при котором наличествующее воспринимается и осмысливается под углом вычленения противоположных начал. Дуализм исходит из представления, в соответствии с которым оба полагаемых в основу миропонимания начала равноправны, независимы и друг к другу несводимы. Монизм отвергает этот постулат, полагая в основание всего имеющегося лишь одно из противоположных начал: материи **или** сознания, разума **или** тела, плоти **или** духа. Соответственно, возникает задача выведения другого начала из того, что постулировано в качестве исходного.

Недуальность от монизма отличается тем, что апеллирует к той грани реального, где противоположные начала *вообще не представлены*. Этот подход имеет в своем основании, прежде всего, традиции восточного миропонимания (например, кашмирский шиваизм, адвайта веданту, дзэн, Дзогчен (тибетская традиция Великого совершенства)). Во времена формирования классической методологии знание об этих традициях, о постулируемых ими положениях, а также о характере аргументации, не были широко известны и, соответственно, не могли быть приняты во внимание. Кроме того, как обосновывалось выше, не существовало практической необходимости обращаться

к подобного рода знаниям, поскольку сфера мирского опыта повседневной жизни этого — для своего осмысления — просто не требует. Поэтому можно сказать, что раньше не было социального запроса на данное знание. Не было и практической возможности его удовлетворить, поскольку значительная часть такого знания до недавнего времени имела статус эзотерического, скрытого, доступного лишь посвященным.

В настоящее время положение вещей кардинально изменилось: появление в орбите внимания тех сфер необычных практик и неповседневного опыта, которые, отличаясь от рутинного содержания жизни человека, апеллируют к новым средствам осмысления, обусловило возникновение социального запроса на альтернативное мировоззрение. Появились и средства для его удовлетворения: на Запад направились многочисленные мастера древних традиций, которые были готовы передавать свое знание представителям западной культуры. В результате этого сейчас не только многие сакральные тексты и практики находятся в открытом доступе, но и научный мир обогатился осознанием того, что без учета неких фундаментальных идей, в основе которых лежит многовековой опыт и культурные традиции различных этносов, невозможно глубинное миропонимание. Возник мощный импульс к интеграции усилий в построении современной картины мира с учетом достижений обеих цивилизаций, — восточной и западной. Это повлекло разворачивание диалога между представителями буддизма и специалистами в области физики, биологии, философии. В частности, стали традицией встречи Далай-ламы с учеными из разных стран. Недавно прошла такая встреча с российскими представителями науки (отчет о ней опубликован в [8]).

Итак, что же нового вносит недуальное миропонимание в истолкование природы имеющегося?

В рамках этого подхода постулируется, что воспринимаемый человеком мир явлений *предстает как* содержащий противоположные начала только по той причине, что такова природа обращенного к нему ума. На самом же деле исходная, глубинная реальность противоположностей не содержит. Ее иллюзорное *видение*, как поделенной на противоположности, в традициях именуют «омрачением», «омраченностью» и объясняют спецификой трансформаций, разворачивающихся по мере развития активности творящего начала.

В чем восприятие имеющегося с позиции недвойственности отличается от субъект-объектной картины членения мира, полагающей в основание миропонимания двойственность? Когда мы

говорим, что существует воспринимающий и воспринимаемое, мы оказываемся в пространстве, условно говоря, семантик, построенных в соответствии с законом непротиворечия или исключенного третьего: истинно А или не-А, но не оба вместе. Из формальной логики известно, что построения, получающие интерпретацию в таких семантиках, называются классическими и соответствуют самым простым схемам отношений между принимаемыми посылками и делаемым заключением. Сходным образом, в субъект-объектной модели мы можем адекватно исследовать те аспекты реальных взаимодействий человека и мира в познавательных усилиях первого постичь последнее, когда состояние ума человека, занявшего позицию наблюдателя по отношению к предмету интереса, *существенным образом не влияет на течение исследуемых процессов*. В то же время, если источником внимания оказываются феномены, где состояние ума человека может изменить ход событий, кардинально трансформировав воспринимаемое, мы должны использовать средства, соразмерные стоящей задаче. Это мне снова напоминает положение с состоянием исследований в микромире, где само намерение осуществления измерения мгновенно меняет характер наблюдаемого. Поэтому, думается, в каком-то смысле будет справедливым сказать, что методология недualности сродни квантовомеханическому подходу к истолкованию природы взаимодействий.

Минусом недualного подхода (хотя и условным) я бы назвала его не соответствие интуиции. Но и квантовая механика не соответствует интуиции. Как заметил В. Гейзенберг: «Если мы думаем, что можем представить себе, что происходит в квантовом мире, значит, мы неправильно его понимаем» [14, с. 100]. Тем не менее, как известно, она является чрезвычайно эффективным инструментом описания явлений микромира.

Таким образом, классическая (в основе своей ньютоновская) традиция миропонимания применима там и тогда, где и когда параметры познающего ума не влияют существенным образом на происходящие процессы. Если же мы оказываемся в зоне спонтанности, творческих открытий и постижений, нелинейных детерминаций, эмерджентных феноменов, связанных со сложностными динамиками когнитивных процессов, — всех тех проявлений, для которых ключевым аспектом их трансформаций предстает пребывание человека в состоянии целостности, нам необходимо прибегнуть к арсеналу недualного подхода.

Итак, были охарактеризованы 1) предпосылки обращения к методологии недвойственного

мировидения (включение в орбиту интересов современных исследователей сущностно нерутинных сфер опыта); 2) истоки формирования парадигмы недвойственности (если говорить обобщенно, — трансформированное состояние сознания человека, при котором растворяется позиция наблюдателя — наиболее ярко представлено в некоторых восточных традициях); 3) обозначено ее соотношение с классическим методологическим подходом (отношение взаимодополнительности по параметру «наличие или отсутствие влияния состояния сознания человека на течение изучаемых процессов») и 4) указаны сильные и слабые стороны: сильной стороной является возможность апеллировать к спонтанному, пограничному, экстремальному, — в целом, нерутинному опыту, содержаниям сознания, состояниям. В качестве — условно — слабой стороны подхода была отмечена его противоразумность, полное не соответствие интуиции повседневного мировосприятия.

Теперь, думается, полезно будет проиллюстрировать определенные особенности работы метода недвойственности на примере анализа некоторой конкретной темы. Для этого я рассмотрю, влияет ли на возможность последующего продуктивного использования то, с какой позиции исследователь подходит к восприятию материала, — двойственной или недualной. В этой связи коснусь некоторых вопросов оценки современными исследователями представлений и верований других этносов. Данная сфера выбрана мною неслучайно: с одной стороны, творчество — феномен, наделенный практически всеми теми чертами, которые побуждают прибегнуть к методологии недualности: запрос на целостную вовлеченность индивида в происходящее, спонтанность, неповседневный характер, нахождение за пределами рутинного обыденного опыта. С другой стороны, восприятие наследия альтернативных, в том числе, удаленных по времени, культур, является для человеческого ума непростой задачей.

Логика взаимосвязей при двойственном и недualном миропонимании

Я полагаю, что в зависимости от того, как мы воспринимаем то, что оказывается в зоне нашего внимания, мы либо усиливаем свой творческий потенциал, либо уменьшаем вероятность последующего продуктивного использования информации. В частности, из материалов когнитивных исследований известно, что та тенденция, которая получает

негативную оценку, человеческим умом отсекается, ее последующее творческое использование затруднено, практически невозможно, потому что не только ум человека, но и все его существо оказывается настроено на отвержение результата [4]. Вместе с тем, даже неверные идеи могут лежать в основе ценных открытий, — надо только уметь ими пользоваться, не пренебрегая «защитым» в них потенциалом. Если под этим углом зрения взглянуть на то, как в современной традиции истолковываются реалии бытия и миропонимания других этносов (например, Древнего Востока), что можно заметить?

Склонность представителей ранних культур в каждой конкретной вещи видеть воплощение некоего одушевляющего, одухотворяющего, все-сильного начала специалисты зачастую объясняют примитивизмом знаний, младенческим возрастом культуры, незрелостью представлений о мире («восхитительно примитивно и по-своему логично» [19, с. 63]). Что касается представлений этноса о божественном мироустройстве, то они нередко выводятся из социальной практики членов сообщества, которую, как считается, люди переносят на истолкование природы высших начал. Отличия в особенностях миропонимания разных культур подчас объясняют спецификой условий проживания этносов: географии, климата, особенностей преобладающих природных циклов. Например, отличия в верованиях жителей Месопотамии от древнеегипетских (высшие силы непредсказуемы и опасны, жизнь полна угроз *versus* человек сам себе господин; боги, хотя и существуют, но они далеко и, в целом, к человеку благосклонны), объясняется разными условиями, в которых жили эти два этноса: египтяне — в благословенной долине, защищенной от природных катаклизмов вереницей гор, с циклическими и несущими плодородие разливами Нила, а народ Месопотамии — в условиях разрушительных наводнений, дождевых потопов и свирепых ветров, заносящих все пылью. Логика истолкования следующая: египтяне имели дело с благоприятной географической средой, поэтому жизнь виделась им как благосклонная к ним, и такими же представляли боги в их верованиях. Жители Месопотамии имели дело с гораздо более агрессивной природной средой, поэтому соответствующими были и их душевные состояния (страхи, тревоги, неуверенность); таковыми же были и их представления о природе мироустройства: враждебно настроенные могущественные силы, наделенные индивидуальной волей, могущие сильно навредить человеку и потому чрезвычайно опасные и коварные.

Но что мешает взглянуть на имеющиеся факты под другим углом зрения? Можно предположить и противоположную логику обусловливания: люди с определенными воззрениями живут в определенной географической и социокультурной среде, потому что мир оборачивается к человеку той стороной, которую тот готов, склонен, предрасположен видеть. Ведь в данном случае то, что может быть отнесено к категории факта, — это объективные характеристики среды проживания этноса и особенности его умонастроения, которые отражены в преданиях, верованиях, в социальной практике. Но как эти два типа данных соотнесены между собой, что из них первично, что вторично, что чем обусловлено, что из чего вытекает, — все это уже из области интерпретации. А интерпретация — это сфера, чаще всего, неосознаваемого произвола исследователя, потому что стереотипы восприятия и осмысления собственной культуры далеко не всегда очевидны для того, кто к этой культуре принадлежит, кто впитал ее установки «с молоком матери».

Иными словами, при истолковании упомянутых особенностей древнеегипетской и месопотамской культур ничто не мешает предположить, что мироощущение и умонастроение этноса мирно и благодатно не потому, что среда хороша, а среда хороша, потому что народ, проживающий в ней, *так* смотрит на мир, *так* расположен воспринимать имеющееся. Ведь не случайно великий Руми когда-то назвал мир проекцией чувств человека:

«Весь мир есть форма истинности.

Когда человек не ощущает благодарности к ней, форма выглядит так, как он это ощущает.

Она отражает его злобу,

его своекорыстие и страх.

Помирись с Вселенной.

Возрадуйся в ней.

Она преобразится в золото» [15, с. 159].

Таким образом, интерпретация логики взаимообусловливания, противоположная по отношению к изначально упомянутой (от условий жизни этноса — к представлениям о характере мироустройства), не только *возможна*, но и имеет своих приверженцев. Конечно, в рамках современной картины мира она выглядит непривычно, — но что в этом контексте значит «непривычно», как не оценку установочного ряда, производную от нашей собственной практики миропонимания и истолкования имеющихся схем обусловливания?

Однако возможен и еще один вариант реконструкции логики взаимосвязей в рамках отношений

«культура этноса — среда», — это отношение сопоследования. А именно, характер верований этноса (общее мироощущение и умонастроение, проявляющееся в мифах, преданиях, социальной практике, ритуалах, обрядах) и условия, в которых происходит его становление и развитие, — всего лишь разные формы выражения некоего более фундаментального плана бытия.

Я привожу потенциально возможные варианты истолкований для того, чтобы показать: истоки суждений о мире альтернативных культур до того глубоко укоренены в нашей собственной практике мировосприятия, что мы, не задумываясь, выбираем ту интерпретацию, которая нам ближе, не осознавая, что это обусловлено *мнением*, а не *знанием* (в его основе стереотипы повседневного восприятия). И когда делаем такой выбор, чаще всего не замечаем, что он не является единственно возможным.

Еще один аспект, на который хотелось бы обратить внимание: независимо от того, какой способ истолкования направленности взаимосвязи избирается, общим оказывается то, что плоскости культурных верований этноса и, условно говоря, его бытия (и социального, и природного — в виде географической среды, ландшафта, климата и пр.) предстают для исследователей как самостоятельные существующие данности. В таком случае действительно возникает вопрос, что от чего производно: верования от факторов бытия или жизненные обстоятельства от имеющегося в сообществе мировидения?

Обычно авторы противоположных моделей спорят со своими оппонентами, при этом ни те, ни другие не готовы принять, что могут быть в равной мере правы и не правы, потому что истина — не в рассматриваемой обеими сторонами дихотомии: верования определяют бытие этноса *или* бытие этноса задает характер верований. С позиции недвойственности нет отдельно верований этноса, его культурных достижений, его системы знания, представлений, стереотипов и установок, как нет *изолированно* и социальной, и природной среды бытия этноса. Однако если с первым (верования не существуют в отрыве от практики) легко согласиться, со вторым (характеристики природной среды производны от мировосприятия этноса) мыслителю, действующему в рамках классически понимаемой рациональности, примириться гораздо труднее. Это и есть тот «флер противоразумности» парадигмы недвойственного миропонимания, который выше я назвала не соответствующим интуиции и потому вызывающим отторжение. И в самом деле, легко ли

принять такому исследователю, что циклические разливы Нила, ландшафт страны, климат и пр. не существуют изолированно от мироощущений древних египтян? Тем не менее, не будем забывать: выводы квантовой механики во многом тоже противоразумны, но это не делает их ошибочными.

Остановимся подробнее на этом самом остром для ума исследователя, принадлежащего к традиции классической рациональности, положении. Есть ли хоть какие-то условия, при которых при подобном образом ориентированном восприятии данное суждение не будет выглядеть абсурдным? И несет ли это какой-то творческий потенциал в случае, если исследователь, обративший свой взор к отдаленной культуре, откажется от исходно занимаемой позиции в рамках двойственного миропонимания и прислушается к звучанию темы недвойственной вовлеченности?

Во-первых, надо отметить, что в истории культуры подобная позиция — не нечто небывалое: например, именно такой логики придерживались в средневековом Китае. В частности, засухи, наводнения, эпидемии и другие бедствия истолковывались как свидетельство того, что небеса разгневались вследствие неверного поведения народа и / или правителей, нарушающих моральные установления предков. Соответственно, принималось решение о проведении покаяния, очищении духа, восстановлении неукоснительного следования предписываемым образцам и пр. [16]

Но если интерпретация соотносительности сфер бытия человека и мира его идей *допускает* возможность противоположных истолкований (причем даже не в абстрактной сфере умопостроений, а реализуясь как реальная жизненная практика реальных этносов), значит, отсутствует «ключевой фактор», который мог бы вынудить оппонентов отказаться от своих убеждений под давлением неопровержимых аргументов сторонников другого понимания. Это, в свою очередь, говорит о том, что оба основоположения равновероятно истинны и равновероятно ложны. Такое возможно только в том случае, если оба способа интерпретации находятся в отношении сопоследования к чему-то, лежащему в основании обоих, имеющему по отношению к познавательной ситуации более фундаментальную природу. Чем же является это «другое», от которого позиции сторонников противоположных воззрений могут быть с равной степенью истинности / ложности / вероятности производны? Это *состояние ума* человека, обращенного к истолкованию заинтересовавшей его познавательной задачи. Если его собственное миропонимание двойственно, он

и в воспринимаемом материале увидит эту двойственность, — не имеет значения, от какой бы составляющей исходного противоположения (материальная сфера жизнеобеспечения этноса versus паттерн его мировидения) она ни стартовала. А то, что окажется помещенным в основание всей интерпретационной конструкции, будет определяться стереотипами и установками самой общей природы о том, какое из начал более фундаментально.

Но что произойдет, если базовое миропонимание исследователя изменится на недуральное? В анализируемом материале он перестанет воспринимать противоположности? Он их вычленил, но расценит как проявление некоего более глубокого основания? Попробуем разобраться.

Во-первых, относительно специфики самой постановки задачи: это метауровневый вопрос, т.е. он касается не того, как обстоит дело «в действительности», а того, какой действительность предстанет перед заинтересованным взором исследователя, калиброванным в соответствии с некоторыми исходными методологическими установками.

Во-вторых, здесь мы видим пример ситуации, когда состояние ума воспринимающего влияет не просто на восприятие им рассматриваемого материала (это было бы тривиально), но, условно говоря, на то, какой материал *окажется* в его поле зрения, и *какой стороной он раскроется*. Однако допустить подобную возможность значит, фактически, постулировать, что пространство познавательного взаимодействия наделено некой формой активности, в каком-то смысле может проявлять самостоятельность в выборе способа коммуникации с заинтересованным в таком контакте человеком. С позиции классической рациональности это звучит весьма сомнительно.

Что именно в так обрисованном положении вещей диссонансно классической парадигме рациональности? В рамках ньютоновского миропонимания вся полнота активности в рамках познавательного взаимодействия приписывается человеку, как субъекту, организующему, направляющему, осуществляющему познавательный процесс. Материал, который оказывается в сфере его интереса, так же как и сам предмет его интереса, предстают как *объекты, претерпевающие* воздействие, пассивно сосуществующие в этом режиме поиска нового субъектом познания. Имеет ли под собой какие-то основания позиция, в соответствии с которой то, что на базе двойственного мировидения предстает как полностью пассивное, не наделенное никаким потенциалом собственной активности начало, при определенных условиях

способно проявлять себя так, как если бы было ею наделено?

Переход от двойственного миропонимания к недуральному: что он несет?

В качестве пояснения хочу привести идеи Арнольда Минделла, физика, доктора философии, одного из создателей процессуально ориентированной психологии.

Минделл стремится объяснить природу тонких, как он их называет, «сноподобных» взаимодействий, характеризующих, скорее, квантовую реальность, чем мезокосмическую. В своей модели он синтезирует представления квантовой физики с некоторыми идеями традиционных культур, в частности, с представлениями австралийских аборигенов, согласно которым существует некая созидательная энергия, стоящая за всем, что мы воспринимаем, — они называют ее Сновидением. В соответствии с их верованиями, Сновидение — это тонкая сила, заставляющая человека *тяготеть* к вещам и поступкам до того, как он принимает осознанное решение обратить на них свой взор или что-то предпринять.

В создаваемой Минделлом модели получается, что объекты, которые мы воспринимаем лишь как пассивную, претерпевающую воздействие сторону, могут выступать иницилирующим началом взаимодействия, играя активную роль в коммуникативном эпизоде. С этой позиции выходит, что подчас не *мы* обращаем внимание на объект, а *он* привлекает наше внимание к себе. Минделл так выражает эту особенность мира побудительной реальности, которую он именует миром Сновидения (правда, уточняя при этом, что Юнг назвал бы эту силу бессознательным): «Согласно моей интерпретации математики квантовой физики, повседневная реальность возникает из быстрых, воображаемых — виртуальных или сноподобных — взаимодействий между наблюдателем и наблюдаемым. Эти двусторонние сноподобные взаимодействия — я называю их «заигрываниями» (flirts) — необходимы для объяснения квантовой механики и того, как происходит наблюдение реального мира... С точки зрения того мира нельзя с уверенностью сказать, кто кого наблюдает...» [12, с. 16–17].

Человек способен уловить иницилирующий импульс, исходящий от Сновидения, *как тенденцию или побуждение* что-либо совершить или помыслить: «Мы думаем, что нечто воображаем, но побуждение к воображению исходит от Сновидения,

над которым мы почти не властны. Мы считаем, что мыслим или ходим, но побуждение, скрытое за мышлением или ходьбой, представляет собой опыт, остающийся непостижимой тайной для рационального бодрствующего ума... С нашей точки зрения — точки зрения наших обыденных личностей, или «маленьких Я» — сигналы между миром и нами обусловлены либо миром, либо нами самими. Однако, с точки зрения ума Создателя Сновидений, не мы воспринимаем, а, скорее, восприятие происходит с нами. В Сновидении не существует различного раздела между наблюдателем и наблюдаемым. Не мы наблюдаем, а наблюдения основываются на квантово-подобном взаимодействии между нами и всем, что нас окружает» [12, с. 36–37].

Таким образом, в соответствии с представлениями Минделла, ориентируясь на принципы организации взаимодействий в рамках квантовой реальности, имеет смысл признать право на активную роль за «нечеловекомерными» участниками коммуникации, которых, с позиции классической рациональности, мы непременно отнесли бы к разряду «объектов», и тем самым изначально ввели ограничения в собственные объяснительные модели. Это лишило бы возможности взглянуть на разворачивающееся в акте творчества «субъект-объектное» взаимодействие непредвзято.

Итак, можно сказать, что позиция классической рациональности, в соответствии с которой вся полнота активности в познавательном процессе оказывается на стороне субъекта, верна и оправдана для интерпретации происходящего в мире мезокосмической реальности, там и тогда, когда *состояние ума, адресующегося к предмету интереса, не влияет на течение процессов и поведение предмета интереса*. Вместе с тем, если мы обращаемся к ситуациям, событиям и явлениям, применительно к которым параметры сознания, обращенного к восприятию положения вещей, влияют на положение вещей, изменяя его в соответствии с собственным статусом, следует прибегнуть к недвойственному мировидению, в соответствии с главным постулатом которого нет отдельно воспринимающего ума и воспринимаемого содержания. Воспринимающий и воспринимаемое составляют одно целое. Пространство взаимодействия, которое в этом случае устанавливается между ними, в большей степени соответствует принципам квантовой механики, чем ньютоновской. И то, что с привычной точки зрения *видится как* исключительно пассивная, претерпевающая воздействие сторона, в квантовом пространстве минделловского

взаимодействия обретает способность проявлять заинтересованность в контакте, играя вполне соиздательную роль в виде — как минимум — привлечения внимания человека, побуждения его к совершению некоторого выбора или действия. Тогда прав был Д. Т. Судзуки, утверждавший, что при создании гениального творения (имеется в виду картина XIII века с изображением гибискуса) не человек рисует растение, а растение овладевает кистью и пальцами художника для того, чтобы посредством этого инструмента выразить себя [17]. Для того чтобы *создать* гениальное творение, составляющее достояние культуры, человеку необходимо раствориться в изображаемом, *стать* изображаемым. Но как человек может *стать* растением, — задается справедливым вопросом Судзуки, и сам же на него отвечает: для этого необходимо отказаться от я-позиции в отношении предмета интереса (например, изображаемого цветка), и тогда между человеком и растением устанавливается единая пульсация жизненности, в результате чего человек *как бы становится* растением, ощущая собою и в себе разворачивающиеся в нем динамики жизненности. Это позволяет запечатлеть воспринятое в подобном состоянии как глубинное выражение самого существа воспринимаемого, что и наделяет продукт творчества общекультурной ценностью, возводя его в ранг национального достояния.

Таким образом, для человека, общеметодологическая позиция которого трансформировалась, совершив дрейф от двойственного миропонимания к недвойственному, *изменяется пространство взаимодействия с предметом интереса*. Вместо взаимодействия в рамках ньютоновской реальности, представленного тогда, когда воздействие состояния ума воспринимающего на характер течения воспринимаемых им процессов не существенно, он оказывается в пространстве квантовой реальности, где а) состояние ума исследователя *влияет* на исследуемые процессы, и б) мир побудительной реальности оказывается в зоне восприятия индивида, в результате чего ему становится доступно ощущение тонких снопоподобных взаимодействий, исходящих от контрагента коммуникации.

В результате человек *обретает способность улавливать* едва заметные «заигрывания» (flirts) мира побудительной реальности с ним. Полагаю, это делает возможным реализацию *новой динамики творческого поиска: следование за подсказками* самого пространства научного поиска. Такого рода пространство формируется вокруг поглощенного творческой целью человека и материала, релевантного поставленной задаче. Оно существенным

образом отличается от пространства связности, характерного для «мезокосмического» стиля взаимодействия исследователя с объектом интереса. Имеется в виду стиль, когда субъект познания «всю полноту власти» берет себе: им составляется план действий, анализируются ожидаемые результаты, продумываются шаги, ведущие к цели (не будем забывать, «ведущие» по мнению индивида, ум которого находится под мощным влиянием ограничивающих стереотипов и штампов привычного осмысления). Сама по себе эта стратегия организации научного поиска совершенно оправдана. Тонкий нюанс состоит, на мой взгляд, в том, что в какой-то момент, на какой-то стадии *вхождения в проблематику*, необходимо изменить тактику, отказавшись от ранее использованного «мезокосмического» стиля работы с проблемной ситуацией. Чем еще характеризуется подобный стиль, кроме тотального контроля происходящего в рамках осуществляемого взаимодействия?

За контрагентом коммуникации (пространством, в котором познавательное взаимодействие разворачивается) не признается никакая форма активности. В результате сведения, которые удается почерпнуть, предстают как безличная и безликая **информация**, которой индивид оперирует в своих интересах и в соответствии со своим исходным **видением** имеющегося. И, надо сказать, оно не является ошибочным: в рамках взаимодействия с имеющимся в режиме двойственности (существует «я» и «не-я», воспринимающий и воспринимаемое, и они разделены барьером инаковости), в пространстве взаимодействия, которое устанавливается на этой основе, контрагент коммуникации *действительно пассивен*.

Новая стратегия осуществления творческого поиска, о которой я говорю, и которая должна прийти на смену «мезокосмическому» стилю познания, чтобы обретение творческого решения стало более вероятным, — это *следование за происходящим*, за подсказками, адресуемыми заинтересованному уму исследователя самим пространством решения задач, которое в новых условиях обрело и новые потенции. Каковы же эти условия? Это переход к недואльному взгляду на мир и на себя, отказ от я-позиции в отношении изучаемого, готовность, убрав барьер инаковости между собой и миром, *слиться* с материалом, отождествиться с происходящим в познавательном взаимодействии, **стать** им. Вспомним, что говорит Д. Т. Судзуки по поводу того, как человек может *стать* объектом интереса: для этого надо отказаться от позиции стороннего наблюдателя, ощутив общую пульсацию

жизненности в себе и в предмете. Значит, по отношению к творческой задаче потребуются ощутить общее бытие жизненности в себе и в пространстве творческого поиска, в том материале, который имеется по поводу интересующей индивида темы. В этом случае снимается противопоставленность «я» и «не-я», растворяются границы между воспринимающим и воспринимаемым. Как следствие, рождается новая форма явления — недואльная целостность <индивид — стоящая перед ним творческая задача>. В рамках этой новой целостности, *нового пространства взаимодействия*, живущего по другим законам, уже не индивид отбирает релевантный материал и ищет пути решения задачи, а сама задача, воспользовавшись его умом, телом, душой — как инструментами для своего выражения в мире проявленного бытия, — «подтягивает» решение, подсказывает, подталкивает исследователя к неким реперным точкам, в которых можно отыскать ключ к ответу.

Новая стратегия, которая становится возможной, когда взаимодействие между человеком и предметом его интереса начинает разворачиваться вне диссоциативной установки первого, отличается высокой степенью спонтанности, непредсказуемости, неожиданности для самого индивида. Именно поэтому она способна уводить от общепринятого, устоявшегося, обретшего статус затвердевших привычных схем и стереотипов мышления и восприятия, годами нарабатывавшихся и в практике индивида, и в культуре социума. И именно из-за этого такая стратегия имеет значительный творческий потенциал, с высокой степенью вероятности способна привести к творческому прорыву.

В рамках разворачивающегося творческого процесса креативным преимуществом, на мой взгляд, будет обладать тот, кто умеет тонко прочувствовать, уловить момент, когда от стандартной методологии двойственного мировидения следует перейти к недвойственному. Это выразится в изменении тактики взаимодействия с проблемным полем: тотальный контроль происходящего, организация поиска и планирование результатов должны смениться затиханием позиции эго-сознания, «вслушиванием» в те едва уловимые подсказки-«заигрывания», которые исходят от самого пространства творческого поиска. А для этого организация познавательного взаимодействия по законам мезокосмической реальности должна смениться переходом к квантовоподобному режиму недвойственного отождествления с проблемной ситуацией. В последнем случае все существо человека, все богатство,

целостность, неоднозначность и сложность его экзистенции становятся инструментом, посредством которого и в рамках которого познавательная задача сама тяготеет к тому, чтобы выразить себя через природу этого начала.

Итак, продуктивное развитие творческого процесса, на мой взгляд, включает стадию, когда привычная и — для определенного этапа эффективная — стратегия двойственного миропонимания должна уступить место принципиально иному, как мироощущению (недвойственному), так и соответствующему ему стилю поведения, предполагающему отказ от лидирующей позиции в происходящем, готовность *следовать* за разворачивающейся игрой. К числу «заигрываний»-подсказок, которые способны направить мысль в новое русло, подчас неожиданное и для самого индивида, можно отнести необъяснимые совпадения, когда в руки попадает книга по той теме, которая сейчас занимает исследователя; мотив, вдруг различимый в хоре голосов, к которым человек не прислушивается. Роль такой подсказки может сыграть и случайно услышанная фраза из чужого диалога, несущая в себе ответ на вопрос, которым в данный момент занят ум человека, и пр. На мой взгляд, это и есть та самая синхрония, о которой в свое время говорил К. Юнг, как о яркой форме проявления игры бессознательного, природа которой пока не доступна пониманию.

Итак, я предлагаю за счет обращения к недуальному подходу в интерпретации сложных когнитивных феноменов, к числу которых, безусловно, принадлежит и феномен творчества, изменить взгляд на природу происходящего в познавательном процессе. И в частности, осознать, что та самая смена режима работы человека над проблемной ситуацией, о которой говорят в своих самоотчетах креативные личности, — а именно, отказ от осознанной работы над проблемой, ее «забывание», переключение на что-то другое (или на другую проблему, или на другой режим функционирования сознания, — сон, дремотное состояние, отдых), — имеет под собой объективные основания. Та трансформация, которую я усматриваю в осуществляющихся процессах, связана с изменением пространства взаимодействия человека с проблемной ситуацией, с переходом от «мезокосмического» стиля познания к «квантовоподобному», когда происходит скачок от позиции стороннего наблюдателя к режиму отождествления с происходящим. Первый характеризуется двойственностью само- и миропонимания, тогда как второй присущ недуальному мироощущению и мировидению.

Заключение: Применимость предложенной модели

На основе предложенной модели понимания логики осуществляющейся трансформации статуса когнитивного взаимодействия человека и предмета его интереса можно объяснить некоторые из тех особенностей творческого процесса, которые до сего времени такого истолкования не имеют. Например, следует ли признать, что навстречу трансформировавшемуся (в вышеописанном направлении) взгляду человека развернутся иные пласты смыслов, даже при изучении *того же материала*, что доступен и другим исследователям? Ведь именно эта ситуация лежит в основе феномена рождения подлинно нового: другие тоже располагали необходимыми данными, тоже прошли надлежащее обучение, тоже имели требующуюся научную (художественную, духовную) базу, но результата добился кто-то один. Почему именно он? На сегодня наиболее популярный способ дать ответ на этот вопрос — сослаться на случайность открытия или на особые личностные качества открывшего. Сначала хотелось бы сказать несколько слов относительно степени случайности «случайного» открытия.

Я полагаю, что именно «случайное» открытие лучше всего объясняется на основе предложенной модели трансформирующего влияния перехода от двойственного умонастроения к недуальному. А именно, становится возможным увидеть событие «случайного» открытия, как глубинно не случайное и в то же время поверхностно не предопределенное. «Глубинно неслучайно» оно потому, что в состоянии недвойственности человек становится чувствителен, чуток, восприимчив к тем заигрываниям-«подсказкам», приходящим из мира сноподобных квантовых взаимодействий, которые как раз и могут привести к творческому прорыву, если человек а) их воспримет и в) **решился** им последовать. Это действительно требует решимости, поскольку в рациональной культуре поступить иррационально способен не каждый. (В современной западной цивилизации человек крепче всего держится за представление о себе, как о разумной, логично мыслящей, предсказуемой в своих выборах и последовательно действующей личности [10].)

Поверхностная *не предопределенность* «случайного» открытия может быть объяснена тем, что, даже восприняв продуктивную подсказку-«заигрывание» и решив последовать ей, человек может отказать от своего намерения, внутренне остановить себя, потому что вырисовывающийся результат

способен вызвать неоднозначную реакцию коллег, а то и их суровое неприятие. Примеров таких известно множество: люди, получившие некий новый результат или описавшие новый феномен, впоследствии отказывались от своего открытия, а иногда даже оставляли соответствующую область исследований, столкнувшись с негативным восприятием научного сообщества. Например, еще в прошлом веке потеря нейронов в результате травмы головного мозга или старения считалась необратимой. Впервые это постулировал лауреат нобелевской премии по физиологии и медицине, великий С. Рамон-и-Кахаль еще в начале прошлого века. Его авторитет был столь непререкаем, что когда Джозеф Альтман, полвека спустя, за счет использования нового для того времени метода автордиографии, получил доказательство продолжающегося нейрогенеза в обонятельных луковицах и коре головного мозга у взрослых крыс, морских свинок и в новой коре у кошек, его результаты были научным сообществом отвергнуты. Несмотря на то, что работы исследовательской группы публиковались в ведущих научных журналах, ученое сообщество проигнорировало их выводы, противоречившие установившемуся стереотипу. В результате Альтман прекратил работы по этому направлению. Спустя еще двадцать лет его данные были дополнены исследованиями Майкла Каплана, зафиксировавшего аналогичные процессы в мозге макаков. Однако ряд именитых ученых объявили их недостаточными для заключения о наличии взрослого нейрогенеза. В результате М. Каплан отказался от исследований в этой области, уйдя в сферу реабилитационной медицины [2].

Творчество — вообще процесс, требующий достаточного личностного мужества. Как писал когда-то Д. Маккиннон: «Главное для творческой личности — это мужество, ... психологическое и духовное. Мужество быть разрушительным для созидания нового, мужество быть открытым внешнему и внутреннему восприятию, мужество следовать интуиции, а не логике, мужество вообразить невозможное и попытаться реализовать его. Мужество думать так, как не думал никто. Мужество стоять в стороне от коллективности и конфликтовать с нею, если это необходимо, мужество становиться и быть самим собой» [3, р. 29]. Таким образом, личностное мужество должно быть в числе тех особых качеств, которые свойственны одаренному человеку. Можно ли — на основе нового понимания логики развертывания процессов вследствие изменения позиции исследователя с двойственной на недвуальную — сказать что-то определенное относительно других качеств творчески одаренных?

Особые качества у таких людей, несомненно, и требуются, и наличествуют. Но на мой взгляд, в огромном спектре предлагаемых характеристик творческой личности трудно найти нечто такое, что, являясь фундаментальным, должно было бы быть «приплюсовано» к ним, чтобы все эти свойства «заиграли». Ведь мы знаем множество людей, талантливых, обладающих многим из того перечня личностных черт, которые соотнесены с креативностью и довольно хорошо известны, но, тем не менее, не сделавших того, к чему стремились. Почему это возможно? Что мешает человеку реализовать свой творческий потенциал в полной мере?

И в этой области ответов множество, и практически все они имеют под собой какую-то почву. Но нет ощущения необходимости, некой обязательности за всем этим материалом. Сейчас, думается, я это основание вижу: в качестве препятствия на пути получения по-настоящему прорывного результата может выступать глубоко укоренившаяся в практике современного сообщества (при этом неосознаваемая по своим последствиям) установка относительно лидирующей роли человека *на всех этапах осуществления творческого процесса*. Современный человек стремится держать «бразды правления» процессом поиска нового в своих руках *всегда*, не задумываясь, насколько это оправданно и насколько продуктивно. Всю полноту, всю мощь познавательной интенции он тоже приписывает себе, не принимая в расчет даже потенциально возможную активность какого-либо другого начала, заинтересованного, допустим, в обретении точки равновесия. Так воспринимающий свою роль в творческом процессе, так видящий свою задачу человек, выступает для самого себя в функции идеально планирующего, организующего и направляющего работу по подготовке открытия, все берущего в свои руки, и на всех этапах процесса все держащего под контролем.

Но нередко ситуации, когда человек все подготовил, все организовал, все проконтролировал, а открытия, тем не менее, не случилось. В то же время другой — возможно, менее трудоспособный, менее собранный, менее ответственный и серьезный, — вдруг получает искомый результат. Что это: чье-то везение, обернувшееся для другого несправедливостью? Или все же за таким «поворотом судьбы» может стоять некая логика, пока, возможно, не вполне очевидная? В моем понимании, верно последнее: исток «несправедливости» может корениться в специфике личности второго игрока на исходном поле возможно. А именно, личность, готовая в какой-то момент

удовлетвориться подчиненной ролью *следующего* за подсказками, странными, нелепыми, необъяснимыми, которым — с рациональной точки зрения — не *должно* доверять, — такая личность не столь сильно ориентирована на я-позицию, и, вследствие этого, менее жестко держится за статус контролирующей и направляющей инстанции. А это, в свою очередь, облегчает отказ от дуального само- и мировидения на той стадии, когда требуется смена динамик для творческого прогресса. Особенности такой личности могут идти вразрез с установившимся представлением об «идеальном» исследователе.

Мне кажется, именно подобного рода личностная установка выражена в словах китайского мастера Линцзи: «Что касается нынешней практики, то это истинное становление и разрушение, и я забавляюсь чудесными превращениями, вхожу во все ситуации и нигде ничем не занимаюсь, так что ситуация не может меня изменить». «Вхожу во все ситуации и нигде ничем не занимаюсь...» — я воспринимаю это как яркую метафору для передачи состояния «свободного парения» креативной личности, рискнувшей на каком-то этапе своего духовного роста передать бразды правления направляющему ее потоку жизненности.

Список литературы

1. *Edelman G.* Consciousness: The Remembered Present // *Cajal and Consciousness. Scientific Approaches to Consciousness on the Centennial of Ramon y Cajal's Textura*. Ed. By Pedro C. Marijuan. Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 929. N.Y., 2001. P. 111–123.
2. *Gross C.G.* Three before their time: neuroscientists whose ideas were ignored by their contemporaries // *Exp. Brain Res.* 2009, 192. P. 321–34;
3. *Mackinnon D.W.* Creativity: A multi-faceted phenomenon // *Creativity. A discussion at the Nobel Conference*. Amst.-L.: North-Holland, 1970. — P. 18–32.
4. *Posner M.* Cognition: An introduction. Glenview, IL: Scott, Foresman. — 208 p.
5. *Гарфилд П.* Путь к блаженству. Метод мандалы сновидений. М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1998. — 272 с.
6. *Гоулман Д., Дэвидсон Р.* Измененные черты характера. Как медитация меняет ваш разум, мозг и тело. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. — 336 с.
7. *Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н.* Левши. М.: Книга Лтд, 1994. — 203 с.
8. *Кокурина Е.* Мир сознания и сознание мира // *В мире науки*. 2018, № 5/6. С. 4–18.
9. *Линн Д.* Полные пригоршни снов. Раскройте тайны мира сновидения. К.: «София», 2000. — 320 с.
10. *Лэнгс Р.* Рабочая книга психотерапевта. Бессознательные аспекты общения и их понимание. М.: Изд-во Эксмо, 2003. — 192 с.
11. *Метцингер Т.* Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго. М.: Издательство АСТ, 2017. — 413 с.
12. *Минделл А.* Ученик создателя сновидений. Использование более высоких состояний сознания для интерпретации сновидений. М.: АСТ, 2004. — 204 С.
13. *Ньютон М.* Жизнь между жизнями. М.: Издательство «Э». — 272 с.
14. *Рассел П.* От науки к Богу. Путешествие физика в тайны сознания. М.: ООО Издательский дом «София», 2005. — 176 с.
15. *Руми Джелал ад-Дин.* Сокровища воспоминания: Суфийская поэзия. М.: София, Гелиос, 2002. — 208 с.
16. *Сидихменов В.Я.* Китай: Страницы прошлого. М.: Наука, 1987. — 446 с.
17. *Судзуки Д.Т.* Мистицизм: христианский и буддистский. Киев, 1996. — 288 с.
18. *Франкл Дж.* Неизведанное Я. М.: Издательская группа «Прогресс», 1998. — 248 с.
19. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж.А., Якобсен Т.* Духовные искания древнего человека: В преддверии философии. СПб.: ООО «Торгово-издательский дом «Амфора»», 2016. — 287 с.
20. *Штернберг Э.* Нейрологика: Чем объясняются странные поступки, которые мы совершаем неожиданно для себя. М.: Альпина Паблишер, 2017. — 394 с.
21. *Экзегетика снов.* Европейские хроники сновидений. М.: Изд-во Эксмо, 2002. — 464 с.
22. *Юлен М.* О падении в горах / Перевод В. Лысенко // *История философии*. 2003, № 10. С. 164–177.
23. *Юлен М.* Религиозный опыт в перспективе нейронаук / пер. с франц. В.Г. Лысенко // *Философские науки*. 2017, № 9. С. 120–129.

ФИЛОСОФИЯ ГЕНИАЛЬНОСТИ

С.В. Чернов

ТРИАДИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА ГЕНИАЛЬНОСТИ

Аннотация. Статья продолжает серию трудов автора, посвящённых исследованию гениальности, последняя, в свою очередь, представляется как сущее в своём бытии. Основная цель исследования — попытка приткрыть завесу тайны гениального ума. Научная новизна: впервые, посредством применения метода триадической диалектики, представлены особенности, содержание и структура гениального ума, отражающего существенные отличительные признаки гениальности: универсальность, парадоксальность, вневременность. Автор развивает и уточняет ряд ключевых понятий, составляющих научный аппарат исследования гениальности, в частности, понятие «гениальная идея». Аргументируется положение, что гениальность — это не следствие выдающихся способностей, таланта, или иных психологических, конституционных, психогенных свойств человека, наоборот, гениальность как сущее в своём бытии и есть настоящая причина, определяющая духовную (провиденциально-нравственно-творческую) сущность человека. Автор полагает (и обосновывает это положение), что именно исследование гениальности должно стать одним из ведущих направлений в восстановлении целостного образа человека в противовес постмодернистским теориям в философии и науке, которые последовательно и окончательно разрушают представление о светлом лике человека: человеке как существе духовном, человеке как созидателе, человеке как образе и подобию Божьему.

Ключевые слова: триадическая диалектика, гениальность, три рода людей, три вида дарования, три типа ума, утилитарно-практический ум, позитивно-изобретательный ум, созидательно-творческий ум, гениальная идея, атрибуты гениальности.

S. V. Chernov

Triadic dialectics of genius

Summary The article continues the series of works of the author devoted to the study of genius, which, in turn, is presented as being in its being. The main goal of the research is an attempt to cover the veil of secrets of the genius mind. Scientific novelty is that for the first time, through the application of the method of triadic dialectics there are presented features, content and structure of the genius mind reflecting the essential distinctive signs of genius such as universality, paradoxicality, timelessness. The author develops and clarifies a number of key concepts that make up the scientific apparatus for the study of genius; in particular, the concept of “brilliant idea”. It is argued that genius is not a consequence of outstanding abilities, talent, or other psychological, constitutional, psychogenic properties of a person; on the contrary, genius as a being in its being is the real reason determining the spiritual (providential, moral and creative) essence of a person. From the point of view of the author, who finds justification not only in the present, but also in his previous works (Chernov S. V., 2010–2018), the study of genius should be one of the leading directions in restoring a holistic image of a person as opposed to postmodern theories in philosophy and science, consistently and finally destroying the idea of the bright face of man: man as a spiritual being, man as a creator; man as the image and likeness of God.

Key words: triadic dialectic, genius, three kinds of people, three types of talent, three types of mind, utilitarian-practical mind, positive-inventive mind, creative mind, ingenious idea, attributes of genius.

Отыскание истины должно быть целью нашей деятельности; это единственная цель, которая достойна её.

Анри Пуанкаре

В настоящем исследовании, целью которого является попытка приоткрыть завесу тайны *гениального ума*, в котором находят своё отражение такие атрибуты гениальности как *парадоксальность*, *универсальность*, *вневременность*, использовался *метод триадической диалектики*. У многих философов-мыслителей мы находим опыт применения диалектических триад. Например. Философия Плотина строится на трёх первичных Ипостасях: Душа, Ум, Единое. Все труды Гегеля построены триадически, в частности, «когда он говорит о бытии и противопоставляет ему небытие, то ясно, что в синтезе у него получится становление...» [13, с. 234]. Философия всеединства Вл. С. Соловьёва также строится на основаниях триадической диалектики, где каждая из первых трёх логических категорий *сущего*, *бытия*, *сущности*, также раскрывается в трёх определённых сферах. *Сущее* раскрывается в определённых сферах *духа*, *ума*, *души*; *сущность* — в определённых сферах *блага*, *истины*, *красоты*; а *бытие*, в свою очередь, раскрывается как *воля*, *представление*, *чувство*. Более того, некоторые из своих произведений Соловьёв даже именует, используя в названии число «три» — «Три свидания», «Три разговора». Выдающийся русский, советский философ и мыслитель А. Ф. Лосев, раскрывая сущность названного метода, указывает, что диалектическую триаду следует понимать, «как материю, как идею и как становящееся единство того и другого» [там же].

На наш взгляд, главное преимущество триадической диалектики, в сравнении с дуальным подходом, состоит в возможности не только разрешать парадоксы, но и использовать сами парадоксы как в построении философских концептов, так и при доказательстве тех или иных научных положений¹. Именно поэтому метод триадической диалектики использовался во многих наших трудах, посвящённых исследованию парадоксальной в своей природе гениальности [27, 28, 35, 42], и, в том числе, при реконструкции *образа личности гения* в рамках характеристики гениальности [32–34, 36, 37, 39–41].

¹ Так, например, у М. В. Ломоносова в «Слове третьем о происхождении света...» значительная часть аргументации и доказательной базы выстроена на основе триадической диалектики: *три* основных цвета, *три* пары дополнительных цветов, *три* вещества, *три* вида движения вещества, *три* теории, представляющие природу света и т. д. [более подр. см.: 30, с. 227–228].

О трёх родах людей, трёх видах дарований и трёх типах ума

Категория «ум» понимается здесь как особого рода субстанциональная и идеальная действительность, как обобщение всех смысловых, разумных и мыслительных закономерностей, определяющих созидательно-творческую деятельность человека, находящихся свою завершённость в объективированных продуктах его творчества. Артур Шопенгауэр утверждал, что «гениальность... состоит в... совершенно непомерном, реальном избытке интеллекта» [49, с. 325]. Однако, по результатам исследований современных психологов [16], есть множество людей, обладающих высочайшими показателями интеллектуального развития, но которые гениями отнюдь не являются. Дело здесь, по-видимому, состоит не в преобладании интеллекта как такового, а в *особости гениального ума*. Вместе с тем, не сам-в-себе ум человека определяет его гениальность, наоборот, гениальность, как изначальная сущность, определяет особые свойства ума гениального человека, такие свойства, которыми не обладает человек, гениальность которого не пробудилась, осталась скрытой, не проявленной. Но для обоснования сказанного необходимо начать изда-лека, а именно — с учения об Уме² одного из самых выдающихся мыслителей эпохи позднего эллинизма — Плотина (ок. 204–270).

Согласно Плотину, к числу «трёх первичных Ипостасей» относятся в восходящем порядке: Душа, Ум, Единое, а «восхождение ума к Богу» собственно и обеспечивает человеку обретение им Блага (Единого). По Плотину, Ум, порождаемый Единым, «определяется как совершенное единство-во-множестве умопостигаемого мира, благодаря своему обращению к Единому, и в этом обращении Он порождает Душу, поскольку всё, что совершенно, должно рождать» [17, с. 7]. Таким образом, Плотин подчёркивает, во-первых, стремление Ума к началу, его породившему, т. е. к Благу, а, во-вторых, отмечает созидующую (творческую) сущность Ума. Запомним этот тезис.

Следующий важный тезис, выдвигаемый Плотиним, и непосредственно касающийся темы настоящего исследования, связан с представлением мыслителя о *трёх родах людей*. *Первый род людей*, представляющих самую многочисленную группу, суть следующий: «Все люди изначально, — пишет

² Здесь и далее в тексте: «Ум» (с заглавной буквы) — понимается как изначальная Платонова Ипостась; «ум» (со строчной буквы) — понимается как имманентная личности данность, как мыслительная деятельность человека.

Плотин, — с того момента, как они возникли, пользуются чувством прежде, чем умом, и чувственно воспринимаемые вещи есть по необходимости первое ими схватываемое. [Затем] некоторые из людей останавливаются на этом, и в течение всей своей жизни полагают эти [чувственные] вещи первыми и последними; они видят, что каждая из этих вещей несёт страдание или удовольствие, что каждая из них зла или блага, и они полагают, что этого достаточно [для того, чтобы считать эти вещи реально и единственно существующими], и они всю свою жизнь стремятся к одним вещам» [18, с. 260], например, исключительно к удовольствиям, благополучию, сохранению статус-кво и пр. достаточно простым и понятным вещам, «а других стараются избежать» [там же], например того, что угрожает самому индивидууму или составляют угрозу его роду. Мудрость таких людей Плотин сравнивает с тяжёлыми птицами, слишком много взявшими с земли и потому не способными воспарить ввысь, хотя по природе они и имеют крылья в виде ума, но ума самого низшего типа, который мы обозначим как *ум утилитарно-практический*. Для этих людей запечатан выход из *Платоновой пещеры*, им недоступны необозримые просторы горнего мира, — *мира благого, возвышенного и прекрасного*.

Второй род людей — это те, которые «лишь немного поднялись из дольного, движимые лучшей частью души от удовольствия к более красивому, но поскольку они были неспособны увидеть горнее, так как не имели иного, на чём они могли бы утвердиться, они вновь опустились вниз с именем добродетели на устах относящимся к практическим действиям и выбору дольных вещей, от которых они поначалу и пытались взойти» [там же, с. 261]. Итак, этим людям удастся подняться много выше, чем людям первого рода и хотя они не могут ещё видеть всего того, что ожидало их на соответствующей высоте, они, вместе с тем возвращаются вниз с некоторыми приобретениями в форме «более красивого». Понятно, что люди этого рода обладают более живым, подвижным и развитым типом ума, который позволительно будет обозначить как *ум позитивно-изобретательный*.

И, наконец, *третий род людей* — *божественные люди*, «которые, — по Плотину, — благодаря своим лучшим силам и острым глазам, как бы особой зоркости, видят горнюю славу и восходят Туда, как бы сверх облаков и здешней тьмы, и пребывают Там, видя поверх дольных вещей, наслаждаются в истинном месте, которое есть их собственное место...». К числу таких людей следует отнести, во-первых, *пророков* — вестников, устами которых

вещает Бог, во-вторых — *святых*, которые являются собой *безусловную нравственность и любовь как всеобщее одухотворяющее начало*, и, в-третьих, *гениев* — *творческих созидателей, ищущих совершенства*. Несомненно, что этот, третий (по Плотину) род людей обладает определённым типом ума, а именно — *созидательно-творческим умом*. Выделенные здесь три типа человеческого ума не противоречат следующему положению Плотина: «...Ум есть тождественное себе единое, некое единое, общее всем, а отличительное различие есть инаковость» [17, с. 15], причём, инаковость всех трёх типов ума, обозначенных нами, не противоречит его изначальной цельности — тождественной себе единости.

Иммануил Кант при разработке вопросов прагматической антропологии выделил три вида человеческих дарований: *прилежание, талант, гений* [10]. При внимательном рассмотрении можно увидеть чёткое содержательно-логическое соответствие между указанными дарованиями и соответствующими, определёнными выше, тремя типами человеческого ума, которые мы вправе обозначить как *ум утилитарно-практический, ум позитивно-изобретательный, ум созидательно-творческий*. Итак, прилежание, как дарование, коррелирует с высшим уровнем утилитарно-практического ума, талант — с высшими проявлениями позитивно-изобретательного ума, а гений — с умом созидательно-творческим.

Ум утилитарно-практический позволяет его носителю приспосабливаться к окружающим вещам и явлениям для удовлетворения собственных актуальных потребностей. Однако этот ум является «малосложностью своих умственных интересов». Такой ум направлен на решение достаточно простых и стандартных задач, обеспечивающих существование человека в природной и социальной среде. С решением таких задач, как правило, справляется любой человек. Главная особенность этого типа ума — репродуктивность.

Ум позитивно-изобретательный позволяет его носителю приспосабливать вещи и явления для удовлетворения как собственных потребностей, так и тех же потребностей других людей, но опять же с извлечением определённой пользы для себя лично. Такой ум позволяет его носителю ставить и реализовывать цели, достаточно широко развёрнутые в жизненном пространстве и во времени. В отличие от первого типа, позитивно-изобретательный ум способен к индуктивным и дедуктивным выводам высокого уровня, благодаря которым добываются истины позитивной науки

и создаются продукты индустриально-технической (вчера) и информационно-цифровой (сегодня) цивилизации. Главная особенность этого типа ума — продуктивность, а высший уровень его развития мы находим у *талантливых людей*.

Однако оба названных типа ума сходны в своей *направленности*, исходящей из соображений пользы и выгоды, как в настоящем времени, так и в обозримом будущем.

Ум *созидательно-творческий* открывает в своих мыслеобразах смыслы и ценности, постигает иные духовные миры, создаёт универсалии духовной культуры. Направленность такого ума не исходит из соображений пользы и выгоды. Поразительно то, что, будучи предельно самодостаточным в своей исключительности, созидательно-творческий ум является всеобъемлющим в своей продуктивности: «...счастливые произведения творческого ума, — говорит К.Н. Батюшков, — не принадлежат одному народу исключительно, но делаются достоянием всего человечества» [4, с. 9]. Созидательно-творческий ум не может быть ни вульгарным, ни практичным, ни расчленяющим, это ум простой, интуитивный, синтетический. Это ум духовно-деятельный — художественный, поэтический, созерцательный, отражающий не только первоосновы бытия, но и умеющий *прозревать в самом видимом невидимое высшее духовное начало*. Продукты созидательно-творческого ума хотят найти свою завершённость в *благое, возвышенное, прекрасное*. Такой тип ума — это ум *гениального человека*, который в своей творческой деятельности непрерывно стремится к *идеалу совершенства*.

История человеческого гения изобилует примерами *стремления гениальных людей к доведению своих творений до совершенства*. Известно, что Леонардо да Винчи многие годы возил с собою свою Джоконду, никогда с нею не расставался и все эти годы доводил картину до совершенства. Исаак Ньютон десятки раз переписывал целые абзацы своих «*Математических начал...*» до тех пор, пока они его полностью не удовлетворяли. Оноре де Бальзак без усталости правил свои корректуры, и тратил на это львиную долю своих жизненных сил и чуть ли не половину всех своих гонораров. Гюстав Флобер, по словам Ги де Мопассана, «...был непоколебимо убежден в том, что какое-нибудь явление можно выразить только одним способом, обозначить только одним существительным, охарактеризовать только одним прилагательным, оживить только одним глаголом, он затрачивал нечеловеческие усилия, стремясь найти для каждой фразы это единственное существительное, прилагательное,

глагол» [15, с. 234]. Поль Гоген писал о своих неустанных поисках совершенной художественной формы: «Когда я пишу солнце, я хочу, чтобы зрители почувствовали, что оно вращается с ужасающей быстротой, излучает свет и жаркие волны колоссальной мощи! Когда я пишу поле пшеницы, я хочу, чтобы люди ощутили, как каждый атом в её колосьях стремится наружу, хочет дать новый побег, раскрыться. Когда я пишу яблоко, мне нужно, чтобы зритель почувствовал, как под его кожей бродит и стучится сок, как из его сердцевины хочет вырваться и найти себе почву семя» [22, с. 418]. Лев Николаевич Толстой множество раз правил и неоднократно практически переписывал свои романы «*Война и мир*» и «*Анна Каренина*», нисколько не считаясь с затраченным на это временем.

Выдающийся французский писатель Стендаль, подчёркивая непрекращающееся стремление гениальных людей к совершенству, писал: «Человек возвышенного ума не доверяет своим открытиям; он часто о них размышляет. В вещах, от которых зависит его счастье, он всё время спорит с самим собой. Поэтому человек гениальный способен сделать лишь ограниченное число открытий. Редко бывает, чтобы он решился исходить из этих своих открытий как из неоспоримой основы» [21, с. 425]. Как же это стремление к совершенству, порождающее высочайшую ответственность гениальных людей к своим идеям, открытиям и трудам, отличает созидательное творчество гения от быстро-эффективных деяний людей просто талантливых, добивающихся немедленных и нередко скороспелых результатов.

Как уже говорилось выше, Артур Шопенгауэр полагал, что интеллект человека в его абсолютном преобладании над волей определяет гениальность. На наш взгляд, всё как раз наоборот: именно *гениальность как таковая, как сущее в своём бытии, как духовный дар, пробудившийся в гениальном человеке в соответствии с его призванием-назначением*, стимулирует, усиливает и развивает *созидательно-творческий компонент его ума*. Человек становится способен либо к генерированию гениальных идей, либо к пророческому ведению, либо к непонятным для других людей высоконравственным отправлениям, либо к созданию выдающихся произведений ума. Или, в исключительных, редчайших случаях, ко всему здесь сказанному вместе взятому.

Бурное развитие, активизация созидательно-творческого компонента ума может угнетать утилитарно-практический компонент ума

конкретной личности, и в этом случае гениальный человек нередко представляется окружающим его людям либо как неудачник (например, Блез Паскаль), либо как странный чудака (например, Константин Эдуардович Циолковский), либо, хуже того — объявляется сумасшедшим (например, Артур Шопенгауэр). Конечно, с точки зрения утилитарно-практического ума природного человека, — и Джордано Бруно, сожжённый на костре инквизиции за отказ предать свои взгляды; и Блез Паскаль, отказавшийся от своих научных занятий, суливших ему научную славу, но вместо этого обративший все свои помыслы к Богу; и Бенедикт Спиноза, который предпочёл возможному благосостоянию свободу философствования, — все они неудачники. Более того, Николая Васильевича Гоголя, предавшего огню второй том своих *«Мёртвых душ»*, можно объявить «гениальным больным» [25, с. 201–202] и объяснять те или иные особенности его творчества лишь тем, «что его патологическое состояние весьма резко отразилось на его художественной деятельности» [там же, с. 7], как это сделал российский психиатр В.Ф. Чиж. А Льва Николаевича Толстого, отказавшегося согласовать своё религиозно-нравственное учение с официальным клиром, можно отлучить от церкви, как это сделал Святейший Синод, а впоследствии найти у него психопатологические черты, как сделал это Г.В. Сегалин [19, 20]. И подобным примерам несть числа в истории человеческого гения.

Однако, у подавляющего большинства людей всё происходит как раз наоборот, когда водоворот рутинных событий, удовлетворение естественных потребностей, решение сиюминутных задач способствует отнюдь не развитию, а наоборот, подавлению созидательно-творческого компонента ума. Подобно тому, как «тело, громко кричащее тело отвлекает от подробностей жизни духа, вуалирует его глубины» [1, с. 322].

Гениальная идея как основной продукт созидательно-творческого ума

Одной из ярчайших отличительных особенностей созидательно-творческого ума гения является способность к порождению (генерации) *гениальных идей*, которые не только определяют начало творческого акта гения, но и являются исключительным, уникальным, оригинальным продуктом творческой деятельности гения. Французский философ, создатель культурно-исторической школы в искусствознании, Ипполит Тэн в качестве

отличительного признака «ума высшего порядка» выделяет «существование в нём общих идей» [23, с. 94], то есть *идей, направленных на постижение сущего в своём бытии*. Причём, продуцирование названных идей осуществляется гением не на мёртвом, абстрактном языке застывших конструкций и понятий, а на живом, образном, поэтическом, художественном языке. При отсутствии общих идей, — утверждает Тэн, — «человеку не подняться выше посредственности; без цельного мирозерцания — учёный не более, как ремесленник, художник не более, как дилетант, забавляющий общество» [там же].

Рождение гениальной идеи обеспечивается своеобразным резонансом и индукцией человеческой мысли: одна мысль порождает другую, даже если они не только не имеют прямого сходства, но могут даже противоречить друг другу. «В мире, — пишет Виктор Франкл, — проявляется нечто подобное закону сохранения духовной энергии. Ни одна великая мысль не может пропасть, даже если она так и не дошла до людей, даже если она была “унесена в могилу”» [24, с. 163]. Выделим следующие *признаки гениальной идеи*¹:

- гениальная идея имеет качественное своеобразие и оригинальность в сравнении с другими идеями, касающимися соответствующего предмета;
- гениальная идея относительно одного какого-либо предмета вполне может оказаться продуктивной относительно иных предметов, не связанных напрямую с первым предметом;
- гениальная идея питается соками любых других идей, никоим образом не связанным с соответствующим предметом;
- гениальная идея сама по себе является не просто результатом мыслительного процесса, но уже *самостоятельным продуктом творческой деятельности*;
- гениальная идея *многомерна* по возможностям своего приложения, *многогранна* по смыслу в ней заложенному, *неисчерпаема* по своему содержанию и *служит неиссякаемым источником* для множества других идей;
- гениальная идея одновременно и имманентна и трансцендентна личности, а потому сама по себе является важнейшим, а зачастую, *единственным, стимулом реализации самой себя*;
- реализация гениальной идеи имеет *необходимый, обязательный, тотальный характер*.

¹ Ранее мы уже писали об этом [27, с. 37], но, поскольку совершенству нет предела, здесь мы уточняем наши представления о *гениальной идее* и более полно раскрываем это понятие.

Возьмём, например, *идею колеса*, которое, как известно, издревле используется человеком во многих его изобретениях и во множестве возможных форм. Однако, гениальной здесь является не сама по себе идея колеса как таковая, а нечто иное — а именно, *идея* (или принцип) *круглости*, которую гениальный человеческий ум узрел задолго до того, как собственно было изобретено колесо. Колесо было изобретено тогда, когда человеческий ум *совместил принцип круглости с процессом движения* — вот это именно и есть то, что мы называем гениальной идеей.

Итак, *гениальной* мы будем называть такую *идею*, которая является самостоятельным, уникальным, универсальным продуктом творческой деятельности гениального человека, которая *многочисленна* по своим приложениям, *многогранна* по смыслу, *неисчерпаема* по содержанию и *служит неиссякаемым источником* для множества других идей; имеет признаки *абсолютной новизны* и *самой-себя-реализации*; для реализации гениальной идеи нет нужды в иных стимулах, кроме как рождения и жизни самой этой идеи, поэтому реализация гениальной идеи имеет тотальный характер — она обязательно и необходимо будет реализована.

Атрибуты гениальности

Можно полагать, что *гениальность как сущее* обладает необходимыми, существенными, неотъемлемыми свойствами — атрибутами (attribuo)¹ среди которых выделяются: *атрибут парадоксальности*, *атрибут универсальности*, *атрибут вневременности*, которые находят своё отражение в личности гениального ума. Покажем правомерность этого положения.

Парадоксальность гениальности

Cognitio intuitiva² — это достижимый предел позитивно-изобретательного ума, — это *iquava ratio*, следующий во всём необходимости и подчиняющийся закону тождества. В свою очередь, созидательно-творческий ум гения позволяет ему не подчиняться необходимости и не страшиться парадоксов, которые ужасают обыкновенных людей и надолго обескураживают людей талантливых. Для парадоксального гениального ума закон противоречия не является законом как таковым. Напротив, гений способен видеть законы там, где талант склонен видеть лишь возможность позитивной критики и установления противоречий.

¹ Attribuo, *лат.* — придаю, наделяю.

² Cognitio intuitiva, *лат.* — познавательная интуиция.

Так, например, гениальный Иоганн Кеплер³, проводя самоанализ познавательных интересов, писал о самом себе следующее: «Человеку этому на роду написано проводить время главным образом за решением трудных задач, отпугивающих других. <...> В подражаниях он стремился всюду, где только возможно, сохранять слова подлинника, толкуя их на свой лад. <...> ...проявлял интерес к столь необычным вопросам, как неподвижность Солнца, происхождение рек, вид Атланта, уходящего головой в облака. <...> Описывая свои открытия, он всегда приносил в чистовой вариант нечто новое по сравнению с черновиком» [12, с. 170]. «Никогда, — пишет далее о самом себе Кеплер, — не ощущал он недостатка в материале, питающего его страсть, пылкое рвение и любовь к изучению всего трудного» [там же, с. 178], но «особую радость» Кеплеру, как исследователю и первооткрывателю, «доставляли парадоксы» [там же, с. 170].

Гений обладает не просто познавательной интуицией, он обладает большим — *интуицией тотальной*, озарения которой в дым разрушают незыблемые, казалось бы, логические построения, прочно укоренённые в умах множества других людей. Одним из примеров продукта гениального ума может служить современная квантовая механика⁴, которая сама построена на парадоксах, каждый из которых вызывает многочисленные споры и неоднозначные интерпретации, не говоря уже о неоднозначном отношении к этой теории в широких научных кругах.

Свойство-состояние гениальности предполагает принципиально-качественное изменение форм мышления у различных субъектов познания: от логического мышления, базирующегося на законе противоречия и принципе тождества, которым в той или иной степени обладают

³ Образ личности гениального *И. Кеплера* представлен в книге: Чернов С.В. Книга о гениальности. Т. 3: Образ личности гения. — *Готовится к печати*.

⁴ Квантовая механика признаётся основным достижением физики XX века не только выявившим немалое число научных парадоксов, но и породившим новое представление о природе материи, где «...место классической картинки с электроном, уверенно вращающемся вокруг стабильного ядра, отныне занимает призрачный ореол, размазанный по вероятностному пространству» [9, с. 199]. Можно полагать, что подобная квантовая модель со всей очевидностью указывает на *факт, момент, исходную точку становления единства идеи и материи*. Во всяком случае, к этой последней мысли очень близко подошёл выдающийся физик-теоретик Вернер Гейзенберг, который пишет следующее: «Мне думается, современная физика со всей определённой решёткой в пользу Платона. Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона...» [7, с. 69].

все люди, — к универсальному и парадоксальному мышлению гения; или, говоря иначе, *от восприятия и познания вещей и явлений — к созерцанию мира идей*. Так, например, критичность мышления учёного, отталкивающаяся от установленных и/или сформулированных в научном исследовании противоречий, или когда «критика источников становится принципом всякого исторического исследования» [43, с. 122], не имеет ничего общего с парадоксальными умозаключениями и мыслеобразами гения, смело выстраивающим принципиально новые (оригинальные) гипотезы, не опирающиеся на аксиоматические построения и «истины», накопленные в соответствующих направлениях позитивной науки.

Парадоксальность гениального ума выражается в следующем:

- 1) решение таких задач, которые первоначально воспринимаются как не имеющие решения;
- 2) постановка таких вопросов, которые всем остальным кажутся не имеющими смысла;
- 3) выполнение таких видов умственной деятельности, которые не имеют ни смысла, ни практического значения с точки зрения внешних наблюдателей;
- 4) постановка таких вопросов и решение таких задач, ответы на которые могут быть найдены исключительно и только теми, кто их собственно поставил, т.е. самими гениальными людьми, начиная от постановки задачи до её окончательного разрешения.

Соответствующих примеров в истории человеческого гения множество. Выдающийся русский физиолог Иван Петрович Павлов поставил кардинальной важности задачу разработки объективного метода изучения высшей нервной деятельности человека и животных и блистательно реализовал эту задачу, создав самостоятельное и оригинальное научное направление — физиологию высшей нервной деятельности. Теория условных рефлексов, досконально разработанная И.П. Павловым и его научной школой, впоследствии вошла в своих основных положениях во многие научные системы: в физиологию, в медицину, в кибернетику, в теорию отражения и стимулировала возникновение и развитие таких новых научных направлений как психофизиология, нейропсихология, нейрокибернетика. Второй пример. Выдающийся датский физик Нильс Бор в 1913 году «предложил новую модель строения атома, в которой стабильность атома при поглощении и излучении энергии объяснялась с помощью квантовых принципов» [9, с. 198]. В соответствии с последними свет имеет одновременно

и волновую и корпускулярную природу (корпускулярно-волновой дуализм).

Итак. Логические, объективированные, рационально-определённые построения утилитарно-практического ума обыкновенного человека и позитивно-изобретательного ума талантливого человека качественно отличаются от парадоксального ума человека гениального, основанного на созерцании мира идей. Важно, что, *созерцая идею*, гений присваивает ей *имя* — раскрывает, определяет, именует идею и тем самым становится напрямую причастен к «становлению смыслового содержания духовной культуры» [44, с. 14]. Или, говоря очень кратко: *гений создаёт «метафизическую мудрость», формируя тем самым смыслы и ценности духовной культуры человеческого рода*.

Универсальность гениальности

Результат мыслетворчества гениального человека напоминает «результат философствования», представленный К. Ясперсом следующим образом: «...не окончательное познание, которое теперь мы можем высказать, а скорее, мыслительный процесс (Denkvollzug), в котором преобразается всё наше сознание и тот способ, каким нам дано в присутствии бытия» [50, с. 120]. По-видимому, склонность к философствованию, как рассуждению не о частной, а об общей стороне вещей, является одной из отличительных особенностей гениального человека — об этом писали и Иммануил Кант, и Фридрих Шеллинг, и Артур Шопенгауэр, которому, в частности, принадлежат следующие слова: «Только в высшей степени одарённые люди, по степени их превосходства, всё более и более усматривают в отдельных вещах их общую сторону» [48, с. 12].

Если мы говорим, что ум гения универсален, то, следовательно, для него не существует ни познавательных препятствий, ни умственных ограничений, которые накладывает на обыкновенного человека какая-либо определённая сфера деятельности. «В гениальности нет ничего специального, — пишет Н.А. Бердяев, — она всегда есть универсальное восприятие вещей, универсальный порыв к иному бытию. <...> Гениальность есть особая напряженность целостного духа человека, а не специальный дар» [5, с. 180]. Ум гения вмещает в себя целый мир, и этот мир во всём его многообразии, отражённый в сознании и переработанный созидательно-творческим умом гения, не может не вырваться наружу.

Известное утверждение Иммануила Канта: «Гений — это талант (дар природы), который дает

искусству правила» [11, с. 322], облетела труды многих авторов, посвящённых проблеме гениальности. Это глубочайшее по своему смыслу утверждение послужило для последующих исследователей не только источником интереснейших интуиций, но, истолковываемое порой прямолинейно и превратно, оно явилось также и причиной многих заблуждений. На этом последнем мы не будем останавливаться подробно, а только лишь зафиксируем, что этими словами Кант впервые, пожалуй, застолбил представление об *универсальной природе гения*. Теория Канта «о гении», которую он представил в своем труде «Критика способности суждения» (1790) разворачивается в связи с его учением об искусстве и субъекте художественного творчества (художнике). «Для Канта, — пишет В. Ф. Асмус, — “гений” — вовсе не степень умственной и познавательной одаренности, а только особый, *специфический тип* творческой одаренности в искусстве. “Гений” Канта — не то, что возвышает одних людей над другими, а то, что *отличает* один вид духовной организации от другой, ничуть не менее ценной. <...> “Гений” в смысле Канта есть лишь образцовая оригинальность в создании художественных произведений» [2, с. 411]. По Канту главным качеством гениальной личности является её оригинальность, а творения гения могут, должны и действительно служат примером, образцом, правилом для подражания для всех его, гения, последователей в искусстве. Причём, гений сам не может ни объяснить, как именно он приходит к названному правилу, ни передать это правило как таковое другим в виде готового знания, как это делается, например, в науке. Тем самым, по мнению Канта, можно говорить лишь о гении в искусстве, но не в науке.

По мысли Фридриха Шиллера, «творческий дух» гения способен настолько полно охватывать действительность, поле его умозрения настолько широко, что даже в вещах обыденных, известных, казалось бы завершённых, гений непременно находит предмет для своего творчества:

Ты, подражатель, творишь лишь в пределах готовых творений.

Гения творческий дух зрит и в творениях руды [47, с. 235].

Фридрих Шеллинг в своем труде «Система трансцендентального идеализма» рассматривает проблему человеческого гения в её связи с вопросами художественного творчества, которое, как считает автор, «всегда исходит из чувства бесконечного противоречия» и которое по принципу своему

является «абсолютно свободным». Так же и «художник творит... под воздействием противоречия, но такого, которое заключено в глубине его собственной натуры» [45, с. 478–479]. Шеллинг выдвигает некий критерий творческого акта, в ходе которого гениальный человек *уловляет бесконечное в конечном и создаёт конечное в бесконечном*, что недоступно людям, не обладающим универсальностью гениального ума. Эту идею, но ещё более развернуто, Шеллинг формулирует в своей «Философии искусства», где «облечение конечного в бесконечное» он называет «искусством в искусстве». Причем, если «облекающее бесконечное в конечное, выражается в произведении искусства преимущественно как возвышенное», то второе, «облекающее конечное в бесконечное, — как прекрасное» [46, с. 163]. Следовательно, создание возвышенного и прекрасного не только в искусстве, но и в любой иной форме творческой деятельности человека и есть собственно творение гения.

В названном труде Шеллинга мы находим еще одну важную идею: проявление гения (*genius*) в человеке есть не что иное как «обитающее в человеке божественное», — «образчик абсолютности бога» [там же, с. 162] в человеке. А. Ф. Лосев, резюмируя мысли Шеллинга о гениальности, пишет: «Гений творит при помощи механической природы и её законов, но в то же время он творит высшую волю, являясь проводником рока и судьбы. В нём все сознательно и бессознательно, и причинно и целесообразно, и конечно и бесконечно» [14, с. 761–762]. Таким образом, ум гения преодолевает дуальность божественного и человеческого, духовного и телесного, сознательного и бессознательного, разумного и интуитивного, умопостигаемого и веропринимаемого.

С точки зрения Артура Шопенгауэра, гениальность есть не что иное, как *универсальная способность отдельных людей к познанию «Платоновых идей»*. Именно поэтому гениальными он называет такие произведения, которые «непосредственно исходят из созерцания и на созерцание рассчитаны». Благодаря созерцательному характеру своего познания, только гений способен к конкретному, целостному, объёмному познанию мира, тогда как познание талантливых людей осуществляется лишь на более низком уровне — в виде понятий, которые не дают ничего большего, чем малосодержательные абстракции, мало соответствующие реальности «Платоновых идей», к созерцанию которых способны одни лишь гениальные люди.

Если обычный человек, по Шопенгауэру, с той или иной степенью успешности познаёт лишь

взаимные отношения вещей, то гениальный человек охватывает своим сознанием общие начала бытия и становится, таким образом, способным к узрению сущности вещей. Гениальные люди стремятся к познанию и воспроизведению высших истин, и, благодаря этому, они менее всего заботятся о собственной пользе, напротив, их усилия направлены не на получение личной выгоды, а на создание общезначимых, общечеловеческих ценностей — тех ценностей, которые формируют духовную культуру человеческого рода.

Отто Вейнингер утверждает, что гений — это человек, у которого *отношение ко всем вещам достигает абсолютной ясности и интенсивности сознания* и поэтому он «совершенно самостоятельно мыслит обо всём», имеет ко всему отношение, поскольку связан с этим всем своим естеством. Гениальный человек живет в активно-сознательной связи «с миром, как целым», «в идеале» он «вмещает в себе духовную сущность всех людей», «его чувствительность является наиболее утонченной», а мера гениальности «определяется не столько чувственной, сколько духовной восприимчивостью к различиям». Сознание гения «обладает сильнейшей яркостью и наиболее отчётливой ясностью» [6, с. 105–106], а понимание гением вещей «обладает особенной глубиной», поскольку «он может каждый предмет сравнить с самыми разнообразными вещами и провести между ними соответствующее различие» [там же].

Отсюда Вейнингер делает вывод о том, что «чувствительность» гения «является наиболее утончённой». Но это не та чувствительность, под которой понимают «чрезвычайно утончённое развитие сферы чувственных ощущений», как это имеет место, например, при «утончённости слуховых органов у композитора» или «остроте зрительного восприятия у живописца». Эта утончённость связана с *более общей, высшей, интенсивной сознательностью*, которая «достигается путём неизмеримого количества противоположностей», вмещающих в универсальном уме выдающегося гениального человека.

Вневременность гениальности

Согласно исследованиям Отто Вейнингера [6] проявление гения не является продуктом определённой эпохи. Наоборот, именно гений определяет не только направленность и характер, но и значение в истории той эпохи, которая отмечена печатью его творчества. Наши многолетние исследования гениальности, выполненные как в контексте

разработки проблемы гениальности [подр. см.: 42], так и при изучении гениальности как явления [то же] ясно показывают, что *гениальность, как главный источник и питательная среда духовной культуры во всех её известных формах (религия, нравственность, искусство, философия, наука, образование), есть одновременно и порождение духовной культуры; а гениальный человек, соответственно, есть одновременно и творец и творение духовной культуры* [28, 30, 31, 33, 34]. *Гений есть создатель, движитель, культиватор и охранитель духовного, культурного и нравственного содержания человеческой жизни, а гениальность, в свою очередь, есть системообразующий фактор не только духовной культуры, но и нерушимости человеческого общества.* Более того, гениальность как таковая выступает в качестве своеобразного охранительного барьера, защищающего человека от влияний, искажающих его сущность и оказывающих разрушительное воздействие на природу человека, сотворённого «по образу и подобию» Божью [26].

Главным в творческой деятельности гениального человека является не только его способность проявить себя в различных и многообразных видах творчества (это можно видеть и на примере высокоталантливых людей), а прежде всего то, что *деятельность гения направлена на решение вечных вопросов бытия и сама жизнь его тем самым выходит за пределы времени и приобретает характер вневременности.*

Отто Вейнингер не сомневается в том, что всю *духовную историю человечества* (но, конечно же, не историю войн) можно объяснить из «факта появления гения, с помощью тех толчков, которыми он двигал вперёд прогресс человечества». Гений — это тот «вневременный человек — ...который создаёт историю» [6 с. 131].

Согласно Вейнингеру «о вневременности гения» следует говорить в следующих трёх смыслах:

- 1) свойственная гению «универсальная апперцепция», благодаря которой он придаёт всем своим переживаниям «значение ценности», лишает эти переживания «характера чего-то временного, преходящего»;
- 2) появление гения не является, как это принято думать, продуктом определённой эпохи — «его появление в определённую эпоху не может быть объяснено характером этой эпохи». Скорее наоборот, именно гений определяет не только направленность и характер, но значение в истории человечества той эпохи, которая отмечена печатью его творчества;

3) «произведения творчества гения живут вечно», и они «не связаны ни в каком отношении со временем: ни с тем временем, которое совпадает с его существованием, ни с тем, которое предшествовало или следует за этим временем» [там же, с. 105–107, 167].

Мыслетворчество гениальных людей, как правило, не востребовано временем их жизни, его значимость в полной мере осознаётся лишь потомками, более того, именно потомки (а не современники), иногда даже через столетия, становятся продолжателями гениальных идей. Вместе с тем, порождения гениального ума навечно вписываются в анналы духовных достижений человека и вечно значимых ценностей всечеловеческой духовной культуры.

В современных условиях, когда предельно ускоряются темпы общественного развития, когда в предельно краткие сроки происходят глубокие изменения в социальной и культурной среде, когда, казалось бы, по максимуму востребованы духовно-нравственные и созидательно-творческие решения, абсолютными лидерами в разработке которых всегда являлись именно гениальные люди, эти люди всё более интенсивно выдавливаются обществом, тем обществом, которое отравлено масс-культурой и насквозь пропитано массовым сознанием, в основе которого лежит, оболванивающий человека, инстинкт потребительства. «В этом мионическом обществе, — с тоской восклицает Бердяев, — гений уже невозможен». Так было во все времена, и выдающиеся мыслители неоднократно обращали внимание на этот парадокс: «...мы, — пишет Оноре де Бальзак, — никогда не понимали людей, одарённых творческой силой, оттого что они всегда вступали в дисгармонию с нашей цивилизацией» [3, с. 18].

Гениальный человек создаёт поток творческой энергии, находящий своё выражение в гениальных идеях, телеологических принципах и эпохальных открытиях, но чаще проходят десятилетия, а порой и века, прежде чем эти идеи, принципы и открытия найдут своё понимание и признание. Культурная среда общества, которая является главным источником его развития, не может существовать без творческих гениальных идей, но при их вбрасывании в духовно-интеллектуальную ноосферу именно общество выступает самым мощным и необоримым тормозом для утверждения этих идей.

Личность гения не способна растворяться в массах, гений не способен разделять меркантильные интересы толпы, он очень далёк от того, чтобы следовать нормам рационального практицизма и потому массы выталкивают гения на периферию

общественных отношений и тем самым надолго лишают себя возможности пользоваться плодами его трудов. «В истории постоянно повторяется тот факт, — сетует Вильгельм Гирш, — что новые идеи, особенно если они возникают внезапно и сильно уклоняются от общепринятого, обыденного, всегда должны выдерживать суровую борьбу. Они в большинстве случаев вызывают бурю негодования...». И самое поразительное, что «как раз те идеи, которые впоследствии оказались более плодотворными, вначале встречали наибольшее сопротивление» [8, с. 175–176].

Итак, резюмируем: *гениальный человек* (Homo genius), раскрывается в творческом акте, во-первых, как *открыватель* смыслов и *генератор* гениальных идей, во-вторых, как *возделыватель* духовных ценностей и *первоисточник* чуждойности вещей, и, в-третьих, как истинный *созидатель* духовной культуры человеческого рода. *Гений творит и утверждает такие духовные ценности, которые с течением времени приобретают силу идеалов* и тем самым в полной мере реализуют *смысл человеческого бытия* не только в наличном времени, но и sub specie aeternitatis¹.

Выводы

- 1) Если *утилитарно-практический ум* обыкновенного человека опирается на мнения, стереотипы, догматы, суеверия, а *позитивно-изобретательный ум* таланта — на обобщения эмпирического опыта, добытые в естественных жизненных экспериментах и в позитивной науке, то *созидательно-творческий ум* гения опирается на ценности, идеалы, принципы. Более того, он сам создаёт ценности, выявляет телеологические принципы, формирует идеалы и находится в постоянном поиске истины. Причём, не занимаясь всем этим непосредственно, даже зачастую не размышляя именно в этом контексте, гений создаёт исключительно такие *продукты ума*, которые становятся духовным достоянием всех других людей, независимо от желания последних. Если первые два типа ума в совершенстве обеспечивают актуальное бытие природно-социального индивида, то созидательно-творческий ум, направленный на генерацию гениальных идей и постижение сущности вещей, обеспечивает *духовную жизнь личности в её высочайших проявлениях*, недоступных первым двум типам ума.

¹ sub specie aeternitatis (лат.) — с точки зрения вечности (Спиноза).

- 2) Гениальная идея является не только началом творческого акта гения, но и уникально-оригинальным продуктом его творческой деятельности. Гениальная идея *многомерна* по своим приложениям, *многогранна* по смыслу, *неисчерпаема* по содержанию и *служит неиссякаемым источником* для множества других идей; имеет признаки *абсолютной новизны* и *самой-себя-реализации*; для реализации гениальной идеи нет нужды в иных стимулах, кроме как рождения и жизни самой этой идеи, поэтому реализация гениальной идеи имеет тотальный характер — она обязательно и необходимо будет реализована.
- 3) Созидательно-творческий ум гения обладает необходимыми, существенными, неотъемлемыми свойствами (атрибутами) *парадоксальности, универсальности, вневременности*.
- 4) Гений (*genius* — дух, лат.) как *изначальная сущность* детерминирует многие феномены и явления духовной и психической жизни человека и *поэтому часто остаётся за пределами внимания и умозрения исследователя*. Гениальность — это не следствие выдающихся способностей, таланта, или иных психологических, конституционных, психогенных свойств человека, наоборот, *гениальность как сущее в своём бытии* и есть настоящая детерминанта, раскрывающая *духовную (провиденциально-нравственно-творческую) природу* человека. Именно поэтому исследование гениальности должно стать одним из ведущих направлений в *восстановлении целостного образа человека — человека как существа духовного, человека как созидателя, человека как образа и подобия Божия*.

Список литературы

1. *Амфитеатров А.В.* В. С. Соловьёв (*Встречи*) // Книга о Владимире Соловьёве. — М.: Издательство «Советский писатель», 1991. — С. 316–325.
2. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант / В.Ф. Асмус — М.: Высшая школа, 2005. — 439 с.
3. *Бальзак Оноре де.* О художниках // Бальзак. Собрание сочинений в 24 т. Т. 24 — М.: Издательство «Правда». — 1960. — С. 17–31.
4. *Батюшков К.Н.* Речь о влиянии лёгкой поэзии на язык // Батюшков К.Н. Опыты в стихах и прозе. — М.: Издательство «Наука», 1977. — С. 8–19.
5. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Николай Бердяев. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 668, [4] с.
6. *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. — М.: «Латард», 1997. — 357 с.
7. *Гейзенберг В.* Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое / Пер. А.В. Ахутина, В.В. Библихина. — СПб.: Наука, 2005. — 572 с.
8. *Гириш В.* Гениальность и вырождение. — Одесса, 1895.
9. *Дюпре, Бен.* Большие идеи. 50 идей, о которых нужно знать. — М.: Фантом Пресс, 2015. — 208 с.
10. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Критика чистого разума. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. — С. 899–1070.
11. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. Т. 5. — М.: Мысль, 1966. — С. 161–529.
12. *Кеплер И.* О себе // Кеплер И. О шестиугольных снежинках. М.: Наука, 1982. — С. 170–187.
13. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьёв и его время / А.Ф.Лосев; предисл. А.А. Тахо-Годи. — 2-е изд., исправл. — М.: Молодая гвардия, 2009. — 617 с.
14. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. — 960 с.
15. *Мопассан Ги де.* Полн. собр. соч. Т. 11. — М.: Издательство «ПРАВДА», 1958.
16. Основные современные концепции творчества и одарённости. — М.: Молодая гвардия, 1997. — 416 с.
17. *Плотин.* О трёх изначальных Ипостасях // Плотин. Пятая эннеада / Пер. с древнегреч. И послес. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 5–35.
18. *Плотин.* Об Уме, идеях и сущем // Плотин. Пятая эннеада. Пер. с древнегреч. И послес. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 258–282.
19. *Сегалин Г.В.* К патографии Льва Толстого (К вопросу об эпилептических припадках у Льва Толстого) // Клинический архив гениальности и одарённости. — 1925. — Том. 1. — № 1.
20. *Сегалин Г.В.* Эвропатология личности и творчества Льва Толстого // Клинический архив гениальности и одарённости. — 1930. — Том. 5. — № 3/4.
21. *Стендаль.* История живописи в Италии // Стендаль. Собрание сочинений в 15-ти томах. Т. 6. — М.: Библиотека «ОГОНЕК» Издательство «ПРАВДА», 1959. — С. 3–426.
22. *Стоун И.* Жажда жизни: Повесть о Винсенте Ван Гогге. — М.: Политиздат, 1992. — 432 с.
23. *Тэн Ипполит.* Бальзак. Этюд / Пер. С. Шклявера. — СПб.: Издание Я. Бермана, 1894. — 109 с.
24. *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. Ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.
25. *Чижев В.Ф.* Болезнь Н. В. Гоголя: записки психиатра Сост. Р.Т. Унанянц. — М.: Республика, 2001. — 512 с.
26. *Чернов С.В.* Божественное и человеческое // Философская школа. — 2018. — № 3. — С.8–41. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-00001.
27. *Чернов С.В.* Идеально-смысловый критерий гениальности // Философская школа. — 2017. — Т. 1. — № 1. — С. 32–41. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00003.
28. *Чернов С.В.* Идеи к разработке проблемы гениальности. Монография // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — 2016. — № 7. — С. 7–96.
29. *Чернов С.В.* «Идея гениальности» в трудах Николая Александровича Бердяева // Психология и психотехника. — 2009. — № 10 (13). — С. 41–47.
30. *Чернов С.В.* История гениальности в России. Книга первая: Университет вся Руси. Монография. — М.: Издательство Института Непрерывного Профессионального Образования, 2017. — 422 с. — (Серия «Ломоносовский проект»).

31. Чернов С.В. Книга о гениальности. Том 1: Человеческий гений: Природа. Сущность. Становление. — Воронеж; Москва, 2010. — 562 с.
32. Чернов С.В. Образ личности гения: опыт исследования творческой жизни Н.А. Бердяева // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — 2014. — №4. — С. 373–404.
33. Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства // Философская школа. — 2017. — № 2. — С. 72–105. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00020.
34. Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства. Часть II // Философская школа. — 2018. — № 4. — С. 106–132. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00420.
35. Чернов С.В. О природе человеческого гения // Психология и психотехника. — 2009. — № 9 (12). — С. 48–58.
36. Чернов С.В. Профессионализм и творчество: Феномен гения // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 2. — С. 299–325.
37. Чернов С.В. Творец воспоминаний о вечности: Василий Васильевич Кандинский (1866–1944) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2011. — № 3-3 (9). — С. 184–189.
38. Чернов С.В. Учение о гениальности Артура Шопенгауэра // Философская антропология. — 2017. — Т. 3. — № 2. — С. 141–160. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-2-141-160.
39. Чернов С.В. Характерология гениальности: Образ личности гения (на примере творческой жизни Оноре де Бальзака) // Философия и культура. — 2015. — № 10 (94). — С. 1512–1530. DOI:10.7256/1999-2793.2015.10.12942.
40. Чернов С.В. Характерология гениальности: Святость и гениальность // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 4. — С. 353–372.
41. Чернов С.В. Характерология гениальности: Феномен поступка // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 3. — С. 279–323.
42. Чернов С.В. Novum organum к вопросу об исследовании гениальности // Философская школа. — 2018. — № 5. — С. 15–37. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10523.
43. Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
44. Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ежегодник. Ч. 2. — М., 1991.
45. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: Издательство «Мысль», 1987. — 639 с.
46. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. — М.: Издательство «Мысль», 1966.
47. Шиллер Ф. Собрание сочинений в семи томах. Т. 1: Стихотворения. Драмы в прозе. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. — 780 с.
48. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Т. 3. СПб., 1895.
49. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 2001. — 560 с.
50. Ясперс К. Разум и экзистенция. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. — 336 с.

КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

А. В. Черняев

«Я ПЕРЕЖИВАЮ В ТЕБЕ РЕАЛЬНО ОБРАЗ ВСЕЕДИНСТВА»: РЕЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ЛЮБВИ В.С. СОЛОВЬЕВА В «ЛЮБОВНОЙ ДРУЖБЕ» М.Н. МОРОЗОВОЙ И Е.Н. ТРУБЕЦКОГО

Аннотация. В статье предпринимается попытка представить парный историко-философский и психологический портрет Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой, продемонстрировать значение и преломление идейного наследия В. С. Соловьева как одного из факторов в процессе развития их отношений. Также на основе анализа их переписки и совместной деятельности в рамках религиозно-философской группы «Путь» ставится задача продемонстрировать значение их персональных отношений как существенного фактора генерации философских идей, развития философской культуры и реализации социально-культурных проектов в России в начале XX в.

Ключевые слова: Е. Н. Трубецкой, М. К. Морозова, В. С. Соловьев, русский религиозный ренессанс, философия политики, религиозно-философская группа «Путь».

A. V. Chernyaev

«I am experiencing in you really the image of all-unity!»: Reception of the philosophy of love of Vladimir Solovyov in the «love friendship» of Margarita Morozova and Yevgeny Trubetskoi

Summary. The article attempts to present a pair of historical, philosophical and psychological portrait of Evgeny Trubetskoi and Margarita Morozova, to demonstrate the significance and refraction of the philosophical heritage of Vladimir Solovyov as one of the factors in the process of developing their relations. Also, based on the analysis of their correspondence and joint activities within the religious-philosophical group “Put”, the task is to demonstrate the importance of their personal relations as an essential factor in the generation of philosophical ideas, the development of philosophical culture and the implementation of social and cultural projects in Russia in the early 20th century.

Key words: Evgeny Trubetskoi, Margarita Morozova, Vladimir Soloviev, Russian religious renaissance, philosophy of politics, religious and philosophical group “Put”.

«Любовная дружба» Евгения Трубецкого и Маргариты Морозовой, история которой нам известна благодаря их сохранившейся переписке (к сожалению, до сих пор не опубликованной в полном объеме), является одним из наиболее примечательных фактов — а также факторов — русской культуры Серебряного века. С историко-философской точки зрения она представляет интерес как минимум в нескольких отношениях: во-первых, как неотъемлемая часть и одновремен-

но важная движущая сила того духовно-культурного движения, которое именуется русским религиозно-философским ренессансом¹; во-вторых, как интереснейшая попытка претворить идеи религиозно-философского ренессанса, и, прежде всего, его вдохновителя В. С. Соловьева, в личную жизнь и любовные взаимоотношения мужчины и женщины; наконец, как инспирированный их

¹ Термин, впервые введенный Н. М. Зерновым [см.: 17].

общением творческий диалог, в процессе которого зарождались, писались, дискутировались и в результате появлялись на свет философские произведения Трубецкого.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) был отпрыском знаменитого княжеского рода, в эпоху развития российского капитализма оказавшегося, подобно многим другим аристократическим семьям, в оскудении, так что семье пришлось даже продать родовое имение Ахтырку, где прошли детские годы Евгения и его старшего брата Сергея. Золотой век русского дворянства, когда жизнь была непрерывным праздником с псовыми охотами, балами, веселыми представлениями в усадебном театре и досужими литературными и философскими экзерсисами — навсегда остался в прошлом. Братья-княжата, словно простые разночинцы, вынуждены были всерьез задумываться о хлебе насущном и осваивать профессию, что привело их в Московский университет. Обладавший более деятельной натурой Сергей Трубецкой становится в 1905 г. первым свободно избранным ректором, однако умирает в том же беспокойном году от кровоизлияния в мозг. Академическая карьера Евгения развивалась не столь стремительно: два десятилетия ушло на преподавание в Ярославле и Киеве, и лишь в 1906 г. он получает кафедру в *Alma Mater*, откуда через пять лет был вынужден уйти в знак протеста против нарушения правительством принципов университетской автономии, утверждению которых посвятил свои последние силы его старший брат. Яркий словесный портрет Евгения оставил в своих воспоминаниях его младший брат Григорий Трубецкой: «У Жени была какая-то своя особая простота — дар Божий. Он был похож на огромную неотесанную глыбу гранита. Он и в обществе сидел всегда так, как если бы кругом никого не было. Он был немножко первобытным человеком. Никакие впечатления и мысли никогда не были скрыты у него. Один или в обществе, он продолжал жить поглощавшей его мыслью, и на лице его слишком ясно написана бывала скука, если общество, в котором он находился, не отвечало его интересам... Трудно было представить себе более цельного непосредственного человека, с счастливой ясной и чистой душой» [11, с. 14].

В русском религиозно-философском ренессансе Евгению Трубецкому принадлежала особая роль: прежде всего, он был одним из немногих ближайших друзей провозвестника этого идейного движения В.С. Соловьева, — которому даже умереть довелось не где-нибудь, а в принадлежавшей Трубецким усадьбе Узкое, — и выступал

продолжателем соловьевской миссии; он был наиболее активно вовлечен в общественно-политическую деятельность, пытаясь тем самым проводить в жизнь религиозно-философские социальные идеалы; наконец, эксклюзивность его отношений с Маргаритой Кирилловной Морозовой (1873–1958) способствовала концентрации меценатских инициатив последней на поддержке крупных проектов, фактически обеспечивших некую институционализацию религиозно-философского ренессанса. В истории русской культуры Серебряного века этой необыкновенной женщине принадлежит исключительная роль. Вдова крупного московского промышленника Михаила Морозова, она была одной из богатейших — не только в материальном, но по жалуй и в духовном отношении — женщин России. Вот как запечатлел ее образ Андрей Белый в своей книге воспоминаний «Начало века»: «У нее были изумительные глаза, с отблеском то сапфира, то изумруда; в свою белую тальму, бывало, закутается, привалится к дивану; и — слушает... Мы звали в шутку ее — «дамой с султаном»; огромного роста, она надевала огромную шляпу с огромным султаном; казалась тогда «великаншею»; если принять во внимание рост, тон «хозяйки салона», — то она могла устроить с непривычки» [1, с. 508].

Несмотря на неизбежные перипетии их отношений, «любовная дружба» Трубецкого и Морозовой интенсивно продолжалась с момента их знакомства в 1905 г. вплоть до вынужденного расставания в 1918 г. Вначале их сблизили общие интересы и круг чтения, который у Маргариты Кирилловны, как явствует из переписки, был отнюдь не «дамским» и включал в себя преимущественно литературу по философии, богословию, истории древней Церкви, русской религиозной мысли, и прежде всего — труды В.С. Соловьева. «Я прочла «Великий спор», — писала Морозова Трубецкому с немецкого курорта летом 1909 г., — очень хорошо... Все его основные мысли мне так знакомы из Ваших разговоров и статей и вообще так близки моей душе, что я уж к ним отношусь как к своим мыслям» [8, с. 181]. В ответном письме Трубецкой вопрошал: «Почему ход мыслей о Соловьеве так сам собой отливается в письмо к Вам; потому что так связано с Вами все, что я думаю» [8, с. 183].

Не будет преувеличением сказать, что вся история их отношений, получившая отражение в переписке, прошла под знаком Соловьева: это имя чаще остальных упоминается корреспондентами в самых разных контекстах, а обсуждение его идей нередко переходит в выяснение отношений, приобретающее форму полемики по поводу понимания

и оценки учения основоположника метафизики всеединства. В свою очередь, эта переписка может быть прочитана как своеобразный комментарий к Соловьеву, идеи которого были подвергнуты испытанию жизнью в совместном опыте корреспондентов. Даже интимные чувства здесь находили выражение на языке этой философии: «Я переживаю в тебе реально образ всеединства!» — восторженно признавалась Морозова Трубецкому [9, с. 196]; видя в себе воплощение вечной женственности, она стремилась разделить это начало со своим «бесценным другом»: «Твоей работе и тебе нужно — мое. Право, очень нужно! Не я, я не о себе говорю, а мое, *das Ewig-Weibliche!* Но и мне тоже твое нужно! Прав Соловьев, что только оба начала в соединении дают цельного человека» [9, с. 191]. Именно такой цельности Морозова и Трубецкой пытались достичь, вдохновляясь идеями Соловьева, а недопонимание между ними принимало форму конфликта интерпретаций его философии.

Исключительно глубоким и неослабевающим оказалось чувство, вспыхнувшее между этими уже не слишком молодыми людьми (в год их знакомства Евгению Николаевичу пошел пятый десяток, а Маргарите Кирилловне — четвертый). Проходили годы, а сила страсти и степень восторгов, судя по письмам, сохранялись на неизменном уровне. «Все существо мое переполнено тобой, мой драгоценный друг, — пишет Морозова в 1910 г., т. е. через пять лет после встречи. — Как нужно быть благодарной Богу, что Он мне посылает такие волшебные минуты, когда не веришь, что живешь на земле, когда реально, совсем реально чувствуешь, что летишь на небеса» [8, с. 214]; Еще два года спустя: «Сегодня утром носилась везде, не могла остановиться, так радовалась ослепительному солнцу, пению птиц, чудной зелени и вместе с такой нежной любовью думала о тебе!.. Так много, бесконечно много любви в душе и чувствую, так хочется, чтобы твоя душа почувствовала это, расцвела и улыбнулась!.. Ах, сколько красоты, сколько музыки и бесконечно чудесного в мире, и как сияет в нем твой солнечный, волшебный образ!» [3, с. 468–469]. А вот признание Трубецкого через 10 лет после знакомства с Маргаритой Кирилловной: «Ты не можешь себе представить, как меня тянет к тебе: до боли тянет. Все подробности приезда припоминаются до мелочей и словно дразнят... Наконец, сосны Михайловского, официальная, притворно-равнодушная встреча на балконе с рукопожатием, медленный уход в заветную комнату... И только вдру-

там мы одни, одни в целом мире вдвоем; и сразу все плотины прорваны!.. Сумасшествия; как будто мне опять 20–25 лет» [3, с. 644]. Как и подобает влюбленным, у них были свои заветные места, свои условные знаки, своя тайнопись и конспирация, одним им известные ласковые имена, которыми они называли друг друга («Ангел», «Женичка», «Маргося», «Гармося»). Они шли на совершение поступков, весьма экстравагантных для людей в их положении. «Поняла ли ты, что я нарочно попался навстречу на Смоленском рынке, рассчитав время твоего отъезда, и что это должны были быть последние мои одной тебе понятные проводы?!» — вопрошал Трубецкой [8, с. 179]; в свою очередь, Морозова, чтобы вновь увидеть любимого, хотя бы только издали, готова была на настоящие авантюры: «Остановлюсь в другой гостинице, возьму паcпорт чей-нибудь» [3, с. 562].

Однако их отношения не исчерпывались радостью, которая омрачалась для Трубецкого угрызениями совести женатого мужчины, которому его православные принципы не позволяли ни оставить жену, ни изменять ей; радость же Морозовой омрачалась тем, что Трубецкой в силу указанных причин не мог беззаветно отдаваться связывавшему их чувству. И постепенно одним из главных лейтмотивов в письмах Маргариты Кирилловны становится такая мольба: «Прекрасный мой друг! Волшебный мой ангел, желанный мой! Как я тебя люблю, как обожаю! Прошу тебя, услышь сейчас мое сердце, мою душу!.. Я хочу одну минутку, одну маленькую минутку радости, *моей*¹ радости в жизни!.. Я знаю, что за это все отдам и все вынесу! Тогда мне не страшна жизнь и все лишенья! Я *знаю*, что я зачерпну такой силы, такой радости, такого огня!» [8, с. 205–206]. А Евгений Николаевич в ответ на эти крики души мог предложить любимой женщине лишь религиозно-моралистическое резонерство: «Не есть ли разговор об «одной минуте» самообман и иллюзия?.. Впрочем, ты уже мне говорила как-то, что «одну минуту» нельзя понимать буквально!» [8, с. 207]; «Да, дорогая моя, *надо действовать*; а раз надо действовать, надо делать *что должно*, чего бы это ни стоило!.. Кого же, наконец, я люблю больше — тебя или Бога. Если я скажу, что *тебя*, ведь этим я произношу себе смертный приговор: тогда надо поставить крест надо мною и как над человеком и как над деятелем... О счастье говорить нечего... Ведь не счастье есть цель жизни» [8, с. 206–207]. Свое видение допустимой формы и содержания отношений с Морозовой Трубецкой

¹ Здесь и далее все выделения в тексте принадлежат М. К. Морозовой и Е. Н. Трубецкому.

выразил в следующих словах: «Чувствую возможность светлой, хорошей и любовной дружбы с тобой в согласии с моей совестью и общим делом!» [8, с. 218].

Не случайно, что Евгений Николаевич выразил свой идеал «любовной дружбы» с Маргаритой Кирилловной в виде робкой надежды-предположения; удержаться лишь в «дружеских» рамках их бурному чувству было невозможно, и оно неизбежно периодически прорывало моральные плотины, которые с поистине сизифовым усердием и постоянством возводил князь. Об этих имевших место «сумасшествиях» в их переписке есть косвенные, но вполне однозначные свидетельства: с одной стороны, в восторженных воспоминаниях Морозовой о «волшебных минутах... когда летишь на небеса», а с другой — в горьких раскаяниях Трубецкого о содеянном «грехе», в его беспокойствах о переживаниях «узнавшей обо всем» жены, многократных выражениях намерения победить и искупить грех путем длительной разлуки с любимой «Гармосей» или даже аскетическими подвигами в монастыре на Афоне... «*Верочка все узнала сама, каким-то ясновидением, с такою точностью, что даже определила срок и прямо указала на прошлую весну, когда это произошло...* Буду говеть перед Пасхой; и если тогда не принесу к алтарю твердого намерения исправиться, в чем грешен, то не будет мне это во спасение... Нужно спасти и твою и мою душу» [9, с. 177]; «*С этим камнем на совести ничего ни великого, ни святого, ни творческого не сделаешь...* Вместе споткнулись, вместе и поднимемся... Нужно только побольше религиозности и веры — *положить между нами меч, как сделал Зигфрид с Брунгильдой...* Зачем же мы этой светлой и постоянной радостью будем жертвовать ради радости *минутной*, которая оставляет по себе такой долгий и такой невыносимо мучительный след» [9, с. 207]; «Не совладал я на *этот* раз с волной восторга, которая меня унесла. Не совладал с чудным вечером, с одуряющим запахом сена, с невероятной красотой природы, а всего больше — с твоим очарованием! Ну что же, отчаиваться нечего, будем бодры и тверды, не будем падать духом и предаваться «ужасу» [9, с. 208]. А в 1915 г. — в год десятилетия своих отношений с Маргаритой Кирилловной — Евгений Николаевич вынужден констатировать, что их обременяет «большая и уже давно накопившаяся тяжесть греха» [3, с. 628].

Очевидно, что именно в этом пункте находится важнейший водораздел в отношении Трубецкого и Морозовой к жизни и любви, их переживании и глубинном понимании. Возникшее на этой почве

недопонимание требовало от корреспондентов, ведущих свой диалог с использованием языка философии, артикулированной рефлексии и фундированной позиции, выражение которой не ограничивалось эпистолярным жанром и находило отражение непосредственно в философских произведениях князя, над которыми он работал в эти годы и которые, таким образом, могут рассматриваться как в прямом смысле слова философские эманации этой любви. Но прежде, чем обратиться к философско-теоретическому уровню, остановимся на некоторых психологических аспектах проблемы.

Как известно, после смерти мужа за Маргаритой Кирилловной ухаживали многие мужчины, в частности, известный историк и политический деятель П. Н. Миллюков, который на некоторое время оказался в роли соперника Трубецкого. Ближайшая подруга и наперсница Морозовой Е. Полянская сравнила этих двух мужчин с героями известного романа И. А. Гончарова; в ответ Маргарита Кирилловна писала: «насчет Обломова и Штольца Вы правы и неправы. Житейски это так, Штолец мог бы мне многое дать, но никогда не мог бы дать того, что может дать *он*» [3, с. 47].

Сравнение Трубецкого с Обломовым может показаться неожиданным и странным, ведь в отличие от этого литературного персонажа, князь отнюдь не валялся дни напролет на диване, а напротив, вел деятельную жизнь, активно работал: преподавал, писал книги, занимался наукой, политикой и журналистикой, а также немало путешествовал, в том числе и по зарубежным странам. Можно предположить, что подмеченная Полянской и признанная Морозовой «обломовщина» Евгения Николаевича касалась не его характера в целом, а свойственного ему поведения в определенных ситуациях, требующих решительности, — в частности, в отношениях с женщинами. В этом плане Морозовой не удалось добиться кардинальных изменений и спустя еще пять лет, по собственному признанию Трубецкого, она упрекала его в «гамлетовщине» [8, с. 206], в пассивном бездействии. Примечательно, что буквально идентичная оценка была дана и потенциалу Евгения Николаевича в качестве политического деятеля. В конце 1905 г., после издания манифеста 17 октября и назначения графа С. Ю. Витте председателем правительства, Трубецкой получил приглашение на пост министра народного просвещения; однако в итоге назначение не состоялось, поскольку при более обстоятельном знакомстве князь произвел на графа впечатление человека непрактичного и нерешительного: «Совершенный Гамлет русской революции» [4, с. 70].

Неожиданное подтверждение того, что в глубине души Евгения Николаевича действительно жил какой-то иррациональный страх, препятствовавший ему в нужных ситуациях действовать решительно и даже в полной мере проявлять свои чувства — в его письме Маргарите Кирилловне 26 июля 1912 г., где он пересказывает свой сон: «Милая моя, — войди на минуту в мою душу и пойми, как в ней все самые тебе дорогие чувства пришиблены и сдавлены. Вот вчера я видел необыкновенно яркий сон, который лучше всяких слов это изображает. Вижу я себя в Москве, стремлюсь к тебе обычной дорогой — не шагом, а *бегом*. Вот уже Поварская, вот и Арбатская площадь. Сердце радостно бьется, потому что я чувствую, что там на Знаменке ты живешь и уже спряталась за дверью, чтобы вдруг оттуда броситься на меня. А там восторги, поток чувств, поток слов, слезы радости. И уже сердце начинает болеть, я чувствую спазму оттого, что неудержимо бегу вперед. И вдруг, что-то болезненно-мучительное прожигает меня насквозь. Я слышу за собой грохот извозчика на мостовой и всеми фибрами души чувствую, что *это она*. Не вижу ее, но *ощущаю* этот большой, измученный, лихорадочный взгляд опавших глаз... Я успеваю шмыгнуть во двор на Знаменке, рядом с тобой, прячусь за какой-то камень; но чувствую, что ничто меня не скроет: каким-то вторым зрением она меня видит сквозь камень... Дорогой друг, право, этот сон — вся моя теперешняя внутренняя жизнь. Душа рвется к тебе, бежит, — до боли в сердце: а вот, что я не еду к тебе, — это прятанье за камни» [3, с. 476].

То, что на ночном языке сновидений воспринималось самим Трубецким как малодушие, «прятанье за камни», при свете дня и при помощи доводов рассудка представлялось как непосильная задача распознавания греха и борьбы с ним: «Тут возвышенное, дорогое и греховное перепутались и сплелись так, что нужны нечеловеческие усилия, чтобы понять, где начинается одно и где кончается другое!.. Трудно *мне*, потому что когда я тебя вижу, во мне поднимается страшная сила чувства... от внутреннего давления грудь готова лопнуть... Чтобы сохранить меня и наши отношения, недостаточно просто пожелать, чтобы не было греха; надо принять какие-нибудь действенные меры для обуздания себя... Мне нужна помощь Божия... Что если я поеду на Афон и проведу там в молитве часть лета!» [9, с. 181–182]. Полагаясь лишь на «помощь Божию», Евгений Николаевич не только признается в собственном бессилии изменить сложившуюся ситуацию, но и Маргариту Кирилловну

стремится подчинить той же логике благочестивого квиетизма, проповедуя ей духовную любовь, раскрывающуюся в совместном самоотречении и крестоношении: «вся наша задача теперь, предстоящая обоим — *принять крест*. И через крест мы с тобой не удалимся, а будем много, много ближе» [9, с. 189].

Причем, в соображениях Трубецкого на этот счет можно проследить колебания: временами он верит, что между ним и Морозовой возможна некая страстная, но безгрешная духовная любовь «в согласии с совестью и общим делом», что в их отношениях присутствует особая «святость», которая приносит духовные озарения, вдохновляет на творческие достижения и свершения во благо общества. Такая модель заставляет вспомнить философию любви В.С. Соловьева, который рассматривал любовь мужчины и женщины как теургическую деятельность вселенского значения, приближающую к достижению совершенного бытия, но при этом настаивал на необходимости воздержания от половых отношений; демонстрацией того, к чему способно привести последовательное применение принципов соловьевской философии любви на практике, может служить, например, брачный союз Александра Блока и Любови Менделеевой. Однако Трубецкому с Морозовой не суждено было приблизиться к воплощению этого идеала и постепенно князь приходит к неутешительному выводу, что их любовь не может быть безгрешной: «Что мне делать и как мне бороться с этой могучей, нежной, страстной, но все же грешной любовью!.. А другие идут на Голгофу» [3, с. 633].

Однако Маргарита Кирилловна решительно на соглашалась принять проповедуемый Евгением Николаевичем квиетизм и предлагаемую им модель целомудренной «любовой дружбы». Сначала она не хотела признавать свои чувства и требуемые ими отношения греховными: «Ты *меня глубоко огорчаешь своей неправильной оценкой наших отношений*... Неужели они основаны *только на эгоизме и грехе*? Кто был твоим *живым и настоящим* помощником во всех твоих делах и мыслях? Кто *жертвовал всем*, чтобы двигать твое дело, чтобы окружать тебя, сближать со всеми душой? Кто раскрыл и дал всю *ширину, глубину и красоту* чувства, *которых ты не имел*, т.к. иначе не ушел бы от В.А.? Кто есть твоя *истинная духовная половина*?.. Где тут один грех, от чего тут *искать спасенья*, что я гублю? Неужели все это можно назвать злом, грехом, падением?» [9, с. 179]. Но позднее Морозова открыто и бесстрашно признается: «Хотя моя любовь и мои желания грешны, я это знаю, но

я знаю, что живя так, я больше в своей жизни сделаю добра» [9, с. 196]. В то же время, «волшебные минуты» наедине с любимым, которых ей так не хватает, обладают в глазах Маргариты Кирилловны «святостью»: «Глубоко верю в святость и плодотворность этих минут для всего в жизни! Ты же совсем не то! Ты всегда думаешь, всегда рассуждаешь, никогда беззаветно не отдаешься, все наполовину!.. Если мы будем иметь минуты полного забвения и беззаветности, жить всем существом, то только тогда мы и сохраним бодрость духа, а главное, свежесть, отзывчивость и чуткость души... Должны быть минуты единения, гармонии и слияния» [9, с. 196].

И здесь нет противоречия: когда Морозова признается, что ее любовь грешна, она исходит из системы ценностей своего корреспондента; когда же она ведет речь о святости «минут единения и слияния», то выражает уже свое собственное убеждение, которое отличается от точки зрения Трубецкого. Если князь не может позволить себе сказать, что любит женщину больше, чем Бога, то для Маргариты Кирилловны такое противопоставление в принципе невозможно, ибо в ее понимании Бог и возлюбленный неотделимы: Бог говорит через любимого, а любовь ведет к познанию Бога: «Всегда через тебя Бог говорил со мной!» (9:210); «Что как не любовь к «нему» творит чудеса и раскрывает душу к Богу» (С. 469). Даже обетованное религией бессмертие Морозова готова принести в жертву за возможность быть с любимым: «Мне не нужно бессмертия, мне нужен только Женичка», — эти ее слова вспоминал впоследствии Трубецкой [3, с. 569]. Для обоснования правоты своего мироощущения в полемике с князем Морозова привлекает в союзники В.С. Соловьева и использует понятия из его философии: «Ты уклоняешься и замыкаешься в «свое», а не идешь навстречу «вечно женственному» началу любви и творчества. Если бы это не касалось такого самого интимного, душевного в творчестве Соловьева и так близкого моей душе — я бы так не боялась!.. Если бы я не верила, что наша любовь нужна даже России, неужели бы с такой силой ее отстаивала!.. Не крест я отрицаю, а требую внимания к жизни и любви» [9, с. 195].

Апелляция Маргариты Кирилловны к идеям Соловьева не удивительна, ведь как уже отмечалось, ее общение с Евгением Николаевичем протекало буквально под знаком основоположника метафизики всеединства, обсуждение произведений которого способствовало их сближению в начальный период знакомства и оставалось важной частью содержания их общения на всем его

протяжении, что и получило отражение в переписке; понятийный аппарат соловьевской философии Морозова не раз использовала для выражения своих мыслей, переживаний и самых интимных чувств. В свою очередь, Трубецкой в эти годы работает над фундаментальным исследованием «Мирозозерцание В.С. Соловьева», которое в итоге стало главной книгой его жизни и было адресовано не в последнюю очередь лично Морозовой, которой автор признавался, что его работа «затрагивает смысл моих с тобой отношений». Ибо, как совершенно справедливо отмечает А.А. Носов, «реальность, стоящая за развиваемой Трубецким философией Эроса, была понятна только ей одной» [10, с. 93].

По ходу обдумывания и написания тематических разделов данного труда Евгений Николаевич делился с Маргаритой Кирилловной своими мыслями по этому поводу и посылал ей для прочтения очередные готовые главы; однако, когда дело дошло до пятнадцатой и шестнадцатой глав, князь стал испытывать особое волнение: «Сегодня отослал мою 15 главу и жду *с трепетом*, как ты ее почувствуешь и переживешь; *точно от этого все наше с тобою будущее зависит!*» [9, с. 186]; «Вчера окончил одну из самых ответственных моих глав — «Смысл любви»... Робею, как ты примешь мое, так ли?» [9, с. 205]. Волнение это было не напрасным, поскольку в упомянутых главах Трубецкой подверг уничтожающей критике ключевые разделы философии Соловьева: учение о всемирной теократии и о смысле любви, причем под эту критику был подведен общий знаменатель: как резюмирует критик, «В учении о «смысле любви» повторяется ровно та же ошибка, как и в идее «всемирной теократии», — попытка включить преходящую, умирающую форму земной жизни в Царствие Божие, влить вино новое в мехи ветхие» [15, с. 588]. Особенно резкой и даже эмоционально окрашенной вышла у Трубецкого критика философии любви Соловьева: «У него самое Царствие Божие есть некоторого рода увековеченный роман» [15, с. 583]. В заключение, как соловьевскую концепцию теократии, так и философию любви Трубецкой заклеил, квалифицировав в качестве утопии: «Учение Соловьева о половой любви есть утопия в буквальном смысле небывалого и невозможного» [15, с. 587].

Можно с уверенностью утверждать, что шестнадцатая глава «Мирозозерцания В.С. Соловьева» явилась не только попыткой Трубецкого расставить все точки над *i* в осмыслении непростой проблемы соловьевской философии Эроса, но также

своеобразным ответом на претензии в свой адрес со стороны Морозовой, сложные отношения с которой и послужили в данном случае поводом для исследовательской рефлексии. «Сколько раз я говорил тебе, да и писал в своем «Соловьеве», что любовь не есть чувство: она больше этого» [3, с. 546]; «Вся ценность любви — в мире ином! Но Боже мой, как это трудно! Какого подвига требует любовь; и какая ложь — любовь без подвига» [8, с. 220]. Эти слова из переписки с Морозовой можно рассматривать в качестве квинтэссенции собственно учения Трубецкого о любви, выкристаллизовавшегося в мысленной полемике с Соловьевыми и его сторонниками в данном вопросе Маргаритой Кирилловной. Разумеется, она не могла разделить учения Соловьева в той части, где он утверждает необходимость полового целомудрия, однако сходилась с этим философом в главном — в сакрализации земной любви, в представлении о ней как о пути к достижению совершенного бытия; в свою очередь, именно в этом Трубецкой усматривал утопичность такого понимания любви, опираясь на разработку данного понятия в трудах П. И. Новгородцева.

Опасения Трубецкого оправдались — Морозова встретила эти тексты с негодованием, переходя от критики его теоретических построений к еще более резким нападкам на личность автора: «В моей душе все протестует против твоего мироощущения!.. Не умишку Новгородцева судить о великих бессмертных душах и умах. Все они были утопистами. И Соловьев тогда был велик и создал свое бессмертное, когда был утопистом. Когда любовь половая велика, когда она оправдана? Только когда она утопична (это твое выражение), а по-моему «чудесна» и «безумна» с житейской точки зрения... Я уверена, что не от того мир несчастен, что не несет креста, потому что я знаю, что он его несет, а потому, что мало в нем любви! А любовь одна творит чудеса и воскрешает здесь на земле... Уж очень ты закостенел в твоем справедливом христианстве и добродетели 48 лет. Пожалуй это непоправимо и безнадежно! Ты мне говоришь «приятные» вещи в каждом письме, «теплые слова»! Мне нужно или огненное или уж лучше ничего... Дрянь, негодный, не стоящий любви, но все равно целую. Пиши!» [3, с. 467–468].

Несмотря на то, что Евгений Николаевич отнюдь не во всем оправдывал надежды Маргариты Кирилловны, она осознавала себя его незаменимой сподвижницей, верила в его особое духовное призвание и стремилась утвердить философа в этом убеждении. По мнению Морозовой, после смерти

Александра III в России началась новая, настоящая жизнь, и теперь уже недостаточно лишь мыслить о жизни, а надо собственно жить, творить жизнь. В этой ситуации «человек, ставший до некоторой степени медиумом» может очень много сделать для духовного воскресенья России: «*Этого дела и этой правды я от тебя жду*» [9, с. 202]. Трубецкой должен сделать то, что не сделали славянофилы и Соловьев [3, с. 432]. «Ангел мой, взываю к тебе, молю тебя, услышь меня, поверь мне, что в данное время ты один есть и не мертвый, и не бездарный, и не путанный! Ты один можешь сказать живое слово, один можешь иметь значение и влияние, авторитет!.. Ты, ты, ты один. Молю тебя, утешь меня — не останавливайся, не унывай, не сомневайся ни в чем! Твоя жизнь полна смысла и прекрасна» [3, с. 529].

Считая своего возлюбленного самым выдающимся русским философом, преемником Владимира Соловьева, продолжателем его «вселенского дела», Морозова всеми силами стремилась предоставить ему самую высокую трибуну, сделать его лидером «христианской общественности» России. Поэтому Морозова оплачивала создание Конституционно-демократической партии, в центральный комитет которой вошел Трубецкой, финансировала «Московский еженедельник», который Трубецкой редактировал, религиозно-философское общество имени Владимира Соловьева, где он был одним из руководителей, а собрания проходили прямо в московском особняке Морозовой в районе Пречистенки. Но крупнейшим ее проектом стало религиозно-философское книгоиздательство «Путь». Формально в редакционном комитете «Пути» Трубецкой обладал такими же правами, что и остальные члены-учредители (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн), однако в спорных ситуациях его мнение обычно оказывалось решающим, ведь именно ему неизменно отдавала предпочтение «хозяин». Такие ситуации возникали не редко, поскольку князь был не чужд аристократического высокомерия и считал своих сотоварищей «пигмеями». Его высокую самооценку поддерживала Маргарита Кирилловна: «Я так горжусь тобой, — писала она князю в личном письме, — так радуясь и вижу, как во всем и везде, сколько раз уже на моей памяти, ты умнее, благороднее, талантливее всех» [9, с. 198].

Уверенность Маргариты Кирилловны в высокой миссии, предназначенной Евгению Николаевичу, была столь сильна, что он и сам не ставил это под сомнение, однако не считал себя достойным подобного духовного служения

по причине недостаточной «чистоты сердца»: «Требуете от меня, чтобы я высоко над людьми поднял этот свет, который я вижу и чувствую! А я, — и вижу, и не могу в одно и то же время. У меня открывается рана Амфорты, вот и боль моя, и мука» [3, с. 551]. Действительно, за профессорским сюртуком Евгения Николаевича всегда скрывалась натура лидера, общественного деятеля, политика, и не случайно обе свои диссертации [12, 13] он посвятил проблеме теократии, анализу роли христианства в политике и исторических форм его взаимодействия со светской властью; эта же проблематика находилась в центре его внимания и в двухтомном исследовании «Мирозерцание В.С. Соловьева». Революционные события 1904–1905 гг. пробудили у русской интеллигенции мечты о реализации самых дерзновенных проектов социального переустройства России; пришло время переходить от абстрактных размышлений о религиозно-общественном идеале к попыткам его реализации в современной жизни, в гущу которой врывается и Евгений Трубецкой. Он заседает в Думе и Государственном совете, основывает политические партии и злободневные периодические издания, сам активно и успешно выступает в роли публициста, на протяжении нескольких лет неутомимо публикуя острые редакционные статьи в «Московском еженедельнике».

Годы, посвященные изнурительной борьбе на общественно-политической передовой, не принесли желанных результатов, приведя только к усталости и разочарованию. В 1911 г. Трубецкой пишет статью с красноречивым названием «Над разбитым корытом», где констатирует «крушение русской революции, крушение русской конституции, крушение попыток создать «сильный и работоспособный центр», крушение всех попыток создать что-либо мало-мальски приличное и сносное в нашей государственной и общественной жизни». Но даже из негативного опыта можно извлечь полезный урок, и «Сиденье над разбитым корытом всегда предрасполагает к философским размышлениям» [5, с. 63], — мудро заключает князь. Трубецкой не отказывается от своей программы христианского общественного действия, но приходит к мысли, что прямая социально-политическая работа и злободневная журналистика недостаточно эффективны. В результате принимается решение о закрытии «Московского еженедельника» и продолжении деятельности в принципиально ином формате — книгоиздательства религиозно-философской литературы, получившего название «Путь». «Чтобы оказывать глубокое духовное влияние, мысль

должна очиститься и углубиться. Должны зародиться новые духовные силы... Публицистика, как я ее понимаю, должна питаться философией и углубленным религиозным пониманием! Стало быть, философия — первая задача, а публицистика вторая и даже третья» [8, с. 216].

Нет сомнения, что в этих словах из письма Морозовой Трубецкой выразил свое искреннее убеждение, однако необходимо отметить, что все же не в этом заключалась главная причина закрытия «Московского еженедельника», равно как и не в финансовых затруднениях, которыми Маргарита Кирилловна объясняла необходимость этого публично. Решение о закрытии «Московского еженедельника» действительно было вынужденным, но совсем другими обстоятельствами: к середине 1910 г. чувства между Трубецким и Морозовой стали «разгораться в огромный пожар», и чтобы его затушить, князь принял решение на всю зиму уехать за границу, воспринимая это как персональный «Афон», как крест или «жертву с обеих сторон, вполне сознательную и добровольную» [8, с. 207]. Вынужденная согласиться на такую «жертву», Морозова указала на необходимость в связи с этим прекратить «Еженедельник» [8, с. 210]. Действительно: продолжение его издания в отсутствие Трубецкого теряло смысл, ибо именно в ходе редакционной работы Евгений Николаевич каждую неделю подолгу пропадал в редакции, уединяясь там с Маргаритой Кирилловной для обсуждения очередного номера, что, в свою очередь, являлось предметом беспокойств для супруги князя Веры Александровны.

Оценивая уже в 1913 г. итоги деятельности книгоиздательства «Путь», Трубецкой выражал удовлетворение достижениями данного предприятия, признавая в этом не только заслугу учредительницы, но и неотъемлемый собственный вклад: «Все это время я занят исключительно «Путем» и ничем другим, т.е. в конце концов — тобою, потому что настоящая собирательница «Пути» — именно ты; а двигательница твоя — любовь ко мне... Все это ты собрала, и у тебя в твоём милом «Пути» собралось все, что есть теперь наиболее значительного в русской религиозной мысли» [3, с. 561]. Однако Маргарита Кирилловна видела задачу гораздо более масштабной и выходящей далеко за рамки текущей деятельности, связанной с изданием книг и проведением заседаний религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева. С ее точки зрения, продолжением дела великого философа должно было послужить не только и не столько теоретическое обсуждение его наследия и созвучных

ему концепций, а прежде всего практическая реализация принадлежащей ему идеи «христианской политики».

Вступление России в первую мировую войну на первых порах способствовало подъему патриотических настроений в русском обществе, а в религиозно-философских кругах было воспринято как долгожданное начало реализации духовно-исторической миссии страны. На фоне этих, поистине апокалиптических переживаний, в августе 1914 г. Морозова писала Трубецкому: «Приближается момент особенно огромный! Я говорю о христианской политике, не знаю, как лучше выразить! Теперь нужна напряженная работа, нужно влиять, направлять мысль и чувство! Все сейчас в таком хаосе, все перевернулось в сознании, нужна будет огромная духовная работа. Ты лучше, чем кто другой, можешь ковать железо, пока горячо!.. Твой талант, твоя душа — все это очень, очень нужно было и всегда, а теперь как раз соответствующий твоему складу и направлению момент! Момент религиозный, момент сверхполитический, сверхнациональный, идеалистический! Нужно горячо, глаголом жечь сердца людей. Нужно давать удовлетворение смятению души, разрешать мятущуюся мысль! Намечать новый будущий, новый путь!» [3, с. 587].

Многие русские философы встретили первую мировую войну с энтузиазмом, и в первые военные годы активно выступали на страницах прессы и с различных трибун с разъяснениями providенциального значения войны и «мировой задачи России», путем к осуществлению которой она должна послужить [2]. Особое усердие в этом отношении проявили философы, группировавшиеся вокруг проектов, поддерживаемых Морозовой. Так, самым громким стало выступление В.Ф. Эрн на заседании Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева в Москве, в котором оратор выводил немецкий милитаризм из немецкой философии и культуры: «Германское безумие проходит формы научные, методологические, философские и, наконец, срывается в милитаристическом буйстве» [16, с. 317].

Словно откликаясь на призыв Морозовой, не остался в стороне от интеллектуального движения, посвященного осмыслению войны и Трубецкой, творческая деятельность которого вновь приобретает публицистическую заостренность. В ноябре-декабре 1914 князь вместе со своим учеником философом И. А. Ильиным совершает поездку по городам России, где выступает с публичными лекциями «Война и мировая задача России»; «Отечественная война и ее духовный смысл»;

«Национальный вопрос, Константинополь и святая София» и т.п. В сборнике статей под названием «Смысл войны» (1914) Трубецкой видит положительное значение происходящего в прогрессе национального самосознания, ибо благодаря начавшейся войне русское общество вернулось к осознанию ценности природы, истории, культуры своей страны. Патриотический прилив национальной гордости отражается и на философском творчестве князя, пишущего во время войны книгу «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства», задачу которой в письме Морозовой выражает так: «Теперь как раз момент, чтоб разоблачить всю эту безнадежную и бесплодную немецкую философию последнего времени!.. Нужно это иго сбросить с русской молодежи» [3, с. 656]. Правда, «преодолевать» Канта пришлось по большей части при помощи кантианских же подходов¹... Одновременно Трубецкой создает книгу, где наконец-то излагает собственную «положительную» философию: «Смысл жизни». На ее страницах он указывает, что видимость патриотического подъема не должна обманывать, когда «нет основной, религиозной скрепы, которая одна может сообщить народной жизни характер нерушимой целости» [14, с. 210]. Таким образом, получается, что именно Трубецкому мы обязаны столь популярным ныне словосочетанием «духовные скрепы».

Февраль 1917 г. Морозова, как и большая часть русского общества, встретила с энтузиазмом, которым спешила поделиться с Трубецким: «Произошло много прекрасного, назад уже Россия не вернется. Но что впереди?.. В обновленной России Вы нужней, чем когда-либо! Вы должны будете отвоевать свободу духовной России и устанавливать и укреплять ее истинный духовный путь» [3, с. 670–671]. И действительно, после революции Евгений Николаевич включается уже не в политическую, а в духовную деятельность и церковную работу. Сначала он избирается делегатом Всероссийского съезда духовенства и мирян («предсобора»), который по инициативе князя принимает воззвание к армии и флоту о необходимости продолжать войну, затем становится членом и заместителем председателя Всероссийского поместного собора 1917–1918 гг., принимая активное

¹ По заключению А.Н. Круглова, «Слабость исследования Трубецкого и его задачи преодоления Канта состоит в том, что провозгласив имманентный анализ «исторического Канта», его автор фактически борется с неокантианским Кантом и с самими неокантианцами... В результате борьба Трубецкого нередко ведется, говоря словами Канта, с собственной тенью». [см.: 7, с. 304].

участие в подготовке соборных политических деклараций по вопросу об отношениях Церкви с государством, смысл которых сводился к тому, что «в условиях русского быта невозможно полное отделение Церкви. Церковь должна быть в союзе с государством, сохраняя независимость во внутренней жизни и самоопределение» [5, с. 27].

Последнее сохранившееся письмо Трубецкого Морозовой датировано августом 1918 г. и написано накануне отъезда князя из Москвы; во время гражданской войны он примкнул к лагерю белых и вместе с осколками деникинской армии в 1920 г. оказался в Новороссийске, где умер от тифа и, таким образом, не покинул родной земли. Истории его «любвонной дружбы» с Маргаритой Морозовой мы обязаны не только существованием такого шедевра эпистолярного жанра в русской культуре, как их переписка. Их мучительная, едва утоляемая любовная страсть не осталась

совсем бесплодной: детищем ее сублимации стало не только книгоиздательство «Путь», но в значительной степени и весь религиозно-философский ренессанс, который в противном случае, не обладая столь мощной организационно-материальной поддержкой, имел бы куда более скромный масштаб и возможно, что остался бы явлением достаточно маргинальным. По словам историка В. И. Кейдана, «здесь мы видим редкий пример того, как драма «незаконной любви» была превращена в источник творчества, на протяжении многих лет питавший своей энергией целое религиозно-философское и общественное движение, большинство участников которого вряд ли до конца это понимало... Любовь эта выросла в созданной ее энергией питательной среде, где накануне революции возникло едва ли не самое «беспочвенное» явление начала XX века — «русское религиозное возрождение»» [6, с. 36–37].

Список литературы

1. Андрей Белый. Начало века. М., 1990.
2. Ванчугов В.В. Философствование в условиях немирного времени: постижение смысла «второй отечественной войны» // История философии. №19. С. 232–245.
3. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И. Кейдан. М., 1997.
4. Витте С.Ю. Воспоминания. Т. 3. М., 1960.
5. Голлербах Е.Н. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности / Под общ. ред. М.А. Колерова. СПб., 2000.
6. Кейдан В.И. На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И. Кейдан. М., 1997.
7. Круглов А.Н. Философия Канта в исследовании кн. Е.Н. Трубецкого / В кн.: Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
8. «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н. Трубецкого и М.К. Морозовой / Публикация А.А. Носова // Новый мир. 1993. № 9.
9. «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н. Трубецкого и М.К. Морозовой / Публикация А.А. Носова // Новый мир. 1993. № 10.
10. Носов А.А. История и судьба «Мирозозерцания Вл. С. Соловьева» / В кн.: Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
11. Половинкин С.М. Кн. Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь. М., 2010.
12. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1: Мирозозерцание Блаж. Августина. М., 1892.
13. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Ч. 2: Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени. Киев, 1897.
14. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
15. Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание В. С. Соловьева. Т.1. М., 1995.
16. Эрн В.Ф. От Канта к Круппу / Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.
17. Nicolas Zernov. The Russian Religious Renaissance of XX Century. London, 1963.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

И. М. Угрин

ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Аннотация. В данном исследовании рассматривается проблема существования российской цивилизации, однако не в привычном ракурсе споров о том, что из себя представляет Россия (является ли или не является она отдельной цивилизацией и каково ее отношение с европейской цивилизацией, если она является цивилизацией отдельной), а в ракурсе вопроса о ее развитии и трансформации как условии данного развития. С одной стороны, показывается научная целесообразность и, более того, необходимость использования цивилизационного подхода для анализа современного состояния российского общества и государства. С другой стороны, цивилизационный подход неотрывно связывается с проблемой исторического развития, которое выступает в данной статье как ценностный императив. Цивилизационная парадигма не противопоставляется идеи исторического обновления, а соединяется с ней, историческое развитие мыслится как процесс, вписанный в бытийные формы локальных цивилизаций, хотя и не ограниченный ими. В ходе анализа автор приходит к выводу о том, что единственным выходом для сохранения России самой себя в сложившихся геополитических, геоэкономических и геокультурных условиях является для нее обращение к внутренним ресурсам цивилизационного развития. Однако такого рода возвращение не есть возрождение традиционных институтов в формах их существования в прошлом или простое воспроизводство традиционных практик, а обновление на основе творческого ответа в контексте цивилизационного развития (а не сугубо национального или модернизационного), обновление через социокультурную революцию.

Ключевые слова: цивилизация, развитие, трансформация, глобализация, идентичность, исторические вызовы, культурное ядро, российское государство, целостность, социокультурная революция.

I.M. Ugrin

The problem of development of the russian civilization in the conditions of globalization

Summary. This article examines the problem of the existence of Russian civilization, but not from the usual perspective of disputes about what Russia is (whether or not it is a separate civilization and what is its relationship with European civilization if it is a separate civilization), but from the perspective the question of its development and transformation as a condition for this development. On the one hand, it shows the scientific expediency and, moreover, the need to use a civilizational approach to analyze the current state of Russian society and the state. On the other hand, the civilizational approach is inseparably linked with the problem of historical development, which appears in this article as a value imperative. The civilizational paradigm is not opposed to the idea of historical renewal, but is connected with it; historical development is thought of as a process inscribed in the existential forms of local civilizations, although not limited to them. In the course of the analysis, the author comes to the conclusion that the only way for Russia to preserve itself in the current geopolitical, geo-economic and geo-cultural conditions is for Russia to turn to the internal resources of civilizational development. However, this kind of return is not a revival of traditional institutions in the forms of their existence in the past or simple reproduction of traditional practices, but an update based on a creative response in the context of civilizational development (rather than purely national or modernization), updating through a socio-cultural revolution.

Key words: civilization, development, transformation, globalization, identity, historical challenges, cultural core, Russian state, integrity, socio-cultural revolution

Цивилизация и развитие

Сложно переоценить актуальность проблемы цивилизационного развития для современной России. Период консервативной или квазиконсервативной стабилизации, берущий точку отсчета с 2000-го года (время вступления В.В.Путина в должность президента) и продолжающийся до сих пор, с одной стороны, выделяется в положительном ракурсе на фоне хаотизации и деградации российского общества в последнее десятилетие минувшего столетия, с другой стороны, ставит вопрос о перспективах развития России как социокультурного целого [7] и, уже в негативном ракурсе, о том, возможно ли вообще такое развитие в принципе. Какую бы из сфер общественной жизни мы не взяли: экономику, политику, культуру или гражданскую сферу, — сложно назвать хотя бы одну линию развития, на которой видны разительные достижения или радикальные сдвиги.

Преимущество такого положения дел в том, что нет радикальных сломов, падений вниз. Однако вряд ли это может служить оправданием неподвижности в течение последних, если выражаться языком советского Госплана, трех пятилеток. Единственное исключение относится к сфере геополитики, где заметны явные успехи (присоединение Крыма, упрочнение позиций на Ближнем Востоке, укрепление международного авторитета), равно как и проблемы, порожденные не в последнюю очередь этими успехами (стремление ряда западных государств к изоляции России на международной арене, ресурсное и политико-гражданское погружение в Украинский кризис, неизбежное увеличение расходов на армию и вооружение при недостатке средств на другие отрасли). Геополитические достижения, не подкрепленные успехами внутренней политики и устойчивым экономическим ростом, как показывает история, оказываются непрочны. В этом смысле занятие уверенной позиции в международных отношениях не подменяет проблему развития российского общества, а, скорее, ставит ее с большей остротой.

Как бы не понималось нами развитие: идеалистически (как развёртывание скрытых потенциалов духа) или материалистически (как переход от одного состояния материи к качественно иному состоянию более утонченной организации); диалектически (подразумевающее возвращение к прежним стадиям на высшем уровне) или линейно (как поступательный прогресс); телеологически или проективно, — во всех случаях неперенным атрибутом развития выступает направленность. Развитие

имеет направление. Социальное развитие предполагает направление, осознаваемое членами общества, значит, разговор о социальном развитии немислим без разговора о целях, которые задают вектор движения. Речь в этом диалоге, конечно, не может идти только о краткосрочных целях, такие цели не способны обеспечить единство не только поколений, но и какой-либо одной многочисленной группы населения. В зависимости от тех целей (больших и/или малых), которые разделяет общество, происходит оформление его целостности (этнической, национальной, цивилизационной), и, в свою очередь, в зависимости от качества «сборки» общества, фокуса и способа его интеграции, определяется качество его развития, либо в случае отсутствия цели или несоответствия цели декларируемой реальным запросам членов общества обнаруживает себя стагнация или отрицательная динамика, вплоть до явной деградации.

В каком качестве способна развиваться Россия? Этот вопрос обращает нас к теме цивилизации. Если Россия представляет собой отдельную цивилизацию или культурно-исторический тип (в терминологии Н.Я.Данилевского), то развитие ее будет идти иным образом, нежели в том случае, если никакими самостоятельными цивилизационными началами она не обладает. Определяющей направление движения общества, рассматриваемого как цивилизационное целое, достигшего пусть относительного, но все же в достаточной степени крепкого единства социокультурного пространства, может стать только большая цель, содержащая в себе элемент утопизма, но не сводимая к последнему. В каждой из существовавших и существующих цивилизаций было или есть свое представление об идеальном общественном устройстве, эти идеалы различны, но они присутствовали/ют в каждой из высоких культур.

Ряд исследователей ставит под сомнение сам цивилизационный подход. Философ Ю.И.Семёнов критикует его с марксистских позиций: «[Марксизм] это единственная концепция философии истории, которая обладает разработанным категориальным аппаратом. С ней не идет ни в какое сравнение превозносимый сейчас в нашей философской и исторической литературе “цивилизационный подход”, который располагает одним единственным понятием — “цивилизация”, вернее даже не понятием, а словом, в которое разные авторы вкладывают совершенно различные значения. На одном семинаре, посвященном этому подходу, докладчик насчитал 22 смысла, которые вкладывают его сторонники

в слово “цивилизация”. Совершенно неудивительно, что все разговоры об этом подходе представляют собой переливание из пустого в порожнее» [11, с. 83]. Историк-востоковед Л. Б. Алаев, указывая на размытость, нечеткость понятия цивилизации, отмечает, что «...критерии, использовавшиеся сторонниками цивилизационного подхода, крайне уязвимы» [1]. С точки зрения русско-американского социолога П. А. Сорокина: «самая серьезная ошибка этих (цивилизационных — И. У.) теорий состоит в смешении культурных систем с социальными системами (группами), в том, что название «цивилизация» дается существенно различным социальным группам и их общим культурам — то этническим, то религиозным, то государственным, то территориальным, то различным многофакторным группам, а то даже конгломерату различных обществ с присущими им совокупными культурами» [15].

На наш взгляд, несмотря на то, что проблематичность определения понятия цивилизация не вызывает сомнения, этот факт не отменяет его научной значимости. Данное понятие используется для описания исторических явлений, крайне сложных, многогранных и многоуровневых, а потому неизбежно не поддающихся однозначному описанию. Возможно, выработка одного, раз и навсегда заданного, определения для понятия цивилизации лишило бы его значительной эвристической ценности, впрочем, из этого не следует, что определения, очевидно противоречащие друг другу, должны соседствовать в научной литературе.

Ключевыми признаками цивилизации как антропосоциокультурного явления, на наш взгляд, являются *системность* и *целостность*. Под цивилизацией мы понимаем *целостную систему, представляющую собой комплекс экономической, политической, социальной и духовной подсистем, воспроизводимых на принципах, отличных от принципов, действующих в иных системах*. Безусловно, такое определение имеет свои недостатки. В частности, в нем не указаны критерии, позволяющие отделить одну систему от другой. Также необходимо согласиться в том, что некоторые базовые принципы своего существования и воспроизводства цивилизация может перенимать — заимствовать или наследовать — от других цивилизаций, но это не отменяет уникальности каждой локальной цивилизации, ведь заимствованные и унаследованные принципы в сочетании с другими принципами видоизменяются, и сама целостность обретает неповторимые черты, несводимые ни к одной из бывших или существующих цивилизаций.

Проблема, которую мы постараемся рассмотреть в данной статье, заключается в том, как возможно развитие современной России как социокультурного целого, иначе, целостной системы, включающей в себя экономическую, политическую, социальную и духовную подсистемы.

Культурное ядро

Что обеспечивает единство общества как социокультурного целого? Уже было сказано о высокой идеальной цели. Достаточно ли ее для обеспечения цивилизационной целостности? И если нет, что для этого необходимо? Это достаточно непростые вопросы. Размышляя о цивилизационных началах, некоторые ученые обращают пристальное внимание на ценности и смыслы, лежащие в основании тех или иных культур. Например, П. Сорокин определяет цивилизацию как «социальную общность» или «социальную систему», сложившуюся «на основе центрального ядра, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм, которые и служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей» [24, с. 49–50]. В том же русле рассуждает французский социолог и антрополог Л. Дюмон, согласно которому, ключевым признаком цивилизации является «доминирующая» или «глобальная» идеология, «комплекс идей и ценностей, общезначимых в каком-либо обществе» [26, р. 232].

Значение ценностей и идеалов, процесса их воспроизводства и культурной преемственности, действительно, сложно переоценить. Именно иерархия ценностей создает контуры культурного пространства, в котором существуют члены того или иного общества. Свои индивидуальные предпочтения и личностные ценностные ориентации они вынуждены согласовывать с общепринятыми нормами и характером динамики всего общества, без такого согласования не осуществить достижения поставленных или принятых (иногда навязанных) личных целей. Сама постановка (создание или нахождение) целей обусловлена системой разделяемых индивидуумом ценностей. Эта система может передаваться из поколения в поколение, сохраняться благодаря традиции. Она может вырабатываться индивидуально в ходе самостоятельного поиска и процесса самоидентификации. Она может восприниматься — некритично или частично — от той или иной социальной группы или страты. Так или иначе согласование личных ценностных ориентаций с нормами и ориентирами господствующей в данном обществе культуры неизбежно.

В современной научной литературе можно встретить понятие культурного кода или культурного ядра, под которым обычно понимается организованная совокупность базовых ценностей и категорий, обеспечивающих потенциально или актуально духовное единство носителей данной культуры. Это общее определение не исчерпывает собой содержание понятия культурного ядра. Несмотря на то, что это понятие относительно активно используется в научных исследованиях последних десятилетий, не сложилось общепризнанного подхода, однозначно определяющего смыслы, заложенные в нем. «Теории, позволяющей систематизировать элементы или признаки, выносимые в качестве характеристик культурного ядра, не разработано, — пишет доктор культурологии А.П. Давыдов. — Теоретической модели, описывающей структуру этой сущности, также не предложено. Природа элементов ядра не определена (что это — нормы, ценности, мыслительные процедуры?). Вопрос о том, как ядро воздействует на периферию культуры и задает собою все многообразие феноменов, ожидает своего решения. Поэтому устойчивой традиции описания культурного ядра не сложилось. Как правило, исследователи выделяют некоторые признаки и рядопологают их в перечислительном порядке» [5]. Тем не менее использование концепта культурного ядра оправдало себя. Оно показало его гносеологическую продуктивность и дало весьма широкий материал, в том числе и в фокусе анализа цивилизационной специфики различных регионов мира. «Одно из положений теории познания гласит: плохая теория лучше отсутствия всякой теории. Концепт культурного ядра позволяет схватить сложнейшее явление локальной цивилизации, перейти от уровня указания (латиноамериканская, китайская) или определений атрибутивного характера (исламская, протестантско-католическая) к раскрытию качественной определенности объекта исследования, предлагает не громоздкое, обозримое описание значимых характеристик последнего» [5].

Культурное ядро выполняет роль магнита, притягивающего к себе остальные элементы данной культуры. Подобно солнцу внутри солнечной системы оно стоит в центре, заставляя силой своего воздействия вращаться по орбитам обладающие меньшей тяжеловесностью (то есть духовной нагрузкой) составляющие единого множества. Наличие некоего стержня, состоящего из артикулированных ценностей, идеалов и смыслов, в каждой из великих культур вряд ли может вызывать сомнения. Однако гораздо более спорным и неоднозначным является вопрос о том, в какой степени это

ядро или стержень является нерушимым, не поддающимся изменениям во времени. И является ли трансформация, в том числе радикальная, такого ядра признаком упадка или деградации общества как социокультурного целого, или в отдельных случаях — это признак его эволюционного прорыва? Если верно последнее, то остается ли после такого прорыва само общество в его прежней самотождественности или же это другое общество и другая социокультурная реальность?

Сложность поиска ответов на эти вопросы, помимо прочего, состоит в том, что сами критерии эволюции или развития задаются не извне, а изнутри, то есть существуют в рамках данной культуры (если, конечно, в ней вообще постулируется ценность развития), и порой не имеют прямой связи с критериями, существующими в других культурах. Однако с каких бы позиций мы не оценивали стадию развития современного российского общества, неоспоримыми видятся две вещи. Во-первых, ядро или генотип российской культуры находится в процессе разложения и мутации, которая, хочется надеяться, завершиться дальнейшим возрождением или перерождением оно. Во-вторых, ни коммунистическая, ни либерально-демократическая идеологии, поднимавшиеся на знамя в ходе двух революционных потрясений начала и конца XX столетия, не смогли изменить культурного ядра российского общества таким образом, чтобы это оказалось приемлемым для подавляющего его большинства. Сейчас мы наблюдаем обретение «второго» или «третьего» дыхания консервативной идеологией.

Обе попытки социокультурного «перепрограммирования» российского общества, предпринятые радикалами в XX столетии, не закончились успешно. Коммунистический проект не состоялся, несмотря на то, что русская культура наполнила его привычными смыслами, по крайней мере, на низовом народном уровне, хотя принципиальное противоречие марксистской интеллектуальной доктрины с господствовавшей ранее духовной аксиоматикой очевидно. Также нельзя сказать, что удался проект либерально-демократический, хотя формально действующая конституция и вся политическая система имеет либерально-демократический характер. Согласно социологическим исследованиям последних лет в России численность граждан, разделяющих либеральные ценности, в процентном соотношении невелика, а среди них численность тех, кто идентифицирует себя как европейцев, не превышает порога в 1 % [25]. Одновременно прослеживается тенденция к увеличению числа тех, кто разделяет традиционные ценности [Там же].

В ситуации отторжения большинством россиян либеральной и коммунистических идеологий в том виде, как они представлены в политическом срезе, самым простым и в некотором отношении инстинктивным решением предстает возврат к социокультурным «программам» дореволюционным. Но практически возврат к традиции и традиционному образу жизни крайне трудно осуществим даже в пределах локально существующей социальной группы, будь то семья или небольшая община, а когда кто-то все же решается его осуществить (примером может служить семья предпринимателя Г.С. Стерлигова), то это выглядит в лучшем случае как чудачество, в худшем — как действие, несущее на себе отпечаток психической патологии.

Проблема заключается в том, что восстановление культурного ядра в прежнем (до революции 1917 года) виде невозможна в силу множества причин, среди которых есть неустранимые. Среди них: изменение социальной динамики и мобильности, технократизация быта, включение сознания в параллельные и многовекторные информационные потоки, «сжатие» времени (то есть психологически время течет теперь иначе), рационализация большинства сфер профессиональной деятельности, интеркультуризация языка и других средств общения, необходимость самоидентификации (как личной, так и коллективной) в глобальном пространстве. В силу этих и ряда других факторов возвращение к патриархальному образу жизни, подкрепляемому традиционными религиозными ценностями и институциями, представляется неосуществимым, из чего вовсе не следует, что сами эти ценности не имеют достаточного потенциала для раскрытия в новой эпохе в иных формах и посредством видоизмененных практик. Усиление консервативных тенденций связано, на наш взгляд, прежде всего с желанием сохранить остатки прежнего культурного богатства, некогда дававшего обильные плоды, а также со стремлением противостоять окончательному разложению культурного ядра цивилизации. Но единственная продуктивная стратегия такого противостояния — созидание нового, безусловно, с опорой на данное и бывшее, или точнее, на вечное, проявленное в бывшем и настоящем, но не выявленном в полной мере и потому дающем надежду на дальнейшее совершенствование.

Перспективным в сложившейся ситуации представляется поиск новых ценностных опор российской цивилизации без нивелирования значения ценностей традиционных, а также при искусном извлечении «своей правды» из коммунистической

и либерально-демократической доктрин. Речь, конечно, не идет об их эклектичном сочетании. Время — большего синтеза. Осуществление такого синтеза — задача невероятно сложная. Но просматриваются ли альтернативы без возврата на прошлые колеи исторического движения, с которых уже однажды пришлось мучительно сходить?

Институты и практики

Прямое сопряжение понятий культуры и цивилизации, с одной стороны, естественно, с другой стороны, чревато подменной несводимых друг к другу дефиниций. Удачное смысловое разграничение этих понятий дает В.Г. Хорос: «Если культура — это все поле интеллектуального и духовного поиска, весь комплекс смыслов, ценностей, имеющих хождение в том или ином обществе, то цивилизация — это «оплотневшая», кристаллизовавшаяся культура, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях, мыслительных парадигмах, прошедших тест на прочность, на длительность, на некоторую усредненность, и, стало быть, на широкую транслируемость во времени и пространстве» [19, с. 11]. Помимо культуры в сохранении и воспроизводстве общественного миропорядка, а значит и самой цивилизации, огромную роль играют институты. «Кроме того, цивилизация складывается не только из ценностей, но и из институтов, что подчеркивает факт укорененности соответствующих элементов культурного наследия в социуме» [19, с. 11–12].

Оценка той или иной цивилизации или цивилизационного ареала стран будет существенно неполна без обращения к анализу общественных институтов и сопутствующих этим институтам практик. Каждая из цивилизационных подсистем: экономическая, социальная, политическая и духовная, — имеют свои, то есть присущие сугубо этой подсистеме, практики и институты. В каждой из цивилизаций институты и практики обладает своей спецификой, и зачастую они неповторимы. Выявление базовых институтов цивилизации — важнейшая задача с точки зрения понимания особенностей становления и развития исследуемой цивилизации.

Для российской цивилизации структурообразующим институтом, стоящем над другим общественными институтами, было государство. «Российская цивилизация носит с самого начала своего становления государствоцентричный характер, — рассуждает В.Н. Шевченко, — Теоретическая модель матрицы русской, российской государственности

есть моновласть, которая сначала пространственно формирует российскую цивилизацию, а затем они во все большей мере начинают взаимно обуславливать развитие друг друга» [21, с. 87]. Такова роль государства не была предопределена, и не для всякой цивилизации государство является институтом, подавляющим или напрямую координирующим другие общественные институты. Скажем, для индийской цивилизации характерна раздробленность государства на протяжении длительных периодов ее существования (например, в классический период), что отнюдь не делало ее нежизнеспособной, ее культура и духовные традиции продолжали себя, развиваясь и укрепляясь. Институты частной собственности и гражданского общества в западной цивилизации были и остаются не менее значимыми в сравнении с институтом государства для общества в целом. Исламская цивилизация имела и во многом продолжает иметь в качестве своего доминантного ориентира нормы и ценности, задаваемые священной книгой — Кораном. Имперские государства, образовывавшиеся на просторах ее распространения (Арабский халифат, империя Тимуридов, Османская империя), никогда не охватывали всего цивилизационного ареала, хотя и играли заметную роль в распространении исламской культуры. На настоящий момент у этой цивилизации нет общепризнанного лидера (в той или иной степени на эту роль претендуют Саудовская Аравия, Иран и Турция), и в ближайшем будущем он вряд ли появится. Эти факты позволяют утверждать, что государство далеко не всегда является центральным институтом с точки зрения цивилизационного развития, однако, безусловно, политические институты всегда оказывают прямое воздействие на него и порой решающее.

В России государство в этом смысле играло ключевую роль. Именно оно мобилизовывало население в кризисных ситуациях, а таких ситуаций было в российской истории немало. Постоянное противостояние с внешними врагами, вылившееся в непрекращающуюся череду войн, обусловило формирование особенного типа развития — мобилизационного. Мобилизация ресурсов — человеческих, природных, финансовых, экономических, военных — возможна только при наличии сильной централизации и прочно выстроенной вертикали власти. Сама эта власть постепенно начинает окружаться ореолом неприкосновенности, восприниматься как священная. Власть, предельно централизованная сверху, олицетворяется конкретным человеком. Институт самодержавия, как институт персонифицированной централизованной власти,

стал структурообразующим в силу трех основных причин: необходимости противостояния внешним угрозам и порожденной ей перманентной мобилизации; этнического, культурного и конфессионального многообразия населения, при котором выстраивать отношения местной элите с государством оказалось проще через принятие присяги перед конкретным лицом; внутренних тенденций и логики эволюции власти в среде ее носителей.

В силу этих и также ряда других факторов российское государство формируется как государство имперского типа [17]. Имперское бытие утверждает практику служения. Принцип служения предполагает приоритет общего блага над частным, в нем отражается готовность идти на добровольные жертвы за общие интересы и цели, такая готовность полагается естественной. К сожалению, жертвы далеко не всегда были добровольными, тем не менее, в своей глубине этот принцип содержит нравственное основание. Практика служения стала одной из базовых для российской цивилизации. Она подкреплялась наличием универсальной идеи, характерной для многих имперских государств, представленной в начале в известной формуле «Москва-Третий Рим», позже несколько скорректированной (не столько в теории, сколько в реальной практике) деятельностью Петра Великого, и в советское время нашедшей себя в виде коммунистической доктрины.

Не вдаваясь в подробный анализ процесса становления и развития российского государства в качестве государства имперского типа, поскольку задачи статьи совсем иные, заметим, что оно существовало в этом качестве на протяжении последних пяти столетий. Отказ от имперской парадигмы породил немало проблем и противоречий внутри российского социума. Беспристрастно оценивая действительность, следует признать, что проблемы эти не решены до сих пор. Рядом исследователей (среди них В.К. Кантор, Ю.М. Осипов, А.И. Фурсов, А.Г. Дугин и др.) приводятся аргументы, которые говорят в пользу возвращения к имперской модели развития. Попробуем перечислить их предельно кратко и сжато:

- 1) Длительные традиции существования российского государства как государства имперского.
- 2) Несовпадение политических границ и границ национальных культур (под национальной культурой здесь понимается система идей, условных знаков, связей, способов поведения и общения).
- 3) Корреляция между имперской культурой и базовыми ценностями российского социума.

- 4) Отсутствие прочных горизонтальных связей, способных обеспечить саморегуляцию взаимоотношений между регионами.
- 5) Способность имперской (централизованной сильной) власти эффективно организовать подотчетное ей пространство и обеспечивать экономический прогресс в ускоренном темпе.
- 6) Непреодоленность процессов хаотизации, запущенных во всех подсистемах исторически сложившегося макрорегиона (имперская власть в данном отношении выступает как начало порядка и антипод хаоса).
- 7) Напряженность, вызываемая геополитическим положением России.
- 8) Необходимость обеспечения консолидации российского социума за счет идей наднационального порядка.
- 9) Необходимость отстаивания цивилизационного выбора в условиях глобализационных процессов.

Приведенные аргументы говорят о том, что имперская парадигма обладает большим потенциалом для развития российской цивилизации. Однако этот потенциал может быть раскрыт лишь при условии трансформации данной парадигмы с учетом требований современности и условий, порожденных глобализацией. Восстановление цивилизационного единства, рассматриваемое в институциональном аспекте, связано с формированием наднациональной высокоцентрализованной структуры, наличие которой согласно историку Фурсову, является определяющим признаком имперского государства [18].

Наряду с государством в дореволюционной России можно выделить два других базовых для цивилизации института — это институт Церкви и институт общины. Церковь со времен реформ Петра I оказалась полностью подчинена государству, превратившись по существу в одно из его ведомств. Огосударствление Церкви не могло не сказаться на духовной жизни русского народа. Постепенно она утрачивает творческую энергию, здоровую витальность, оказывается зажата в тисках бюрократического порядка. «Таким образом, Церковь, со стороны своего управления, представляется теперь у нас какою-то колоссальною канцелярией, прилагающей — с неизбежною, увы, канцелярскою официальною ложью — порядки немецкого канцеляризма к пасению стада Христова...» [14], — пишет И. С. Аксаков, человек, которого сложно заподозрить в предвзятости негативных суждений в отношении Церкви. Эта жизненная энергия духа перемещается из собственно религиозных форм своего осуществления в формы

художественного, литературного и философского творчества. Церковь как институт перестает играть тут роль, которую некогда играла. Мотивы обвинения несправедливости и нравственного упадка, призывы к преображению, переустройству себя и общества, звучат теперь не с амвона, а со страниц литературных журналов. Если в допетровской Руси именно Церковь была тем институтом, на котором лежали функции просвещения и аккумуляции знаний, то начиная с XVIII столетия и окончательно уже в XIX веке на место священнослужителей постепенно приходит интеллигенция, многие представители которой были чужды религиозных настроений.

Тем не менее влияние Церкви на культуру и жизнь общества в дореволюционной России сложно переоценить. Правда, что во второй половине XIX века и в начале XX столетия она все чаще воспринимается мыслящими людьми в лучшем случае критично, хотя с сохраняющимся уважением и даже почтением (например, тем же И. С. Аксаковым, бывшим, как известно, одним из представителей славянофильства), в худшем — враждебно, вплоть до желания ее полного упразднения (например, М. А. Бакунным). Однако этот факт не отменяет ее значения как цивилизационно-образующего института. В современности мы наблюдаем возрождение Русской Православной Церкви наравне с другими религиозными организациями, а значит вопрос о ее будущем является составляющим вопроса о будущем российской цивилизации. Следует учитывать и то обстоятельство, что РПЦ вызывает, согласно социологическим опросам, наряду с институтом президентства и армией, наибольшее доверие среди других социальных институтов. Следовательно, мы видим возвращение Православной Церкви в качестве крупного социального актора.

Еще один базовый для российской цивилизации институт — община. Неслучайно обновление социальной жизни России многими интеллектуалами XIX века мыслилось как переустройство всего общественного здания на общинных принципах. Община воспринималась как прообраз и одновременно первичная ячейка будущего мира. Идея социализма благодаря такому воззрению воспринималась в особом свете. Вспомним слова родоначальника русской социалистической мысли А. И. Герцена. «Мы русским социализмом называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, — и идет

вместе с работничьей артелью навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука» [2]. Таким образом призыв к обновлению соединялся с призывом к опоре в предстоящих преобразованиях на институт, глубоко вошедший «в плоть и кровь» народа. «Дух общинного строя уже давно проник во все области народной жизни в России. Каждый город, на свой лад, представлял собой общину; в нем собирались общие сходы, решавшие большинством голосов очередные вопросы; меньшинство либо соглашалось с большинством, либо, не подчиняясь, вступало с ним в борьбу; зачастую оно покидало город; бывали даже случаи, когда оно совершенно истреблялось» [3, с. 387]. Революционное и традиционное в русском народническом социализме оказались своеобразным образом дополнены и взаимопереплетены.

Судьба идей Герцена и народнической доктрины достаточно сложна, и не место здесь о ней говорить. После революции общинные принципы жизнеустройства, с одной стороны, были возведены в ранг определяющих и конструирующих социальное бытие, естественно, в согласии с господствующей марксистской идеологией, с другой стороны, община потеряла ту долю независимости от государства, которой она обладала, несмотря на тяжесть своего положения, в дореволюционной России. Община как институт сохранила себя, но община стала, как некогда Церковь, продолжением государства, всецело подотчётной ему. Огосударствление общины и разрушение Церкви как цивилизационно-образующего института стали характерными признаками советского периода. В современности мы наблюдаем ликвидацию общину, сопровождаемую слабо подтверждёнными рациональными аргументами верой в экономическую эффективность рыночного капитализма [4]. Деградация экономики в 1990-х годах и ее стагнация в последующий период заставляет вновь обратить внимание на опыт построения хозяйства на общинных принципах.

Резюмируя, можно сказать, что два из трех базовых институтов российской цивилизации — имперское государство и Церковь — продолжают свое существование в настоящем. Имперское государство как государство постимперское или, точнее, как разрушенная, но не погибшая империя, не ставшая несмотря на страстное желание части интеллигенции и элиты национальным государством в классическом понимании этого слова. Церковь как возрожденная после десятилетий гонений и бюрократического пресса советской

политической системы, наконец, обрела независимость от государства: и от служения ему, и отвражды с ним. Не теряет свою актуальность и проблематика общины как особой формы жизнеустройства, учитывая то, что социалистические и коллективистские настроения по-прежнему очень сильны в российском обществе, а института частной собственности как института, в полной мере независимого от власти и доказывавшего свою экономическую эффективность в российских условиях, не сложилось.

Каждому из базовых институтов соответствуют определенные практики. Империя немыслима без практики служения. Церковь живет молитвенными практиками, раскрепощающими человеческий дух и воссоединяющими его со Святым Духом. Община сохраняет и воспроизводит себя как социально-хозяйственная единица благодаря практике дарения, имеющей много измерений и выходящей далеко за пределы общинных взаимоотношений [9]. Эти практики связаны друг с другом, и трансформация российской цивилизации есть одновременно видоизменение и/или возрождение традиционных практик, а также привнесение в цивилизационное пространство практик сущностно иных.

Трансформация в условиях глобализации

Процессы глобализации, нося во многом неотвратимый характер, ставят перед каждой из цивилизаций:

- 1) Вопрос об отношении данной цивилизации (цивилизационного ареала) к самому процессу глобализации и тем формам его, которые превалируют в современности.
- 2) Вопрос об отношениях цивилизаций между собой, о том, как возможен диалог или синтез культур, и возможен ли он в принципе.

Для российской цивилизации первый вопрос стоял и стоит очень болезненно. Постсоветский проект преобразований мыслился как вхождение в «цивилизованную» Европу, то есть в западную цивилизацию. Для этой цели элитой, пришедшей к власти, была затеяна программа радикальных преобразований. Реформы в экономике, получившие название «шоковой терапии», действительно разрушили весь прежний хозяйственный уклад, однако новый, дающий положительные результаты, не удалось построить до сих пор. Демонтаж советского государства происходил под антиимперскими лозунгами, однако опять же национального государства, обладающего всеми признаками оно,

в том числе развитыми институтами и практиками гражданского общества, создать не получилось. И, вероятно, дело не только в том, что прошло недостаточно времени. Прошло уже больше четверти века. Это вполне достаточный по историческим меркам срок, чтобы сделать соответствующие выводы.

Вхождение в Европу не случилось не только (точнее, не столько) в силу совершенных ошибок или неспособности российского народа перенять европейские нормы и образ жизни. Сама Европа, как отдельные государства, так и наднациональные структуры, определяющие ее настоящее и будущее (речь идет о Евросоюзе и НАТО), оказалась не готова принять такую большую и своеобразную страну в свое цивилизационное пространство. Подобную, хотя и на порядок менее агрессивную, позицию Европа демонстрирует и в отношении Турции, которая на протяжении более полувека стремилась стать равноправным членом европейского мира. Причины этого ясны. Никто из европейских политиков не хочет видеть в составе ЕС страну с 80-миллионным мусульманским по преимуществу населением. Нужно заметить, что и в самой Турции умонастроения переменялись, доля турецких граждан, ратовавших за вхождение республики в ЕС в 2015 году не превышала 20%.

Идея вхождения России в западную цивилизацию, если посмотреть на нее сквозь призму политической ситуации, с каждым годом становится все более призрачной, все менее реальной. Но дело не только в отношениях между государствами, ведь государство — лишь один из элементов цивилизации. Главным аргументом несостоятельности данного проекта является тот факт, что подавляющее большинство граждан России не идентифицирует себя как европейцев. Внутри самого российского общества не наблюдается ярко выраженных тенденций к европеизации жизни, в бытовом, хозяйственном, правовом, духовном или каком-либо ином измерениях. Конечно, следует признать, что есть относительно активное меньшинство, для которого проект европеизации по-прежнему актуален, но нет никаких признаков того, что у данного меньшинства получится вновь (как в начале 1990-х годов) «заразить» своими идеями образующих основную массу населения «не-европейцев».

Для России вопрос о поиске идентичности как цивилизации самостоятельной, не входящей и не способной войти в ареал других цивилизационных образований, стоит сейчас предельно остро. Но что означает поиск цивилизационной идентичности в условиях глобализации? Прежде

всего, следует вспомнить, что согласно классикам цивилизационного подхода, цивилизации проходят через несколько стадий в своем развитии. Данилевский писал о трех основных стадиях: рост, цветение и плодоношение [6]. За ними следует упадок. Современными учеными, сторонниками цивилизационного подхода, обычно выделяются пять основных стадий: рождение, рост, перелом, разложение, гибель. Если мы подходим к анализу российской действительности и того исторического момента, в котором она находится, с точки зрения вышеназванных пяти стадий, то следуют признать, что российская цивилизация находится в стадии перелома. Неизбежно ли за ним последует разложение и гибель? Вовсе нет. В похожем состоянии российская или русская православная (в терминологии А. Тойнби) цивилизация находилась в начале XX столетия. Многие предвещали ее гибель, но ей удалось трансформироваться в советскую цивилизацию. Это является показательным. Цивилизация, находясь на этапе перелома, может либо начать разлагаться, либо перейти к иному качеству развития за счет своей трансформации через революцию (не всегда и не только политическую).

Противоречит ли идея революции цивилизационному подходу? Только на первый взгляд. Революция совсем не обязательно должна пониматься как переход от одной социально-экономической формации к другой, более того, даже и при таком понимании прямого противоречия с цивилизационным подходом нет, поскольку это взгляд с другого ракурса. Революция может пониматься как акт перерождения или коренного обновления общества как антропосоциокультурного целого, а значит, как переломный момент в существовании цивилизации, но вовсе не обязательно тождественный ее гибели. Именно так, нужно сказать, понимал русскую революцию 1917 года классик цивилизационного подхода А. Тойнби, по его мнению, «под распятием и под серпом и молотом Россия — та же Святая Русь, а Москва — Третий Рим»; а «приоритет в социальной революции вновь дал России возможность заявить о своей уникальной судьбе, возродив идею, которая уходит корнями в русскую культурную традицию» [16, С. 567].

В начале XX столетия Россия находится в условиях, схожих с теми условиями, в которых находилась российская цивилизация век назад. И выход из кризиса видится схожим. Но есть и принципиальное отличие. Исторические вызовы требуют преобразований, затрагивающих сами основы общественной жизни. Но выход, на наш взгляд, не в политической революции и гражданском

противостоянии, а в революции социокультурной. Эта революция предполагает не отрицание и, тем более, не уничтожение базовых ценностей и институтов цивилизации, а их трансформацию. Имперское государство, церковь и община как цивилизационно-образующие институты способны заново найти себя в динамичном и самоизменяющемся мире. Община, как разрушенный институт, может быть возрождена, но в иных формах, отличных и от дореволюционных, и от советских. Вопрос в этом ракурсе стоит об обновленной версии социализма. Имперское государство также совсем не обязано изменять своим сущностным началам и тем функциональным преимуществам, которые они дают. «Широчайшая национальная и религиозная терпимость есть единственная возможная форма существования империй» [9], — утверждает П.Н.Савицкий, и с ним нельзя не согласиться. Однако и оно требует трансформации и самоограничения перед другим социальными институтами, а, главное, требуется наполнение данной формы государственного устройства новым идеократическим содержанием.

Наиболее сложно стоит вопрос о путях трансформации церковной — и шире религиозной — жизни, но, представляется, без обновления в этой сфере трансформация российской цивилизации окажется незавершенной. Трудность такого обновления в том, чтобы суметь выявить те ценности, которые бы не были ограничены национальной или конфессиональной спецификой, а обладали привлекательностью и действенностью в ракурсе

построения общечеловеческой цивилизации, выступающей в качестве альтернативы проекта глобализма.

Трансформация через социокультурную революцию позволит российской цивилизации не только заново обрести себя, но и представить новый проект жизнеустройства. Выше говорилось о практиках, неразрывно связанных с базовыми институтами и ценностями российской цивилизации. Эти практики также нуждаются в обновлении, но обновление их будет заключаться не в подавлении их энергийного потенциала, а в соединении с творческим духом или практикой творчества. Служение, дарение и молитва, ставшие актом творческим и творящим действием, выведут индивидуальную и социальную жизнь из круга «повторяющейся неизменности», пребывание в котором присуще членам традиционного общества, при этом сохранив для человека возможность синергийного общения с вечным.

Конечно, детально и обстоятельно о путях предстоящей социокультурной трансформации нужно говорить отдельно. Но, кажется, сама проблема существования российской цивилизации не решаема без постановки вопроса о ее трансформации. Такой трансформации, которая не разрушит ее, поправ традиционные ценности и уничтожив системообразующие институты, но возродит их через обновление, то есть позволит им создать себя заново в контексте развития как такового и общечеловеческого развития как направляющего императива.

Список литературы

1. *Алаев Л. Б.* Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России // Историческая психология и социология истории. 2008. № 2. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/129681/>
2. *Герцен А.И.* Порядок торжествует! 1867. URL: <http://gertsen.lit-info.ru/gertsen/public/kolokol-1866-1867/article-92.htm>
3. *Герцен А.И.* О русской сельской общине (Россия) // Русская правовая и политическая мысль: Антология / Ред.-сост. С.Л. Чижев. М.: Летний сад, 2013. 720 с.
4. *Глазьев С.Ю.* Уроки очередной российской революции: крах либеральной утопии и шанс на «экономическое чудо». М.: Издательский дом «Экономическая газета», 2011.
5. *Давыдов А.П.* (сост.) В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера. М.: Новый хронограф, 2009. URL: <https://texts.news/etnosotsiologiya-istoriya/problema-kulturnogo-yadra-44857.html>
6. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа / Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
7. *Лапин Н.И.* Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры. *Социологические исследования*. 2000. № 7. С. 3-12.
8. *Осипов Ю.М.* Империя Россия. М.: Изд-во МГУ, 2005. 511 с.
9. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с. С. 77–119.
10. *Савицкий П.Н.* Евразийство как исторический замысел // Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn12.htm>
11. *Семенов Ю.И.* Материалистическое понимание истории: недавнее прошлое, настоящее, будущее // Новая и новейшая история. 1996. №3. С. 80–84.
12. *Соколова Р.И.* Чудо в российской истории: в поисках теоретического осмысления // Современные проблемы Российского государства. Под общей редакцией В.Н. Шевченко. — М.: Прогресс-Традиция. 2013. С. 64–110.
13. *Спиридонова В.И., Соколова Р.И., Шевченко В.И.* Россия как государство-цивилизация: философско-полит. анализ. М.: ИФ РАН, 2016. 212 с.
14. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. Библиотека «Вехи» URL: <http://www.vehi.net/soloviev/vselcerk/17.html>
15. *Сорокин П.А.* Общие принципы цивилизационной теории и её критика // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / Сост. Б. С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 47–54. URL: <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/History/Eras/03.php>
16. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
17. *Угрин И.М.* Факторы образования российского имперского государства // Российская государственность и имперская парадигма: философский анализ. М.: ИФ РАН, 2017. 106 с.
18. *Фурсов А.И.* Будущее российской цивилизации: Нация? Цивилизация? Иное? // Российская Федерация сегодня. 2011. № 6. URL: <http://www.pu.virmk.ru/aktual/MNENIE/authors/fursov.htm> (дата обращения: 15.04.2016).
19. *Хорос В.Г. Раишковский Е.Б.* Мировые цивилизации и современность / Индийская цивилизация в глобализирующемся мире / по материалам международной конференции. От. Ред. С.И. Лунев, В.Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2005. 336 с.
20. *Шпенглер О.* Закат Европы. М., Эксмо, 2006. 800 с.
21. Нравственное государство как императив государственной эволюции: материалы Всерос. науч. конф. (г. Москва, 27 мая 2011 г.). / Центр пробл. анализа и гос.-упр. проект. М.: Науч. эксперт, 2011. С. 85–99.
22. Проблемы и противоречия российской идентичности // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2-х т. М., РОССПЭН, 2012.
23. Русский мир как цивилизационное пространство. М., ИФ РАН, 2011. 303 с.
24. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Составитель, редактор и вступ. статья — Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 2001. 556 с.
25. Ценностно-мировоззренческая специфика жителей столиц и регионов // Столицы и регионы в современной России: мифы и реальность 15 пятнадцать лет спустя. Ответственный редактор: М. К. Горшков, Н. Е. Тихонова. М.: Весь мир, 2018. С. 178–204.
26. *L. Dumont.* Essays on Individualism: Modern Ideology in Antropological Perspective. Chicago, Univ. Press, 1986. 294 p.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Н. Н. Равочкин

ГЕНЕЗИС И ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕЙ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Статья посвящена изучению генезиса идеи в социальной философии, развитию концепта, формированию новых коннотаций. На протяжении столетий категория идеи привлекала внимание ведущих мыслителей, что привело к формированию многочисленных интерпретаций сущности мыслительного конструкта, выступающего не только средством познания материальных и идеальных объектов, но и инструментом мотивации к реализации определенных поведенческих паттернов, трансформациям общества в целом. Как и подходы к пониманию сущности идеи, меняются и сами идеи. Ярким примером трансформаций идей в социальном аспекте может выступать идея гражданского общества, зародившийся в античности, указанный концепт по сегодняшний день находится в стадии своего активного развития, переосмысления, уточнения.

Ключевые слова: идея, гражданское общество, социальная философия, концепт идея, социальная идея, идея гражданского общества, сущность идей, трансформации идей.

N. N. Ravochkin

Ideas genesis and transformation in social philosophy

Summary. The article is devoted to the study of the genesis of the idea in social philosophy, the development of the concept, the formation of new connotations. Throughout the centuries, the category of the idea attracted the attention of leading thinkers, which led to the formation of numerous interpretations of the essence of the thought construct, which acts not only as a means of cognizing material and ideal objects, but also as a tool for motivating certain behavioral patterns and transforming society as a whole. Like the approaches to understanding the essence of the idea, the ideas themselves change. A vivid example of the transformation of ideas in the social aspect can be the idea of civil society that originated in antiquity, this concept is to this day in the stage of its active development, rethinking, clarification.

Key words: idea, civil society, social philosophy, concept idea, social idea, idea of civil society, essence of ideas, transformation of ideas.

Вторая половина прошлого столетия ознаменовалась рядом коренных социальных трансформаций во всех аспектах жизнедеятельности человека, внеся коррективы как в онтологический статус личности (ее мировосприятие, мироощущение, самосознание, самоидентификацию), так и в философский дискурс современности. Теперь очевидно, что рациональные установки Модерна являются неспособными в определении дальнейших интенций развития человечества. В условиях утраты прежних ориентиров исторического развития и отсутствия новых, глобализирующий социум оказался перед лицом необходимости пе-

реосмысления установившихся категориальных парадигм, казалось бы, давно и прочно сформировавшихся концепций и терминов, устоявшихся и проверенных временем концептов. Одним из таких концептов, безусловно, выступает феномен «идея».

Идеи пронизывают все аспекты социального бытия, их проявления отмечаются «и в самых возвышенных, и в весьма приземлённых моментах жизни» [15; с. 3]. Являясь особыми ментальными образованиями, идеи имеют всеобщее значение, соответственно, изучение данного феномена в рамках социальной философии может способствовать

более ясному и глубокому пониманию роли и значения ментальных конструкторов для социального развития, для формирования определенных социальных институтов и практик, для функционирования социума в целом. Следует отметить, что, несмотря на внушительный корпус имеющихся сегодня работ, посвященных идее как форме мышления, как форме научного и творческого познания, в социальном аспекте ментальный конструктор исследован фрагментарно. Между тем, понимание механизмов и закономерностей возникновения идей, их развития, усиления воздействия на общество и прекращение функционирования в качестве ориентиров социального развития позволит выявить возможные интенции дальнейшего развития глобального социума в его современном состоянии «после оргии» (Ж. Бодрийяр), оптимизировать прогнозирование его дальнейшего развития, что обуславливает актуальность выбранной автором темы исследования.

Цель исследования заключена в выявлении сущностных онтогносеологических характеристик идеи как динамичного ментального образования и анализе механизмов социального функционирования и трансформации идей. Как и многие другие философские понятия, термин «идея» своими истоками уходит в Античность, и сегодня, как отмечает П. В. Копнин, «очень трудно установить, кто из древнегреческих философов и в каком значении впервые стал употреблять термин» [6; с. 400].

Предположительно, одним из первых философов, оперирующих исследуемым понятием, был Демокрит, который отождествлял идеи с атомами. Согласно этому философу, идеи и атомы выступают первоосновой, прасущностью, первоматерией всего сущего. Как и атомы, идеи неизменны и вечны. Другими словами, идея у Демокрита — «неизменная умопостигаемая сущность, носящая материальный, телесный характер («неделимая частица», первичная форма всего сущего)» [6; с. 401].

Дальнейшее развитие концепта связано с именем Платона, причем, как отмечает Л. Н. Крюков, «дать однозначное определение термину “идея” у Платона — задача довольно сложная, несмотря на тысячелетия, которые отделяют нас от времени написания его текстов, и большое количество комментаторской литературы» [7; с. 208]. Идея выступает одной из центральных категорий в философском наследии философа, более того, «теория идей стала как бы частью имени Платона, его символом» [9; с. 168]. Концепция идеи Платона в чем-то аналогична той, что представлена в трудах Демокрита, однако, если у последнего она

выступает материальной первоосновой, первоматерией, то у Платона идея выступает некоторой идеальной сущностью, духовным прообразом всего сущего.

В платоновской концепции идеи мы выделяем некоторые ключевые моменты [6; с. 402]:

- 1) идея — нечто всеобщее, родовое, то, что присуще множеству вещей, нечто единое и тождественное, что одновременно пребывает во всем [12; с. 351–352]; «некоторый прообраз, аккумулирующий в себе все самое важное, что в дальнейшем фундирует многообразие...» [7; с. 208–209];
- 2) идея — то, что соответствует сущности вещей, соответствует понятию определенной вещи, они — прообраз каждой существующей вещи, ее оригинал и источник, идея — «основание вещи, причина ее существования, постоянно поддерживающий ее принцип» [13; с. 57].
- 3) идеи — умопостигаемые истинные сущности, лишённые чувственности, подлинно объективные, реальные духовные сущности;
- 4) идеи — вечны и неизменны, другими словами, они «обладают вечной реальностью» [3].

Таким образом, идеи в платоновском понимании представляют собой идеальный прообраз, первооснову всего сущего, «особого рода метафизические сущности» (П. В. Копнин), из которых исключается всякая степень материальности.

Следующий этап в развитии концепта идеи связан с именем Аристотеля, который вносит в теорию учителя существенные правки. Прежде всего, Аристотель указывает на недопустимость ведущего к удвоению мира разграничения идей и вещей, подчеркивая, что в каждой вещи неизменно присутствует идея: «Аристотель мыслит себе идею вещи не как-нибудь отдельно от вещи и не где-нибудь в другом месте, чем-то, которое занимает данная вещь. Идея вещи есть сущность вещи и потому функционирует в самой же вещи» [8; с. 315].

Для Аристотеля идея не является материальным прообразом, первоматерией всего сущего (как у Демокрита), оригиналом для понятия (как у Платона), но есть «продукт творческого действия человеческого ума» [9; с. 179]. Другими словами, «овеществление» идей позволяет перейти к новому пониманию сущности конструктора как форме мысли, форме познания, активного, творческого начала.

Дальнейшее развитие научных представлений об идее осуществляется в Новое время в рамках эмпиризма и рационализма. Основываясь на платоновском подходе, рационалисты исходят из понимания мысленного конструктора как имманентной

составляющей личностной структуры, интерпретации «врождённых идей» как совокупности заложённых в человеке как существе думающем и познающем способностей, возможностей, потенций к реализации мыслительных операций, к познанию. Эмпирики видят в основании генезиса новых идей накопленный человечеством и личностью экзистенциальный опыт, на основании синтеза, анализа, обобщения и классификации которого рождается новое знание, изначально представленное в сознании в виде неоформившихся и относительно хаотично движущихся идей.

Огромный вклад в разграничение идей и других форм мышления был внесен И. Кантом, создавшего собственную иерархию форм познания, которую можно представить в виде следующей цепочки логически связанных операций: представление вообще → представление с осознанием → ощущение → познание → созерцание → понятие → рассудочное понятие → идея (как понятие разума) [6; с. 415]. Для Канта идея остается идеальной сущностью, бесконечной субъективностью, недостижимой для человеческого разума, но обуславливающей его устремления, мотивацию выйти за пределы накопленного опыта.

Концепция идеи Канта как бесконечной субъективности, как идеальной недостижимой сущности была подвергнута критике Гегелем, который не разделяет идеи и вещи, указывая, что они непрерывно перетекают друг в друга, представляют собой синтезное единство. По словам философа, идея есть не что иное, как результат жизненных процессов, причем, в своем развитии каждая идея проходит три основных стадии [6; с. 425]:

- 1) жизнь — идея не изолирована от жизни, но рождается именно в процессе проживания;
- 2) познание как форма опосредствования идеи распадается на теоретическую и практическую формы: возникнув в субъективном сознании, идея выступает порождением объективной действительности, соответственно, в процессе познания идеи личность стремится к выявлению ее объективной сущности, причем, указанное стремление есть стремление личности к познанию истины, «теоретическая деятельность идеи». С другой стороны, в процессе познания личность стремится к снижению диктата объективности, к осуществлению, практическому воплощению идеи. Иначе говоря, на данном этапе своего развития идея распадается на теоретическую и практическую.
- 3) абсолютная идея представляет собой органический синтез субъективного и объективного,

теоретического и практического, «единство идеи жизни и идеи познания».

Таким образом, в гегелевской концепции идея представлена не только как абстрактная сущность, средство познания или мыслительная операция, но как средство мотивации вдохновленного идеями личности и общества к определенным действиям и трансформациям социально-природной действительности.

Следует отметить, что взгляды Гегеля на сущность идеи в большинстве своем приняты в рамках марксизма и, соответственно, длительное время считались господствующими в отечественной философии. Основные положения об идее, сложившиеся в рамках советской марксистской философии и отраженные в работах П. В. Копнина, могут быть сведены к следующим [5; с. 51]:

1. Идея есть форма отражения действительности;
2. Идея есть результат накопленного человечеством и личностью экзистенциального опыта;
3. Идея есть процесс постижения мыслью предмета;
4. Практика в качестве материальной основы есть критерием истинности идей.

Подобное понимание идеи достаточно длительное время оставалось господствующим в отечественной философии, более того, как отмечает Д. В. Третьяков, «работа Копнина на протяжении нескольких десятилетий была ориентиром в изучении идеи, и даже в наши дни она не потеряла своей актуальности» [15; с. 7].

В то же время, трагические события первой половины прошлого столетия являются доказательством, что для мирового общества XX век является периодом перманентных войн — двух «горячих» и одной «холодной». Это постепенно приводит к становлению новой, постмодернистской, мировоззренческой парадигмы, яркие представители которой подвергают резкой критике идею изначальной упорядоченности бытия. Подобные интеллектуальные настроения приводят к формированию представлений о социальном бытии как своеобразном дискурсе, который зачастую не имеет никакого отношения к объективной реальности. Другими словами, опираясь на мнение Д. В. Третьякова, «в трудах философов-постмодернистов идея теряет своё ключевое значение и в онтологическом, и в гносеологическом отношении, а вместо этого приобретает иллюзорный характер, становится “пустым знаком” (Ж. Деррида), “симуляцией” (Ж. Бодрийяр), неким виртуальным текстом, оторванным от реальности (Р. Барт)» [15; с. 9].

Постмодернистские мыслители признают влияние идей на социум, однако, чаще всего, характеризуют это влияние негативным, деструктивным, разрушающим — таким, которое приближает человека скорее к заблуждениям, нежели к истине. В качестве примера влияния подобных псевдоидей на личность можно привести извращенную идею о материальном благосостоянии, вылившуюся в современном обществе в «консюмеризм» (Ж. Бодрийяр), неконтролируемое приобретение вещей, исходящее не из реальных потребностей и/или из стремления получения определенной степени свободы в удовлетворении потребностей, но ради самого процесса приобретения. Другими словами, постмодернисты не только отвергают античное понимание идей как вечных, истинных, неизменных, но и констатируют трансформации, «смерть» идей, их конечность по аналогии с предшествующими богами: «интеллигентских религий XX столетия — Техники, Науки, Культуры и т.д.» [4].

Вместе с тем, несмотря на провозглашение постмодернистами «смерти» идей, в последние годы актуальность изучения влияния мыслительных конструктов на социальную и политическую жизнь личности и общества возрастает. Так О.Ю. Малинова отмечает: «Обращение к идеям как значимой переменной в каком-то смысле было продиктовано ходом мировой политики» [10; с. 91], тем фактом, что многие события конца прошлого столетия, включая распад

СССР, посткоммунистические трансформации в Восточной Европе, завершение холодной войны, исчезновение коммунистической системы, новое переустройство мира и новые угрозы безопасности невозможно понять без учета идеологической составляющей.

В современных политических, «идейно-ориентированных» исследованиях идеи ассоциируются «с более или менее связными формами организации сознания, которые могут быть выделены в виде понятий, принципов, представлений, концепций, доктрин, теорий, программ и т.п.» [10; с. 92]. В рамках данной концепции идеи также понимаются как сложное, комплексное, синтезное образование, мыслительный конструкт, который выступает порождением индивидуального и коллективного сознания: «хотя идеи всегда находятся “в головах” индивидов, они имеют социальную природу» [10; с. 93].

На основании проведенного анализа изменения к пониманию сущности идеи могут быть представлены в виде следующей таблицы (табл. 1).

Таким образом, подходы к пониманию идей на протяжении истории развития философской мысли претерпевают многочисленные изменения; менялись и сами идеи.

В настоящей статье для выявления роли идей обратимся к идеям гражданского общества, являющимися одними из древнейших касаясь идеального государственного устройства. Как

Таблица 1. Трансформации к пониманию сущности идеи

Подход	Сущность идеи
Демокрит	Материальная первооснова, первома́терия всего сущего
Платон	Идеальная первооснова
Аристотель	«Овеществленная» идеальная сущность, форма познания
Рационализм	Совокупность имманентных способностей личности, обуславливающих способности к познанию
Эмпиризм	Результат накопленного личностью и социумом экзистенциального опыта
И. Кант	Понятие разума, идеальная, недостижимая сущность, мотивирующая к выходу за пределы накопленного личностью и обществом экзистенциального опыта
Г. Гегель	Средство мотивации личности к реализации определенных поведенческих паттернов, общества — к трансформациям
Советская марксистская философия	Как отражение действительности, результат накопленного человечеством и личностью экзистенциального опыта; процесс постижения мыслью предмета
Постмодернизм	“Пустой знак” (Ж. Деррида), “симуляция” (Ж. Бодрийяр), некий виртуальный текст, оторванный от реальности (Р. Барт); псевдоидея
Политические, «идейно-ориентированные» исследования	Сложное, комплексное, синтезное образование, мыслительный конструкт, который выступает порождением индивидуального и коллективного сознания, оказывает воздействие на личностное и коллективное поведение

и многие социально-политические и философские понятия современности эти идеи зарождаются в Античности, где отмечается, что философия представляет собой путь к знанию как средству формирования добродетельного человека и справедливого государства [1; с. 358]. Свое дальнейшее развитие идеи находят в учении Платона, который, подвергая критике современные ему формы государственного устройства (демократию, аристократию, монархию) и опираясь на уже упомянутое собственное учение об идеях и идеале, создает собственную концепцию идеального государства, которое характеризуется мудростью, справедливостью, рассудительностью и мужественностью [11; с. 748–970]. Идеальное платоновское государство не имеет частной собственности, а воспитание детей является задачей всего общества. Государство Платона по своей сути выступает иерархией, в которой выделяются следующие социальные страты:

- разумная часть — философы — правители;
- аффективная часть — воины, необходимые для защиты государства;
- неразумная часть — ремесленники и земледельцы.

Принципиальным положением Платона выступает тот факт, что представители каждой социальной страты должны выполнять исключительно собственные обязанности, не принимая участия в деятельности иных социальных слоев. Более того, только «представителям правящего класса позволено здесь иметь оружие, обладать всей полнотой политических и иных прав, иметь доступ к образованию, то есть к специальному обучению искусству присматривать за человеческим стадом» [13; с. 79].

Дальнейший вклад в генезис понятия гражданского общества вносится Аристотелем, который исходит из понимания социальной сущности личности. Соответственно, создание государства выступает неизбежным этапом развития общества, обусловленным стремлением личности к реализации социальных взаимодействий: «общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, самодовлеющего состояния и возникшее ради потребности жизни, но существующее ради достижения благой жизни» [2; с. 378]. Другими словами, понимание сущности государства у Аристотеля во многих аспектах сближается с современными подходами к дефиниции гражданского общества. Как и Платон, Аристотель поддерживает идеи стратификации общества, однако, в отличие от него, указывает на приоритетную роль среднего класса, который обладая частной собственностью, должен

стать основой стабильности любого общественного устройства.

Идеи Платона о равных правах для всех получают свое развитие в концепции древнеримского оратора Цицерона, выступающего за правовое равенство граждан и указывающего, что «... закон есть связующее звено гражданского общества, а право, установленное законом, одинаково для всех» [16; с. 130]. Цицерон также отмечает, что подлинная свобода личности существует лишь только в том обществе и государстве, где власть принадлежит народу. Таким образом, в трудах античных мыслителей складываются первоначальные представления об основных характеристиках гражданского общества, юридической свободы граждан, их частной собственности, единстве интересов гражданина и государства.

Взгляды мыслителей Средневековья во многом видятся аналогичными античным, с той лишь разницей, что под усилением влияния христианства представления о государстве получают ярко выраженный религиозный характер. Одним из выдающихся мыслителей этой эпохи является Ф. Аквинский, который наряду с Аристотелем также исходит из понимания социальной сущности личности. В качестве главной цели государственной власти философ называет сохранение в обществе мира и справедливости, содействие достижению общего блага, воспитание добродетельной жизни у подданных [1; с. 360].

По словам Г.М. Азнагуловой, «наиболее заметный след в становлении теории гражданского общества оставил итальянский мыслитель и государственный деятель Николо Макиавелли» [1; с. 360]. Выступая сторонником сильной государственной власти, мыслитель связывает становление гражданского общества с личностью государя. В его понимании государство представляет собой «политическое состояние общества — отношение правителей и подчиненных, наличие организованной политической власти, учреждений и законов — и как высшее проявление человеческого духа» [1; с. 360].

Следующим важным этапом генезиса идеи гражданского общества становится формирование национально-государственного патриотизма, наметившегося, по словам С.Г. Чухина еще в эпоху Возрождения, но достигшего своего оформления в период Реформации [17; с. 148]. Эпоха Возрождения ознаменовалась выходом большинства национальных европейских государств из-под власти Папы Римского, который сопровождался национальным подъемом, ростом национального самосознания, и в интенсивно формирующихся

национальных обществах роль Церкви все чаще отводилась государству.

На данном этапе процесс развития национальных государств характеризуется двумя противоположными тенденциями: с одной стороны, снижение диктата Церкви и христианских догм сопровождается ростом индивидуализма. С другой, изменившийся характер производства, интеграция феодальных взаимоотношений в капиталистические подразумевает общественный характер организации труда. Соответственно, формулировка идеи гражданского общества как оптимальной формы государственности требует разрешения следующего противоречия: «как создать социальное государство, которое бы удовлетворяло гражданские интересы, потребности и требования наибольшего числа граждан» [17; с. 149].

Так, в рамках концепций либерализма, национализма и социализма предпринимаются попытки создания социального государства в парадигме национально-государственного патриотизма [17; с. 149]. В рамках либерализма гражданское общество основывается на принципе индивидуализма, на свободе и частной собственности личности, призвано не ограничивать эту свободу либо право пользования собственностью. Управление государством должно осуществляться простым

большинством. Необходимо отметить, что многие положения либеральной концепции, включая разделение на исполнительные, судебные и законодательные ветви власти, являются актуальными и сегодня. В концепции национализма принцип развития общества и государства выступает национальный дух, а «основная обязанность гражданина — защита независимости и суверенитета собственного государства, даже если это происходит в ущерб интересам других государств и наций» [17; с. 150]. Таким образом, гражданское государство представляет собой объединение граждан, осознающих себя в качестве единого образования, единого целого на основании национальной самоидентификации и принадлежности, действующих в интересах защиты государства. Социализм синтезирует в себе основные положения либерализма и национализма, однако, в отличие от либерального подхода отрицает право частной собственности, а вместо национальных интересов оперирует интересами классовыми.

На основании проведенного анализа трансформации идеи гражданского общества могут быть представлены в виде нижеследующей таблицы (табл. 2).

Отсюда очевидно, на протяжении исторического развития сущность идеи неизменно трансформируется и отражает представления граждан

Таблица 2. Трансформации идеи гражданского общества

Подход	Сущность
Сократ	Гражданское общество как объединение добродетельных людей и сознательных граждан
Платон	Общество — иерархическая социальная структура, которая управляется правителями — философами, защитную функцию в котором выполняют воины, а производственные — ремесленники и земледельцы. Вся полнота гражданских прав доступна только правящему классу
Аристотель	Общество — иерархическая социальная структура, основанная на частной собственности, стабилизирующей силой в которой выступает средний класс
Цицерон	Общество — объединение равноправных граждан, взаимодействие между которыми определяется законами, равными для всех, а власть принадлежит народу
Фома Аквинский	Общество — иерархическая структура, управляемая государственной властью, которая обеспечивает общественный мир и спокойствие, стремится к достижению общего блага, воспитания добродетельной жизни подданных
Н. Макиавелли	Общество — отношения правителей и подчиненных, наличие организованной и сильной политической власти, учреждений и законов
Либерализм	Гражданское общество — объединение граждан на основании принципа индивидуализма, признании права частной собственности. Управление осуществляется простым большинством
Национализм	Общество — объединение граждан на основании идей патриотизма, национальной самоидентификации, признании приоритета интересов государства над личными
Социализм	Общество — объединение граждан на основании признания приоритета государственных интересов над личными, на основании осознания классовой принадлежности и государственной собственности

об идеальном обществе, поступательное совершенствование государства и возвышение роли права как основы этого государства. В заключение отметим, что на современном этапе под гражданским обществом понимается «социальная система, в которой функции целого осуществляются через взаимодействие автономных индивидов, то есть граждан, с учетом размерности их бытия, их прав, обязанностей, возможностей, интересов» [14; с. 103]. В то же

время, принимая во внимание тот факт, что как подходы к пониманию сущности идеи, так и сами идеи подвергаются постоянному переосмыслению, отражают новые социальные условия, новый опыт, накопленный человечеством, постоянно изменяются, можно предположить, что указанная дефиниция не окончательная, с развитием исторического процесса будет неоднократно подвергаться изменениям, уточнениям, новым интерпретациям.

Список литературы

1. Азнагулова Г.М. Генезис идеи гражданского общества в Античном мире и Средневековье // Вестник Башкирского университета. — 2015. — Т. 20. — № 1. — С. 358–361.
2. Аристотель. Этика. Эстетика. Поэтика. — Минск: Харвест, 2011. — 1280 с.
3. Виндельбанд В. История древней философии. — Киев: «Тандем», 1995. — 368 с.
4. Давыдов Ю.Н. Патологичность «состояния постмодерна» // Социс. — 2001. — № 11. — С. 3–12.
5. Копнин П.В. Идея как форма мышления. — Киев: Изд-во Киевского У-та, 1963. — 108 с.
6. Копнин П.В. Философские идеи В.И. Ленина и логика. — М.: Наука, 1969. — 484 с.
7. Крюков А.Н. «Идея», «идеальное» у Платона и Канта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Том 12. — Вып. 4. — С. 208–212.
8. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. — М.: Мол. гвардия, 1993. — 383 с.
9. Лушников Д.Ю. Учение об идеях у Платона и Аристотеля // Христианское чтение. — 2000. — № 19. — С. 165–183.
10. Малинова О.Ю. Идеи как независимые переменные в политических исследованиях: в поисках адекватной методологии // Полис. Политические исследования. — 2010. — № 3. — С. 90–99.
11. Платон. Полное собрание сочинений. — М.: «Издательство Альфа книга», 2016. — 1311 с.
12. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Том II / Общ.ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1993. — 528 с.
13. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1: Чары Платона. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — 448 с.
14. Социальная философия: словарь / сост. и ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. — М.: Академический Проект, 2003. — 560 с.
15. Третьяков Д.В. Идея и её онтогносеологический статус: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Москва, 2006. — 19 с.
16. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — 224 с.
17. Чухин С.Г. Генезис идеи гражданского общества в процессе исторической эволюции человечества // Наука о человеке: гуманитарные исследования. — 2015. — № 2. — С. 146–152.

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О.А. Воронина

«НОВОЕ» МАТЕРИНСТВО: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Аннотация. Задача статьи заключается в осмыслении вызовов, которые бросают традиционно-му пониманию материнства и родительства биотехнологические инновации последних десятилетий. Материнство является сложным феноменом, который включает множество аспектов — биологический, медицинский, экономический, социальный, политический, психологический, культурно-символический. Однако его базовым основанием всегда являлось биологическое родство женщины и рожденного ею ребенка. Мифы, сказки, художественная литература, кино и массовая культура считают биологическое родство основой крепких человеческих отношений и опорой в жизни. В традиционном обществе деторождение институционально и символически позиционируется как естественное и основное женское предназначение. В современной России государство поощряет вспомогательные репродуктивные технологии (далее — ВРТ), рассматривая их как часть режима «обязательного материнства». Но ВРТ проблематизируют традиционное понимание материнства и родства, поскольку в результате их применения возникают новые модели — биологическая мать, социальная мать, суррогатная мать; биологический отец (родной или донор), социальный отец. Развитие ВРТ дробит, фрагментирует материнство и ценность биологического родства как такового. ВРТ фактически дезавуируют представление о том, что биологическое материнство является эссенциальной основой традиционной женственности, и создают условия для расшатывания и оспаривания незыблемости традиционных гендерных норм, моделей феминности и маскулинности. Трудно предвидеть, к чему это может привести в будущем, а потому следует продолжить изучение этой проблемы силами представителей разных научных дисциплин.

Ключевые слова: гендер, материнство, отцовство, родительство, вспомогательные репродуктивные технологии, идентичность, биополитика, суррогатное материнство, биологическое и социальное родство.

О.А. Voronina

“New” maternity: philosophical and anthropological view

Summary. The aim of the article is to understand the challenges that biotechnological innovations of the last decades throw at the traditional understanding of motherhood and parenthood. Motherhood is a complex phenomenon that includes many aspects — biological, medical, economic, social, political, psychological, cultural and symbolic. However, its main basis has always been the biological relationship of a woman and her child. Myths, fairy tales, fiction, cinema and mass culture consider biological kinship to be the basis of strong human relations and support in life. In traditional society, childbearing is institutionally and symbolically positioned as a natural and basic female destination. In modern Russia, the state encourages assisted reproductive technologies, considering its as a part of the regime of “compulsory motherhood”. But assisted reproductive technologies challenge the traditional understanding of motherhood and kinship, as a result of their application there are new models — biological mother, social mother, surrogate mother; biological father (native or donor), social father. The development of assisted reproductive technologies crushes, fragments motherhood and the value of biological kinship as such. Assisted reproductive technologies actually disavows the notion that biological motherhood is an essential foundation of traditional femininity, and creates conditions for loosening and challenging the inviolability of traditional gender norms, femininity and masculinity models. It is difficult

to foresee what this may lead to in the future, and therefore should continue to study this problem by representatives of different scientific disciplines.

Key words: *gender, motherhood, paternity, parenthood, assisted reproductive technologies, identity, biopolitics, surrogacy, biological and social affinity.*

Материнство является сложным феноменом, который включает биологический, медицинский, экономический, социальный, политический, психологический, культурно-символический аспекты. На макроуровне материнство выступает как социальный институт, сопровождаемый системой прав и обязанностей, социальных ожиданий и требований, предъявляемых к женщине и коренящихся в нормативной системе культуры. На индивидуальном уровне материнство является личным уникальным опытом и эмоциональным переживанием каждой отдельной женщины¹.

Очевидно, что изучению всех аспектов материнства посвящено море литературы, написанной представителями самых разных научных дисциплин. Помимо этого, материнство нередко оказывается предметом идеологических баталий, в котором сталкиваются мальтузианские (ограничение рождаемости), пролайфистские (Pro Life, против любых мер контроля над зачатием и рождением), либеральные и феминистские (свобода выбора для женщины) позиции. Нет смысла даже кратко останавливаться на их разборе, поскольку и сами позиции, и их анализ многократно представлены в литературе и интернете. Задача данной статьи заключается в том, чтобы осмыслить вызовы, которые бросают традиционному пониманию материнства и отчасти родительства биотехнологические инновации последних десятилетий. Какие бы нормы и правила не существовали в разных культурах относительно материнства, его базовым основанием всегда была биология: матерью называли женщину, которая зачала, выносила и родила ребенка. Последующие действия — вскармливание, забота, воспитание могли быть переданы другим женщинам, которые могли играть не менее важную роль в выживании ребенка, но никогда не назывались матерями. Отсутствие прямого биологического родства между ребенком и вырастившей его женщиной всегда дополнительно обозначалось другим словом (мачеха, опекунша и т.д.). Мифы, сказки, художественная литература, впоследствии кино и массовая культура постоянно обыгрывают эту тему биологического родства как основы наиболее крепких связей, опоры в жизни, одной

из базовых ценностей. Напротив, мачеха нередко представлялась как злодейка по отношению к неродным детям.

Важность биологического родства сохраняется и по наши дни, хотя общество давно создало систему социальных норм для его регулирования. И, как доказали антропологи, именно регулирование системы биологической репродукции и родства оказывается первичным механизмом формирования общества [2].

Новые вспомогательные репродуктивные технологии (далее — ВРТ) проблематизируют традиционное понимание материнства и шире — родства. ВРТ включает методы репродукции человека, при которых отдельные этапы или весь процесс зачатия и раннего развития эмбрионов происходит вне организма, т.е. *in vitro* [3, с. 99]. И хотя многим применение этих методов в жизни кажется пока малораспространенным способом рождения детей, в реальности эти технологии развиваются. Их применение напрямую зависит не только от технологического развития, но и от «цены вопроса» (сейчас она весьма высока). Там, где они проводятся бесплатно для пользователей, как в Швеции, доля новорожденных, появившихся на свет после их применения, составляет около 4 % в год от всех рождающихся. По данным О. Исуповой, всего в мире живет более трех миллионов людей, зачатых с помощью оплодотворения в пробирке [4, с. 120]. Исследователи полагают, что в связи со многими современными социально-экономическими, культурными и медицинскими факторами (более поздний возраст вступления в брак, растущее бесплодие, легализация разнообразных форм семьи и т.д.) число таких детей будет увеличиваться.

ВРТ предоставляют возможности создания ребенка в лабораторных условиях из клеток людей, не знакомых друг с другом, не связанных семейным союзом, не имеющих близких отношений; или, напротив, находящихся в кровном родстве, что создает правовые, социальные и моральные неопределенности и «бросает вызов самым глубинным идеям и ценностям, связанным с родством» [5, р. 278]. В традиционном понимании родства объединены два измерения — «порядок природы», (т.е. генетическое и биологическое родство), и «порядок закона», определяющий юридическое и социальное

¹ Впервые об этом написала феминистская исследовательница Андриенна Рич [1]

родство. ВРТ трансформируют и природный, и социальный порядки родства, а иногда даже создают конфликт между ними. Так, например, при использовании донорской яйцеклетки и/или суррогатного материнства часть биологической связи матери с ребенком сохраняется, в то время как другая отчуждается после передачи ребенка социальным родителям (т.е. тем, кто заказал и оплатил эти процедуры). Таким образом, под влиянием технологий биологическое материнство фрагментируется, создаются новые смыслы биологического, и оно перестает быть данностью, одинаковой во все времена [6].

Каждый вид ВРТ порождает свой ряд проблем правового, экономического, этического, ценностного характера. Пожалуй, наиболее активно обсуждаются вопросы, связанные с ЭКО и суррогатным материнством, что обусловлено наибольшим распространением этих процедур как в России, так и за рубежом. Например, в случае с ЭКО не урегулирован вопрос о статусе «лишних» эмбрионов, то есть их права на жизнь. В случае с суррогатным материнством неясны вопросы не только правового, этического и социального статуса людей, участвующих в процессе создания ребенка. Иногда трудно определить даже их биологический статус — например, анонимный донор спермы может считаться биологическим отцом или это просто поставщик биоматериала? Как можно называть мужчин и женщин, которые совместно «создают» ребенка следующим образом: для полностью бесплодной пары, желающей иметь ребенка, врачи подбирают яйцеклетку другой женщины (как правило, родственницы бесплодной женщины) и оплодотворяют ее *in vitro* (в пробирке) донорской спермой, а затем подсаживают ее суррогатной матери для вынашивания. Таким образом, у ребенка получается два отца (биологический и социальный, который будет его воспитывать) и три матери (две биологические и одна социальная). Возникает вопрос не только о том, как их всех называть, но и какими правами в отношении ребенка они обладают.

Игнорировать эти вопросы нельзя, поскольку материнство и отцовство являются базовыми символами и архетипами любой культуры. Именно поэтому основное внимание исследователей касается понимания того, что происходит с институтом семьи, ролями и статусами родителей и детей, использовавших ВРТ. Западные исследователи предлагают весьма дробную «номенклатуру» современного родительства: «генетическая мать» (дающая яйцеклетку), «вынашивающая мать», «кормящая мать», «социальная мать», «обобщенная мать» (выполняющая все эти функции), генетический

отец» (донор), «социальный отец» и «обобщенный отец», то есть отец в старом общепринятом смысле [7, с. 51–53].

ВРТ фактически произвели тихую революцию в понимании материнства. В традиционной культуре оно считалось некой неотъемлемой сущностью, природным и социальным предназначением женщин. Развитие ВРТ дробит, фрагментирует материнство. Оно теряет свою эссенциалистскую природу, становится гибкой и нечетко определяемой для участников ВРТ сферой [8]. Процессы зачатия и рождения ребенка становятся не таинством, не личным делом людей, а технологией, комбинирующей и включающей многочисленных участников, материальные объекты, знания, смыслы, ценности, правовое регулирование [3, с. 100]. Один из исследователей этого процесса высказал идею, что в процессе применения ВРТ создается не только ребенок, но и родители [9, p.8]. *Но это уже не те родители, которые были характерны для традиционной гендерной системы.* Как отмечает П.Д. Тищенко, в результате распространения ВРТ «произошла проблематизация традиционных форм семейной самоидентификации (биологический или социальный отец или мать; мать, одновременно являющаяся сестрой ребенка; женщина, одновременно являющаяся бабушкой и матерью и т.д.)» [10, с. 106]. Теоретически сегодня благодаря ВРТ родителем (матерью или отцом) могут стать одинокие женщины или мужчины (в том числе с негетеросексуальной ориентацией или трансгендеры); гетеро-, гомо- и транссексуальные пары; люди пожилого возраста (посредством использования ранее замороженного материала — своего или донорского). Иными словами, ВРТ порождают множественность новых моделей материнства/отцовства/родительства, что, разумеется, не может не влиять на традиционную гендерную культуру.

В России социальная политика и идеология использования ВРТ опирается на представления власти о необходимости увеличения численности населения и сохранения базовой модели семьи, состоящей из гетеросексуальной пары и детей. Эта целевая установка была выражена Президентом РФ в Ежегодном послании 2012 г.: «чтобы Россия была суверенной и сильной, нас должно быть больше...», при этом он убежден, что «нормой в России все-таки должна стать семья с тремя детьми» [11]. Именно с этими идеологическими установками исследователи и связывают принятие и использование в России ВРТ как инструмента биополитики. В целом это противоречит тем религиозным и консервативным установкам, которые власть

предлагает под лозунгом «скреп и традиционных ценностей». В новой концепции биополитики частная жизнь — материнство, способность к репродукции, желание иметь или не иметь детей, здоровье, контрацепция, аборты — становятся предметом публичного дискурса. А. Негри, со ссылкой на Фуко, утверждает, что «термин биополитика указывает на то, каким образом в определенный период власть трансформируется, так что в итоге она может управлять не только индивидами посредством некоторого количества дисциплинарных процедур, но и совокупностью живых вещей, конституированных как «население». Биополитика (через локальные формы биовласти) берет под контроль управление здоровьем, гигиеной, питанием, рождаемостью, сексуальностью и т. д., поскольку каждая из этих различных областей вмешательства стала делом политики» [12].

В России пронаталистская биополитика государства нацелена на повышение рождаемости, причем институционально и символически ответственность за репродукцию и деторождение возлагается только на женщин, а деторождение позиционируется как естественное и основное женское предназначение. Материнство трактуется как норма, а бездетные женщины — как отклонение от нее. Государство поощряет ВТР, рассматривая их как часть режима «обязательного материнства» [13, с. 70]. При этом государство не спешит экономически поддерживать людей при использовании ими недешевых ВРТ. И хотя с 2013 г. разрабатывается законодательство о включении ВРТ в перечень услуг по обязательному медицинскому страхованию [14], в него не включены ни услуги доноров, ни услуги суррогатных матерей (хотя регулируется порядок их применения). Таким образом, как отмечает А. Тёмкина, биополитика государства нацелена на поощрение материнства и финансовую поддержку только тех людей, которые страдают легкими формами бесплодия. При более сложных случаях основная экономическая тяжесть решения проблемы ложится на самих потенциальных родителей [15, с. 9]. П. Власенко также отмечает, что «целью биополитики становится производство такой субъектности для женщин, чтобы они сами старались соответствовать социальной норме материнства и автономно работать над оптимизацией своих тел в соответствии с этой нормой» [16]¹.

¹ Исследовательница пишет об Украине, но приводимые ею аргументы вполне релевантны и для России не только потому, что наши страны имеют общее политическое и культурное прошлое, но также и потому, что них в данный момент протекают схожие процессы (пронаталистская политика государства, пропаганда традиционных ценностей и др.).

Нормативная гендерная идентичность женщин в нашем обществе связана с материнством. Государство через меры социальной политики, медицина, СМИ, общественное сознание, близкие люди (родня, подруги) так или иначе «подталкивают» женщин к деторождению, позиционируя детей как высшую ценность для женщин, а бездетность — как женскую неполноценность. Как написала одна из журналисток, описывая эту ситуацию, «бездетность женщины, приближающейся к отметке 40 или только что ее перешагнувшей, не дает покоя знакомым. Меня спрашивают: “Ты не боишься остаться без детей, ведь тебе уже сто лет? Тебе обязательно нужны дети. Дети — это счастье... С парой или без, с зарплатой или фрилансом, со своим жильем или на съемной квартире — ребенок просто должен быть, и точка. И нередко даже прибавляют неважно, от кого”» [17]. В связи с такими общественными установками многие бесплодные женщины испытывают депрессию, ненавидят себя и страдают от того, что не могут «реализовать» свою женственность через деторождение [16, с. 449]. Бесплодные женщины из-за жесткой социальной нормы материнства не могут спокойно принять свою бездетность, поскольку ее не принимает общество и ближнее окружение. Эти женщины ведут бесконечную борьбу со своим телом во имя его улучшения и, как пишет Томпсон, «ожидают, что их бескомпромиссная и утомительная борьба покажет, что именно они наиболее соответствуют норме и являются идеальными кандидатками на позицию матери» [18, р. 65].

Именно поэтому женщины, которые не могут по медицинским показаниям родить детей, решаются на использование дорогостоящих и нелегких процедур ВРТ. Однако и тут их подстерегает ловушка биологически-эссенциалистского понимания материнства, характерного для нашей культуры. Общественное сознание нередко не считает беременность и материнство, осуществленные посредством ЭКО, равноценными «нормальной» беременности. Исследователи отмечают, что сами врачи часто стигматизируют женщин, использовавших ЭКО, как обладающих «больными» телами, как «генетически дефективных матерей», «создающих проблемы для акушеров». Такая беременность рассматривается как «менее стабильная» и «менее безопасная», чем беременность «естественная», а дети, рожденные благодаря ЭКО, рассматриваются как «искусственные» [16, с. 450].

Справедливости ради надо отметить, что оспаривание маскулинности мужчины, который не может зачать ребенка, также весьма характерно для

общества. Гендерные стереотипы приписывают мужчинам роль инициаторов, и их бесплодность определяется как бессилие и неспособность успешно демонстрировать нормативное маскулинное поведение [19, р. 346], включая отцовские качества. С другой стороны, профессиональное донорство спермы дает новые основания для высокой самооценки маскулинности, связанные со способностью производить качественный генетический материал [20, р. 151]. При этом открытое профессиональное донорство (когда в банке спермы записывают имя и другую информацию потенциального донора) гипотетически может создать в будущем психологические и социальные проблемы для такого мужчины, когда его «ребенок» захочет с ним познакомиться в будущем. Так, например, в Швеции «открытое» донорство практикуется наряду с анонимным [21].

В целом отечественные исследователи отмечают, что развиваемая в России биополитика закрепляет нормативность нуклеарной гетеросексуальной семьи с детьми. Использование ВРТ скрывается, обретенное с их помощью родительство нормализуется путем социального конструирования в «обычное», традиционное родство. Как пишет О. Ткач, «вспомогательное» родство, созданное посредством ВРТ, ситуативно и временно. Роль «помощников» бездетной пары замалчивается, со временем биологический отец (донор спермы) замещается социальным отцом, суррогатная мать отчуждает ребенка в пользу социальной матери. Значимой для наших соотечественников является *биологическое* родство ребенка хотя бы с одним из родителей. «Ценность этой связи настолько высока, что даже социально одобряемая модель семьи с усыновленными/удочеренными детьми не выдерживает конкуренции с семьей, получившей поддержку биомедицины... Это связано с тем, что в настоящее время развитие ВРТ в России идет рука об руку не только с культурным консерватизмом, воспроизводящим генетический взгляд на родство, но также и с консерватизмом институциональным, правовым и политическим. Эти жесткие структуры практически не позволяют создавать семью с ребенком «из пробирки» без умолчаний, стигматизаций, оправданий, а иногда и судебных разбирательств» [7, с. 64–65]. Публичное обсуждение этих вопросов в официальной прессе, как показало ее исследование, работает на укрепление нормативной концепции нуклеарной семьи, состоящей из зарегистрированной гетеросексуальной пары и генетически родных детей.

И тем не менее я рискну высказать мнение, что сама возможность применения ВРТ в России трудно работает на расшатывание традиционных

моделей семейных ролей, в том числе и материнства. ВРТ фактически произвели тихую революцию в понимании материнства. В традиционной культуре оно считалось неотъемлемой сущностью женщин, их природным предназначением. Развитие ВРТ дробит, фрагментирует материнство. Это фактически дезавуирует представление о том, что биологическое материнство является эссенциальной основой традиционной женственности, и создает условия для расшатывания и оспаривания незыблемости традиционных гендерных норм. В публичном пространстве (СМИ, соцсетях, кинофильмах и ТВ-сериалах) уже представлены и обсуждаются опыты частной жизни, отличные от нормативных нуклеарных гетеросексуальных форм семьи: семьи с одним или несколькими родителями (в том числе в результате разводов и последующих браков родителей), отложенное родительство в зрелом и даже пожилом возрасте, добровольно бездетные семьи (childfree), гомосексуальные или транссексуальные одиночки или пары с детьми. И хотя нередко российское общественное мнение считает эти варианты социально неприемлемыми¹ или даже преступными (в отношении гомосексуальных пар или одиночек), тем не менее, эти формы существуют. И сегодняшние варианты ВРТ — это еще не предел. Недавно прошла информация о том, что сконструирована искусственная матка [10, с. 106–109], что создает возможность вынашивания ребенка без участия женщины.

Здесь мне хочется вспомнить идеи С. Файерстоун о том, что если женщины и мужчины перестанут играть субстанциально различные роли в репродуктивной драме, станет возможным устранение гендерного неравенства. По ее мнению, когда репродуктивная технология сделает возможным искусственный способ репродукции людей, потребность в «биологической семье» исчезнет. И как только семья перестанет быть репродуктивным союзом, она перестанет быть и экономическим союзом. Если технология изменит репродуктивную роль женщин и их оценку как «детородных функционеров», изменится и роль мужчин как преимущественно публичных функционеров [22].

Пока идеи Файерстоун не находят подтверждения, однако ясно, что современные биотехнологии так или иначе будут менять традиционную гендерную культуру, нормы, роли и ценности. А вот как именно — мы пока не знаем, увидим через несколько лет.

¹ За исключением богатых и знаменитых, которых публично не осуждают за рождение детей от суррогатной матери или в преклонном возрасте.

Список литературы

1. Rich A. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. — London: Virago, 1977. 322 p.
2. Levi-Strauss C. *The Elementary Structures of Kinship*. — Boston: Beacon Press, 1969. 524 p.
3. Богомякова Е.С. Вспомогательные репродуктивные технологии в контексте социального неравенства // Социология науки и технологий. 2015, том 6, № 4, с. 98–109.
4. Исупова О., Кон И. Материнство и отцовство. Гендер для чайников 2. Научн. Ред. Тартаковская И. М., изд-во «Звенья», 2009, с. 113–136.
5. Stone L. *Kinship and Gender. An Introduction*. Boulder, Colorado and Oxford: Westview Press, 2000. 320 p.
6. Carsten J. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 216 p.
7. Ткач О. «Наполовину родные»? Проблематизация родства и семьи в газетных публикациях о вспомогательных репродуктивных технологиях // Журнал исследований социальной политики. 2013, Том 11, № 1, с. 49–68.
8. Исупова О. Роды как ценность в интернет-дискурсе субфертильных женщин о донорстве яйцеклеток и суррогатном материнстве // Журнал исследований социальной политики. 2014, Том. 12, №3, с. 381–396.
9. Thompson Ch. *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Cambridge, London: The MIT Press, 2005. 360 p.
10. Тищенко П.Д. Биовласть: эвристическое пространство концепта в антропологии // Этнографическое обозрение, 2013, № 6, с. 106–109.
11. Послание Президента Федеральному Собранию. 12.12.2012 // Официальный сайт Президента России // <http://www.kremlin.ru/news/> Дата обращения 05.03. 2014
12. Негри А. Труд множества и ткань биополитики // Синий диван. 2008. № 12 // <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/> Дата обращения 22.04.2016
13. Щурко Т. Обязательное материнство: репродуктивное тело женщин как объект государственного регулирования // *Laboratorium*. 2012. (2): с. 69–90.
14. Приказ МЗ РФ № 107н от 12 февраля 2013 года «Порядок использования вспомогательных репродуктивных технологий, противопоказания и ограничения к их применению». *Российская газета* // <http://www.rg.ru/2013/04/11/eko-dok.html> (дата обращения: 16.08.2014)
15. Тёмкина А.А. Советы гинекологов о контрацепции и планировании беременности в контексте со временной биополитики в России // Журнал исследований социальной политики. 2013, Том 11. № 1, с. 7–24.
16. Власенко П. Управление через прекаризацию: опыт бесплодных тел в лечении методом ЭКО в Украине // Журнал исследований социальной политики. 2012. Т. 12. № 3. С. 441–456.
17. Денисова И. Часики тикают. О «социальном бесплодии», эко и других надеждах и страхах позднего репродуктивного возраста. // URL: Colta.ru. 20 июля 2018. Дата обращения 17.07.2018
18. Thompson C. *Fertile Ground: Feminists Theorize Infertility* // M. C. Inhorn, F. V. Balen (eds.) *Infertility Around The Globe: New Thinking On Childlessness, Gender And Repro-ductive Technologies*. Berkeley, Los Angeles, London: University Of California Press, 2002, p. 65
19. Ragoné H. *Surrogate Motherhood and American Kinship* // *Kinship and Family: An Anthropological Reader*/ ed. by R. Parkin and L. Stone. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. 342–361.
20. Lundin S. *The Threatened Sperm: Parenthood in the Age of Biomedicine* // *New Directions in Anthropological Kinship* / ed. by L. Stone. Lanham: Rowman and Littlefield, 2001, p. 139–155.
21. «Теперь я сразу рассказываю людям, что у меня ребенок от донора, чтобы не было вопросов». Текст И.Денисовой. URL: Colta.ru. 20 июля 2018. Дата обращения 17.07.2018
22. Firestone S. *The Dialectic of Sex*. — New York: Bantam Books, 1970. 245 p.

ФИЛОСОФИЯ ПОЭТИКИ

М. А. Монин

«ВРЕМЯ И РАССКАЗ» ПОЛЯ РИКЕРА И РОССИЙСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Аннотация. В тексте, являющимся фрагментом книги «Апология культуры. Три прочтения Поля Рикера» проводится сравнение поэтики Рикера и поэтики Бахтина, взятое, главным образом, с точки зрения отношения теории «трех мимесисов» Рикера и концепции «хронотопа», принадлежащей Бахтину. Мнение большинства исследователей, которые обращались к этой проблеме, сводится к тому, что концепция хронотопа, в которой объединяются пространственная и временная организация литературного произведения, в методологическом смысле богаче концепции мимесиса, имеющей дело почти исключительно с темпоральным аспектом — как литературного произведения, так и самой реальности. Сам же Рикер полагает, что акцент на «многоголосье», полифонии голосов, который имеется в работах Бахтина и который вытекает из преимущественного внимания к пространственной организации литературного произведения, способен разрушить его в качестве сюжетной целостности, как бы превратить рассказ, которым, по мнению Рикера, в конечном счете является любое литературное произведение, в картину, где все происходит «одновременно». Вместе с тем, как показано в статье, ключевое для поэтики Бахтина понятие «диалог» находится в ближайшем соответствии с ключевым для всей философии нарратива Рикера понятием «событие», играя роль ключевого момента повествования, «преображающего» героев и изменяющего ход действия, т. е. составляя существо сюжетной интриги в интерпретации Рикера. Кроме того, поэтику Бахтина и Рикера объединяет важность, придаваемая обоими авторами диалогу другого рода: между автором и читателем (Рикер и Бахтин посвящают этому диалогу значительное место в своих работах). Но все эти сходства лишь оттеняют существенные различия в интерпретации литературного произведения Бахтиным и Рикером, которые позволяют говорить не столько о сравнении, сколько о дополнительности обеих поэтик.

Ключевые слова: проективная поэтика, мимесис, хронотоп, диалог, вневременность, нарратив, трансгрессионность, автор, обещание, роман воспитания.

М. А. Monin

“Time and story” of Paul Ricoeur and Russian humanitarian tradition

Summary. In the text, which is a fragment of the book “Apology of Culture. Three readings of Paul Ricoeur» compare the poetics of Ricoeur and the poetics of Bakhtin, taken mainly from the point of view of the relationship between the theory of Ricoeur’s «three mimesis» and the concept of the «chronotope» belonging to Bakhtin. Opinion of most researchers who addressed to this problem is that the concept of a chronotope, which combines the spatial and temporal organization of a literary work, in a methodological sense is richer than the concept of mimesis, which deals almost exclusively with the temporal aspect — both the literary work and reality. Ricoeur himself believes that the emphasis on “polyphony”, the polyphony of voices that Bakhtin’s works derive from primary attention to the spatial organization of a literary work, can destroy it as a plot integrity, as if to turn the story, which, according to Ricoeur, ultimately there is any literary work, in a picture where everything happens “at the same time.” At the same time, as shown in the article, the key concept for Bakhtin’s poetics is “dialogue” in closest correspondence with the notion “event” that is key to the entire philosophy of Ricoeur’s narrative, playing the role of a key moment in the narrative, “transforming” heroes and changing the course of action, i. e. making up the essence of plot intrigue in the interpretation of Ricoeur. In addition, the poetics of Bakhtin and Ricoeur share the importance attached by both authors to a different kind of dialogue: between

the author and the reader (Ricoeur and Bakhtin devote a significant place to this dialogue in their works). But all these similarities only set off significant differences in the interpretation of a literary work by Bakhtin and Ricoeur, which allow us to speak not so much about comparison, as about the complementarity of both poetics.
Key words: *projective poetics, mimesis, chronotope, dialogue, non-finding, narrative, transgression, author, promise, upbringing novel.*

...я не один, когда я смотрю на себя в зеркало,
я одержим чужой душой.

Михаил Бахтин

...монолог знаменует собой отступление
по отношению к диалогу, который он
предполагает, прерывая его.

Поль Рикер

Выход в свет трилогии «Время и рассказ» Рикера привлек к себе внимание со стороны философов, историков, литературоведов уже самой широтой охваченного трилогией предметно-дисциплинарного пространства, необычным способом опосредования философских и историографических апорий повествовательной моделью организации исторического знания и темпорального опыта. Однако главной причиной, по которой уже первый том трилогии в буквальном смысле слова заинтриговал своих читателей, был обрисованный в теории трех мимесисов контур того, что можно назвать «проективной поэтикой», то есть способом рассмотрения рассказов, в первую очередь, литературных, который направлен не только в прошлое, но и — главным образом — в будущее, о чем недвусмысленно говорят ограничения взаимных отсылок друг к другу времени и рассказа в известной формуле, открывающей трилогию. Речь идет о том, что формулировка «время становится человеческим временем в той мере, в какой... повествование значимо в той мере, в какой...» придает, хотя и неявно выраженное, темпоральное измерение самой «мере» человечности времени и значимости повествования, давая возможность увязки «меры» и той или иной исторической ситуации.

Теория трех мимесисов окончательно утверждает эту проективность, подчеркивая процессуальный характер структурного обмена между прагматической и повествовательной сферами. В соответствии с таким пониманием литература, миметически трансформируя пространственно-временную реальность человеческой деятельности в повествование, организует не только будущую практику, но и будущее понимание людьми мира вокруг них, которое оказывается заложенным уже с рассказываемые «в настоящем» истории. Поняту

в таком смысле, трилогию «Время и рассказ» можно рассматривать в качестве нового вклада Рикера «в прославление нашего слова, которое действительно размышляет и разумно действует» [8, с. 14]. Сама трилогия Рикера была своего рода «словом о слове» (или, точнее, «рассказом о рассказе»), прозвучавшим в тот момент, когда экзистенциализм и структурализм во многом утратили свой революционный потенциал, давно не предлагая новых идей, — и наступившая «тишина» была благоприятным моментом для появления «Времени и рассказа».

Вместе с тем, годы выхода в свет «Времени и рассказа» совпали с периодом быстрого роста популярности на Западе идей Михаила Бахтина, чему способствовали публикация в СССР и последующий перевод неизданных ранее рукописей Бахтина, и учитывающие ставший доступным материал ряд монографий о русском ученом, среди которых, следует, в первую очередь, назвать книгу К. Кларка и М. Холквиста «Михаил Бахтин» [11], заложившую основы западного «бахтиноведения». Такие работы Бахтина, как «Автор и герой в эстетической деятельности», «К философии поступка», «Роман воспитания и его значение в истории реализма», «Проблема речевых жанров», «Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках», «К методологии гуманитарных наук», опубликованные несколько раньше «Эпос и роман» и «Формы времени и хронотопа в романе» — позволили не только по-новому взглянуть на уже снижавшие известность работы Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» и «Творчество Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», но и, с точки зрения многих исследователей, по-новому взглянуть на сам смысл литературного творчества, а именно, увидеть в нем процесс созидания человеком самого себя и мира вокруг себя. Бахтин, оставаясь в формальном смысле в русле литературоведения, безмерно расширяет его предмет, наделяя его теологическим и в то же время экзистенциальным значением; или, как писали об этом в своей упомянутой выше монографии Кларк и Холквист, «... в конечном счете, мысль Бахтина есть философия творения, опосредования тайн, присущих божественному творению человека и творению людьми самих себя, через активность людей, создающих

других людей в литературном творчестве, как парадигме для размышления обо всех уровнях творчества» [11, р. 80].

Иначе говоря, даже на основании одной лишь приведенной выше цитаты можно сделать предположительный вывод о том, что мысль Бахтина формирует проективную поэтику, и в этом отношении она близка мысли Рикера — так, как она представлена во «Времени и рассказе», и более того — что Бахтин в определенном смысле ближе Рикеру чем принадлежащие тому же, что и Рикер, культурно-историческому контексту экзистенциализм и структурализм. Сходство (пока, скорее, предполагаемое) трилогии Рикера и работ Бахтина позволяет, как мне кажется, поставить вопрос более широко, а именно как вопрос о соотношении «Времени и рассказа» с российской гуманитарной традицией, взятой как целое, но таким образом, чтобы работы Бахтина остались в качестве центра, своего рода фокальной точки, собирающей в себе различные лучи этой традиции. Во многом выбор в качестве фокальной точки творчества М. Бахтина — это вопрос удобства подачи материала: во-первых, сходство литературоведческого аспекта трилогии Рикера, например, с работами С. Аверинцева, Д. Лихачева, Вл. Библиера существует, но, на мой взгляд, оно менее очевидно, и раскрывается, опять-таки, посредством мысли Бахтина, различные стороны которой получили у этих авторов дальнейшую разработку и оформление. Во-вторых, Бахтин чаще других российских авторов (за исключением Вл. Проппа) упоминается Рикером, особенно в трилогии, что позволяет обрисовать отношение мысли Бахтина и Рикера с точки зрения самого Рикера.

Здесь, впрочем, следует оговориться, что, отвечая на вопрос о влиянии на него российских мыслителей, Рикер, в интервью 2002 года, подобное влияние отрицал [8, с. 10], чему, казалось бы, противоречит достаточно представительное присутствие российских авторов во «Времени и рассказе» (помимо Проппа и Бахтина, Рикер разбирает в своей трилогии «Структуру художественного текста» Ю. Лотмана и «Поэтику композиции» Б. Успенского, упоминает также В. Шкловского и Вл. Томашевского). С другой стороны, присутствие российской мысли во «Времени и рассказе» ограничено рамками литературоведения, где Рикер, дискутируя с «семиотическими ограничениями повествовательности» и различного рода литературоведческими «играми со временем», не выделяет группу российских авторов в качестве научной школы или особого направления в литературоведении

и фольклористике. Правда, в более поздней работе «Память, история, забвение» Рикер относит всю семиотику рассказа, то есть, весь литературный структурализм, к «традиции Владимира Проппа» [9, с. 348–349], и здесь вполне можно увидеть опосредованное влияние российского автора на Рикера, поскольку структурализм, будучи, наряду с экзистенциализмом, постоянным философским оппонентом Рикера, конечно, влиял на формирование его собственной позиции.

Однако, комментируя во втором томе «Времени и рассказа» «Морфологию сказки» Проппа, Рикер акцентирует внимание на расхождении книги Проппа и позднейшего структурализма, подробно излагая критику «подлинного» времени сказки у Проппа Бартом и Леви-Строссом и разделяя, следовательно, формальный анализ и анализ структурный как раз по линии интерпретации темпоральности в анализируемом источнике (в данном случае — сказке); как пишет Рикер: «Упразднение хронологии становится, таким образом, важнейшим симптомом перехода от анализа просто морфологического к анализу структурному» [7, с. 176].

Поскольку морфологический анализ сохраняет «реалистическую иллюзию» подлинной хронологии, его можно рассматривать и как противника, и как союзника по отношению к утверждаемой Рикером идее взаимовлияния повествования и темпоральности; анализируя пропповский принцип последовательности функций в сказке, Рикер констатирует «скрытый конфликт между по преимуществу телеологической концепцией порядка функций и по большей части механистической концепцией их сцепления» [7, с. 43]. По сути — это конфликт между темпоральным и атемпоральным способом истолкования морфологического анализа.

Столь же двойственным является отношение Рикера к другим упоминаемым им российским авторам, и в первую очередь Бахтину, в диалогическом принципе повествования которого он видит одновременно обогащение понятия интриги и угрозу ей. Введенные в текст диалоги разрывают, полагает Рикер, повествовательное действие, а значит и само повествовательное время: диалоги выглядят для читателя как вневременные отступления, особенно в тех случаях, когда они не имеют непосредственной связи с действием (как, например, диалог Алеши и Ивана, когда Иван рассказывает брату «Повесть в великом инквизиторе»). Рикер, комментируя «Проблемы поэтики Достоевского» Бахтина, проблематизирует понимание «диалога» в качестве элемента литературного текста, и в качестве структурирующего принципа, привносимого в текст его

комментатором, когда он задается вопросом по поводу книги Бахтина: «не подменили ли мы незаметно построение интриги радикально отличным от нее структурирующим принципом, которым является диалог?» [7, с. 104]. Но если интрига является носителем повествовательной темпоральности, то что же означает примат диалога? Ответ Рикера состоит в том, что диалогический принцип интерпретации текста предполагает *пространство* в качестве его структурной основы: «отступление интриги во имя принципа сосуществования и взаимодействия свидетельствует о появлении *драматической* формы, в которой пространство стремится вытеснить время» [7, с. 104].

Однако диалог является лишь частным случаем «принципа сосуществования и взаимодействия», или, иначе говоря, принципа полифонии литературного текста: анализируемое Б. Успенским многообразие «повествовательных голосов» в романе и рассматриваемая Ю. Лотманом многоплановость художественного текста являются, в трактовке Рикера, проявлением того же самого принципа пространственности, который лежит в основе принципа диалогизма у Бахтина. Обобщая с данной точки зрения «российскую литературоведческую традицию» (термин введен для удобства; Рикер его не использует), Рикер пишет: «В целом понятия точки зрения и голоса столь взаимосвязаны, что становятся неразличимыми. В своих исследованиях Лотман, Бахтин, Успенский непосредственно переходят от одного понятия к другому. Речь идет скорее об одной функции, рассматриваемой в контексте двух разных вопросов... Если мы не хотим позволить себя обмануть метафорой видения в повествовании, где все рассказывается... тогда следует считать видение конкретизацией понимания, то есть, как это ни парадоксально, придатком слуха» [7, с. 106]. Пространственная интерпретация литературного повествования — это именно то, что объединяет, с точки зрения Рикера, исследовательскую установку Бахтина, Лотмана и Успенского — подчиняет слух зрению, тогда как на самом деле видение и соответственно пространственная организация, по мысли Рикера, вторичны по отношению к процессу чтения/слушания истории. Можно сказать, продолжая мысль Рикера, что Бахтин, Лотман и Успенский позволили себя обмануть метафорой видения в повествовании, построив на ней свои интерпретации.

Но что, если полифония и связанная с ней пространственность — это и есть главное свойство современной литературы, ведь ориентирующиеся на сказку традиционные повествовательные формы ни диалогизма, ни многообразия повествовательных

голосов не знают. Бахтин называет роман «анти-жанром» в том смысле, что роман, в той форме, в которой он был заново открыт новым временем, разрушает все жанровые границы и правила, в широком смысле — границы литературных условностей, приближаясь к многоголосью самой жизни. Рикер учитывает это возражение, но отвечает на него лишь после собственного анализа нескольких произведений современной литературы, в заключении второго тома трилогии. Рикер не согласен с мыслью, что современная литература погружается в современную жизнь так, что между одним и другим утрачивается всякая граница. Напротив, утверждает Рикер, подобная литература, оставаясь вымыслом, требует от автора гораздо большей «формальной дисциплины», чем повествование, в той или иной степени подчиненное заданным правилам. Как пишет Рикер по поводу рассматриваемой им работы Бахтина «Эпос и роман (о методологии исследования романа)», «репрезентация реальности в процессе изменения, изображение незавершенных личностей и референция к неопределенному настоящему, настоящее «без заключения» требуют больше формальной дисциплины от создателя фабул, чем от рассказчика, использующего героический модус, который несет в себе внутреннее завершение» [7, с. 161].

Однако есть и другое, более важное возражение, касающееся интерпретации Рикером принципа диалогизма Бахтина и, возможно, российской литературоведческой традиции в целом. А именно, насколько адекватна исключительно пространственная интерпретация этого принципа, тем более, что сам Бахтин связывал диалог не с «драматической формой повествования», а, в первую очередь, с бытием (само)познания. Рикер, будучи, возможно, не знаком с ранними работами Бахтина, рассматривает бахтинские понятия «диалога» и «полифонии» исключительно в рамках литературоведения, в то время как они укоренены в разрабатываемой Бахтиным философии «христианского экзистенциализма», всего лишь иллюстрируя ее общие положения. Впрочем, даже внимательное прочтение одних только «Проблем поэтики Достоевского» Бахтина позволяет заметить, что в цитируемых и анализируемых Бахтиным фрагментах из романов Достоевского, представленных им как наиболее яркие примеры диалогов, нет ни только «сосуществования и взаимодействия», но нет даже и самого диалога — в смысле некоего *обмена* (информацией, идеями, чувствами и т.п.); зато в них ясно присутствует, как будет показано ниже, неупоминаемая Рикером *внеаходимость*, ключевое понятие философии и эстетики Бахтина, в котором

пространственность (быть, *находиться* где-то) сопряжена с трансцендентностью (находиться за пределами всякой досягаемости). Если это и пространственность, то она так же выходит за пределы пространственной изотопии, как «человеческое время» в интерпретации Рикера выходит за пределы череды сменяющих друг друга «теперь». Но у Рикера время с самого начала представлено как проблема, так до конца и не решенная, тогда как значимость пространства у Бахтина постулируется даже не самим Бахтиным, а Рикером — как «сценическое условие» значимого для Бахтина диалога.

Но можно ли сказать, что все эти замечания противоречат мысли Рикера о том, что подход Бахтина к литературному произведению по преимуществу «пространственный» — тогда как его собственный подход — по преимуществу «темпоральный»? Мнения авторов, так или иначе затрагивающих тему сравнения литературоведческих концепций Бахтина и Рикера, различаются в этом вопросе, во-первых, в зависимости от того, насколько они вникают в частности этих расхождений, ведь, рассмотренные в общем плане, концепции Бахтина и Рикера, как уже упоминалось, чрезвычайно близки. Во-вторых, степень констатируемых исследователями расхождений зависит от того, на каком аспекте концепции Бахтина — диалогизме или пространственности — они делают акцент (в первом случае расхождения выглядят большими, чем во втором).

В качестве примера опыта сравнения концепций Бахтина и Рикера, где акцент ставится на их сходстве, можно назвать книгу Грэхэма Печеи «Михаил Бахтин. Слово в Мире», где Печеи говорит, что философия литературы Бахтина близка герменевтике Гадамера, но еще в большей степени — герменевтике Рикера, с которой ее, по словам автора, объединяет креативный характер самого процесса понимания, который, во всяком случае, потенциально, носит характер со-творения понимающего. Как пишет Г. Печеи, «Понимание [согласно Бахтину — М.М.] есть «со-творение», умножение значений благодаря дружности, которое — и мы вновь вспоминаем здесь прежде всего Рикера — трансформирует того, кто понимает. Понимание — это в самом буквальном смысле «встреча», которая накладывает обязательство на понимающего субъекта, и «наивысший момент» подобного подлинно свершающегося понимания есть встреча с «величием человеческого бытия»» [17, р. 141].

Также подчеркивают близость позиций Рикера и Бахтина те авторы, которые, подобно Х. Уайту, защищают нарративное понимание как исследователь-

ский принцип, в эпистемологическом плане находящийся «между тотализирующим проектом модерна» и «фрагментирующим нигилизмом постмодерна» [16, р. 144]. Рассмотренные в подобной перспективе, Бахтин и Рикер оказываются, конечно, в одном лагере, несмотря даже на то, что отнесение Бахтина к нарративистам (как, впрочем, и Рикера) может быть лишь достаточно условным.

Наконец, существуют работы, в которых анализируются возможности применения герменевтики Рикера и Бахтина к современным романам, структуралистский анализ которых сталкивается с трудностями или вовсе оказывается невозможен [10], или даже к комиксам [14]; непосредственного сопоставления концепций Рикера и Бахтина в таких работах может не проводиться, но сама аналогичность их применения позволяет отнести подобные работы к сравнениям «со знаком плюс».

Различия между концепциями Рикера и Бахтина становятся более ощутимыми в тех работах, где акцент делается на подчеркнутой самим Рикером оппозиции «время/пространство» как определяющей суть его расхождений с Бахтиным. Так, статья Тары Коллингтон «Пространство, время и нарратив: Бахтин и Рикер», где с Бахтиным сравнивается не герменевтика Рикера «в целом», а непосредственно «Время и рассказ», построена «на подобии — и решающем различии, — а именно, относительной важности пространства, в их [Рикера и Бахтина — М.М.] концепциях трехстороннего мимесиса и хронотопа» [13, р. 222]. Действительно, сравнение концепции трех мимесисов Рикера и концепции хронотопа Бахтина, что называется, напрашивается, поскольку и мимесисы, и хронотоп обозначают определенную модель отношения литературы и «внелитературной реальности», то, как литература связана с ней и как она ее трансформирует.

Подобно упомянутым выше авторам, Коллингтон говорит о значительном сходстве литературоведческого подхода у Рикера и Бахтина, однако сходство это, по ее мнению, лишь акцентирует различие — отношение к повествовательному пространству. «Как Бахтин, так и Рикер, — пишет Коллингтон, — демонстрируют интерес в поиске новых подходов к нарративной темпоральности, отталкиваясь в своей критике от структуралистских и семиотических подходов к роману. Оба описывают эволюцию романа как процесс, включающий в себя седиментацию исходных норм и разрыв с этими нормами, связанный с конфигурацией новеллистического времени... Фундаментальный пункт расхождения между двумя критиками, однако, лежит в отношении

значимости пространства, придаваемой каждым из них в своей работе» [13, р. 221, 224]. Но это различие Коллингтон трактует не так, как Рикер: с ее точки зрения подход Рикера практически полностью исключает из рассмотрения повествовательное пространство, оставляя только время (к теме пространства, говорит Коллингтон, Рикер обращается лишь в том месте «Времени и рассказа», где он касается темы точки зрения в романе), тогда как подход Бахтина *соединяет* пространственный и временной аспекты повествования, что делает его более плодотворным, по сравнению с подходом Рикера, который, с точки зрения Коллингтон, в своем комментарии к Бахтину дал одностороннюю, то есть исключительно пространственную интерпретацию принципу диалогизма, как бы опасаясь своего «конкурента». «Выглядит так, — пишет Коллингтон, — как если бы Рикер боялся, что концепция диалога у Бахтина может подменить собой его собственную концепцию построения интриги как структурообразующего принципа романа, возможность, которую он старается ликвидировать, обращаясь далее к работе Бахтина о Достоевском» [13, р. 225]. С точки зрения Коллингтон, эти опасения не напрасны, поскольку, как она пишет дальше, «на мой взгляд, хронотоп добивается как раз того, что рикеровская модель стремится, но не может достичь: а именно, прослеживания конкретных механизмов общего развития романа как функции изменений в презентации новеллистического времени» [13, р. 227].

Признавая, что понятие хронотопа само является темой «жарких дебатов» относительно соотношения в нем времени и пространства, Коллингтон на примерах использования этого понятия Бахтиным в «Проблемах поэтики Достоевского», когда оно чаще всего означает некий переломный момент, момент кризиса или катастрофы, исследователь приходит к выводу, что «порог» есть в содержательном смысле наиболее адекватный эквивалент понятию «хронотопа», и, следовательно, речь идет не столько о «месте действия», сколько о месте, сопряженном с моментом действия; быть «на пороге» не то же самое, что, например, «быть в комнате». Как пишет Коллингтон, «Я бы предположила, что Бахтин здесь не столько замещает темпоральную модель нарратива пространственной, сколько движется наощупь к теории их взаимодействия, теории, развитой впоследствии в учении о хронотопе, где один из ключевых хронотопов идентифицируется не иначе, как «порог». Таким образом, Рикер, размышляя в терминах — либо время (нарративное построение интриги), — либо

пространство (сосуществование голосов в драме), упускает этот момент: время и пространство формируют основу полихронической модели нарратива Бахтина» [13, р. 226].

Но, несмотря на то, что Коллингтон отдает предпочтение хронотопу (а в самом хронотопе все же пространству, а не времени), она стремится истолковать хронотоп через интригу и мимесис, как бы приближая Бахтина к Рикеру, вновь подтверждая тем самым высказанную ей в начале мысль, что концепции обоих авторов достаточно близки и могут быть истолкованы в терминах друг друга.

Мне представляется, что Т. Коллингтон совершенно права, утверждая, что Рикер односторонне трактует Бахтина, сводя принцип диалогизма к драматической, или пространственной форме. Это подтверждается, в частности, тем, что в сноске к словам Рикера о появлении у Бахтина «*драматической*» формы, в которой пространство стремится вытеснить время», Рикер приводит слова самого Бахтина из «Поэтики», где ничего о пространстве не говорится: Бахтин пишет, что быстрота действия у Достоевского позволяет «преодолеть время во времени» [7, с. 194].

Вместе с тем, такой же односторонностью является, на мой взгляд, истолкование поэтики Бахтина в контексте нарративизма: ведь «внеаходимость» Бахтина, будучи по сути своей разрывом, по этой же самой сути противоречит тому, чем обычно представляется нарратив, то есть, определенного рода связующей формой. Как об этом упоминалось выше, Рикера столь же часто, и столь же поверхностно, как и Бахтина, причисляют к нарративистам, — аналогия, указывающая на еще одно сходство Рикера и Бахтина, о котором следует задуматься.

Но если Коллингтон проекты Бахтина и Рикера представляются, несмотря на все их различия, «необыкновенно похожими», то тем авторам, которые в центр своего внимания помещают не пространственно-временную организацию хронотопа, а бахтинский принцип диалогизма, «их [Бахтина и Рикера — М.М.] теории кажутся полностью несравнимыми... диалектический синтез между взятыми в целом философскими системами Рикера и Бахтина едва ли возможен или даже желателен» [15, р. 4]. Несравнимыми эти теории делает, с точки зрения Майкла Мак-Корда, отсутствие у Рикера какого-либо аналога бахтинским «диалогу» и «многоголосью»; у Рикера, пишет Мак-Корд, можно обнаружить лишь антистетическое по отношению к диалогу и многоголосью понятие автономии — писателя, текста и читателя («Очевидно, что автономия писателя, текста и читателя, которую

постулирует Рикер, кажется несравнимой с многоголосием Бахтина» [15, р. 3]). «Рикер, — пишет М. Мак-Корд, ссылаясь на работу Рикера «Что такое текст», — полагает, что ...читать книгу значит рассматривать ее автора как уже мертвого, и его книгу как посмертную. Это значит, что когда автор мертв, отношение к книге становятся завершенным и, как бы, целостным. Автор не может больше ответить; остается только читать его книгу» [15, р. 5]. Следовательно, продолжает Мак-Корд, «для Рикера дискурс создается не читателем, но самим текстом... Для Бахтина ассимиляция [значения — М.М.] находится в строгой зависимости от отношения между писателем, читателем и текстом» [15, р. 13]. И это значит, заключает исследователь, что Рикер «категорически не согласился бы с мыслью Бахтина о том, что писатели и читатели должны быть связаны некоторыми общими условиями» [15, р. 13]. Иначе говоря, диалог между автором и читателем у Рикера всегда опосредован текстом, из которого Рикером исключается момент авторского намерения; именно поэтому, пишет Мак-Корд, для Рикера так важна письменная форма коммуникации, в то время как для Бахтина нет существенного различия между сказанным и написанным: в обоих случаях имеет место «обратная связь» от читателя (слушателя) к автору.

Примерно такую же мысль высказывает и Дженни Ранкин в статье «Что такое нарратив? Рикер, Бахтин и процессуальный подход», утверждая, что принцип диалогизма Бахтина «не полностью совпадает с идеей нарративной идентичности Рикера. Он [Рикер — М.М.] считает, что идентичность конституируется посредством самопостоянства и усвоением услышанных или созданных историй» [18, р. 7]; и далее: «его [Рикера — М.М.] идея нарративной идентичности требует дальнейшего развития, поскольку она не уделяет достаточной роли диалогическому отношению между сознаниями. И вопрос «авторства жизни» лучше рассмотрен Макинтайром и Бахтиным, нежели Рикером» [18, р. 7].

Мак-Корд и Ранкин рассматривают принцип диалогизма Бахтина не в качестве аналога пространственному принципу организации повествования, как это делает Рикер, но как процесс живой и непосредственной коммуникации, и, с этой точки зрения, герменевтическая коммуникация Рикера выглядит, скорее, как завуалированная форма солипсизма: читатель имеет дело не автором, то есть другим, а с текстом, который воспринимается и усваивается им в соответствии сего, читателя, опытом. Здесь нет той встречи с другим, которая могла бы иметь значение «порога» — в смысле

ключевого, с точки зрения Коллингтон, хронотопа у Бахтина. Рикер, по всей вероятности, не согласился бы с такой трактовкой своего понимания отношения автора и читателя: они могут иметь о чем Рикер говорит в заключительных главах «Времени и рассказа» — весьма напряженный характер. Автор, считает Рикер, владеет инициативой говорящего по отношению к слушающему, и в этом смысле теория трех прочтений — «невинного», «критического» и «исторического» — направлена на обретение «равновесия» между автором и читателем, которое — в исторической стадии — достигается посредством обретения читателем «чувства дистанции» по отношению к тексту и его автору. Другое дело — ситуация, описанная в самом тексте. Анализируемые Бахтиным диалоги в романах Достоевского — это такой же текст, как и любой другой, и читатель (в данном случае Бахтин) волен перечитать их столько раз, сколько он посчитает нужным; однако сам участник этих диалогов не имеет подобной возможности отстранения: он вовлечен в происходящее настолько, что оказывается в «пороговой ситуации» (в центре внимания Бахтина находятся именно такие диалоги), тогда как читатель романа — за ее пределами. Интересно, что участники диалогов из романов Достоевского, анализируемых Бахтиным, тоже часто пытаются «перечитать», то есть, переспрашивают только что сказанное им, но не потому, что хотят лучше это понять (им все было понятно с самого начала), но потому, что хотят уклониться от «пороговой ситуации», в которой они оказались.

В определенном смысле «опосредованный диалог» читателя и автора Рикера гораздо больше похож на диалог, чем «прямой диалог» персонажей у Бахтина: читатель может обращать внимание на различные аспекты текста, может задавать ему вопросы, формулировать возражения; в свою очередь, текст может отвечать на эти вопросы и ставить свои собственные. Это процессуальная герменевтика, в ходе которой читатель начинает лучше понимать и текст, и самого себя. Бахтина же интересует «катастрофическая быстрота действия», которая, вообще говоря, не диалогична, но способна поставить «объект действия» на грань (или «на порог») того, что можно назвать «преображением».

Очевидно, что как у Рикера, так и у Бахтина процесс восприятия литературного текста коррелятивен самому этому тексту: для Рикера чтение истории само есть история, со своими сюжетными поворотами, со своей «интригой». Для Бахтина же слушание-чтение (Бахтин почти везде использует формулировку «слушатель-читатель», как бы подчеркивая

первичность восприятия живого слова автора-творца) истории-события само есть событие, где «автор должен быть прежде всего понят из события произведения как участник его, как авторитетный руководитель в нем читателя» [1, с. 180]. Говоря об «участии» автора в событии произведения, Бахтин, конечно, не хочет сказать, что автор действует в собственном произведении наряду с его героями; он, как говорит Бахтин, «трансгредиентен» миру произведения, и «для читателя автор — совокупность творческих принципов, долженствующих быть осуществленными, единство трансгредиентных моментов видения, активно относимых к герою и его миру» [1, с. 180]. Как пишет Бахтин, восприятие литературного текста — это событие рассказа, в которое вовлечен читатель, и событие рассказывания, создаваемое внешними («трансгредиентными») по отношению к самому рассказу моментами авторского видения; оба события, пишет Бахтин, «неразрывно объединены в едином, но сложном событии, которое мы можем обозначить как произведение в его событийной полноте, включая сюда и его внешнюю материальную данность, и его текст, и изображенный в нем мир, и автора-творца, и слушателя-читателя» [6, с. 190].

Можно ли назвать обрисованные Бахтиным отношения автора и читателя «диалогическими»? Бахтин говорит о «неслиянности и нераздельности» изображенного и изображающего миров, и об их постоянном взаимодействии. Но о чем в действительности идет речь? Бахтин пишет: «При всей неслиянности изображенного и изображающего мира, при неотменном наличии принципиальной границы между ними они неразрывно связаны друг с другом и находятся в постоянном взаимодействии, между ними происходит непрерывный обмен, подобный непрерывному обмену веществ между живым организмом и окружающей его средой: пока организм жив, он не сливается с этой средой, но если его оторвать от нее, то он умрет. Произведение и изображенный в нем мир входят в реальный мир и обогащают его, и реальный мир входит в произведение и в изображенный в нем мир как в процессе его создания, так и в процессе его последующей жизни в постоянном обновлении произведения в творческом восприятии слушателей-читателей» [6, с. 188].

Бахтин как будто говорит о двух мирах, но в действительности в его тексте имеются три, если не четыре, мира: «изображающий» мир автора-творца, состоящий из совокупности его творческих принципов; «изображенный» им мир произведения; «реальный мир», элементы которого

входят в произведение; и «реальный мир» творчески окрашенного восприятия слушателей-читателей. Очевидно, что между всеми этими мирами нет сквозного общения и «взаимообмена»: мир читателей, например, оказывается связан только с миром произведения. Обрисованные Бахтиным миры нераздельны: если есть автор, то должно быть и его произведение, и «реальность», которая описана в произведении, и его читатель — даже если это сам автор, только что его написавший. Но они и неслиянны: «если я, — пишет Бахтин, — расскажу (или напишу) о только что происшедшем со мною самим событии, я как рассказывающий (или пишущий) об этом событии нахожусь уже вне того времени-пространства, в котором это событие совершалось. Абсолютно отождествить себя, свое «я», с тем «я», о котором я рассказываю, так же невозможно, как невозможно поднять себя самого за волосы» [6, с. 191].

Эта ситуация встречи с иным как раз и задается рамками хронотопа; как пишет Бахтин, развивая мысль о «взаимообмене» между мирами, «этот процесс обмена, разумеется, сам хронотопичен: он совершается прежде всего в исторически развивающемся социальном мире, но и без отрыва от меняющегося исторического пространства. Можно даже говорить и об особом творческом хронотопе, в котором происходит этот обмен произведения с жизнью и совершается особая жизнь произведения» [6, с. 189]. Понятию «хронотоп» Бахтин придает исключительно широкое значение, уподобляя его «символическим формам» Кассирера: от конкретного (то есть задающего определенную темпоральность повествовательному месту действия (дорога, замок, гостиная, провинциальный город), до абстрактного (то есть формы мысли как таковой: «всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов») [6, с. 193]. Хронотоп порога, о значимости которого для Бахтина, справедливо говорили исследователи, находится как бы «на полпути» между двумя полюсами, сам по себе олицетворяя неслиянность и нераздельность своих символической и материальной составляющих.

Говоря о Достоевском, Бахтин несколько даже прямолинейно соединяет метафорическое и буквальное значение порога в его романах: «У Достоевского, например, порог и смежные с ним хронотопы лестницы, передней и коридора, а также и продолжающие их хронотопы улицы и площади являются главными местами действия в его произведениях, местами, где совершаются события кризисов, падений, воскресений, обновлений,

прозрений, решений, определяющих всю жизнь человека. Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени» [6, с. 182–183].

Хронотоп порога, о котором Бахтин говорит исключительно на примере романов Достоевского, связанный с моментом «перелома в жизни, кризиса, меняющего жизнь решения (или нерешительности, боязни переступить порог)» [6, с. 182], имеет, согласно Бахтину, свое содержательное соответствие в виде ситуации диалога, воспроизводящей на повествовательном уровне тот тип взаимоотношения, который существует на уровне создания автором и восприятия читателем самого литературного произведения. В процессе диалога, пишет Бахтин, «личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциональность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием. Каждый элемент произведения неизбежно оказывается в точке пресечения голосов, в районе столкновения двух разнонаправленных реплик» [3, с. 175].

Характерно, что Бахтин в качестве пороговой ситуации рассматривает не внутренние монологи героев (за исключением случая, когда он, упоминая «Записки из подполья», рассматривает такой монолог как диалог с отсутствующим другим), и не встречи с несколькими участниками (описанную Достоевским, например, в главе «Неуместное собрание», открывающую действие в «Братьях Карамазовых»), но встречу/столкновение *двух* героев, в которой, пишет Бахтин, «сталкиваются и спорят не два цельных монологических голоса, а два расколотых голоса (один — во всяком случае — расколот)» [3, с. 160]. Последняя фраза, которой Бахтин как бы уточняет свою мысль, имеет ключевое значение: один из участников диалога *всегда* расколот, и другой участник диалога, который необходим именно как другой — он видит героя насквозь, но сам для него невидимый, — вызывает к жизни второй голос героя. В анализируемых Бахтиным примерах диалогов — Алеши и Ивана Карамазовых, Шатова и Ставрогина, Раскольникова и Порфирия Петровича, Ставрогина и Тихона — позиции участников неравновесны, или, иначе говоря, *внезаходимы*. В разговоре Алеши и Ивана речь идет исключительно об Иване; голос же Алеши, которого «Бог послал» сказать, что Иван не убивал отца — «Алеша прямо говорит, что он отвечает на вопрос, который задает себе сам Иван во внутреннем диалоге» [3, с. 160] — это не голос «эмпирического собеседника» с его собственной точкой зрения на события, но голос самого Ивана, который является

одновременно «внезаходимым» по отношению к нему. Аналогичным образом построен диалог Раскольникова и Порфирия Петровича. Как пишет Бахтин, «Раскольников старается расчетливо и точно разыгрывать свою роль. Цель Порфирия — заставить внутренний голос Раскольникова прорываться и создавать перебои в его рассчитанно и искусно разыгранных репликах». Так же устроен диалог Ставрогина и Тихона («вся установка Ставрогина в этом диалоге определяется его двойственным отношением к другому: невозможностью обойтись без его суда и прощения и в то же время враждой к нему и противоборством этому суду и прощению»). Нетрудно заметить, что упомянутые выше диалоги Достоевского в интерпретации Бахтина — это не «коммуникации» в смысле Хабермаса, и не «дискуссии» в смысле Лиотара (с которым иногда сравнивают Бахтина), но, скорее, как говорит сам Бахтин, аналог библейским «диалогам» твари и Творца (в качестве примера Бахтин приводит Книгу Иова: «Диалог Иова по своей структуре внутренне бесконечен, ибо противостояние души Богу — борющееся или смиренное — мыслится в нем как неотменное и вечное» [3, с. 173]).

Выше я упоминал, что, согласно Бахтину, структура текста задается его хронотопами («можно прямо сказать, что им принадлежит основное сюжетообразующее значение» [6, с. 184], и в этом смысле прав Рикер, говоря о сюжетообразующем значении диалога у Бахтина), и эта структура коррелятивна ситуации восприятия литературного текста — в широком смысле его бытования в культуре. Теперь же можно добавить, что еще в большей степени структура текста коррелятивна ситуации его появления, а именно отношению «я» и «другого». Эту корреляцию проясняет следующий тезис Бахтина: «Из реальных хронотопов этого изображающего мира и выходят отраженные и созданные хронотопы изображенного в произведении (в тексте) мира» [6, с. 188]. Под «реальным хронотопом» здесь, очевидно, имеется в виду наиболее радикальная и в философском смысле первичная *внезаходимость* между «мною» и «другим», от которой Бахтин без видимых затруднений переходит к *внезаходимости* автора и героя: «Только я единственный во всем бытии *я-для-себя* и все остальные *другие-для-меня* — вот положение, вне которого для меня ничего ценностного нет и быть не может» [1, с. 113]). Мое бытие, говорит Бахтин, есть чистая активность, направленная в будущее, оно всегда незавершено: «Мое единство для меня самого — вечно предстоящее единство; оно и дано и не дано мне, оно непрестанно завоевывается мною на острие

моей активности... Я не могу себя сосчитать всего, сказав: вот *весь* я, и больше меня нигде и ни в чем *нет*, я уже есмь сполна. Дело здесь не в факте смерти, я умру, а в смысле. Я живу в глубине себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность внутреннего чуда нового рождения... Ко мне мир повернут стороной своей заданности, неисполненности еще; это *кругозор* моего поступающего (вперед себя глядящего) сознания: свет будущего разлагает устойчивость и самоценность плоти прошедшего и настоящего» [1, с. 110–111, 117–118]. Другой же, напротив, дан как завершенность, он всегда уже сложился, всегда уже есть: «другой человек весь в этом мире, он герой его, его жизнь сплошь свершена в этом мире. Он плоть от плоти и кость от кости наличного мира, и вне его его нет. Вокруг другого — как его мир — наличность бытия находит внесмысловое утверждение и положительное завершение» [1, с. 117]. Откуда же берется эта завершенность другого? Согласно Бахтину, от меня как автора: другой, это герой — герой моего произведения. «Мое время и мое пространство, — пишет Бахтин, — время и пространство автора, а не героя, в них можно быть только эстетически активным по отношению другого, которого они объемлют, но не эстетически пассивным, эстетически оправдывать и завершать другого, но не себя самого» [1, с. 94]. И далее: «творец свободен и активен, творимое несвободно и пассивно» [1, с. 105]; «божественность художника — в его приобщенности к божественности высшей» [1, с. 165]. Согласно Бахтину, я, во всяком случае, потенциально, всегда художник; другой — также потенциально, герой моего произведения. Но я не могу стать художником для самого себя, как не могу стать героем собственного произведения; рефлексия, пишет Бахтин, возможна только в акте покаяния, и она не создает эстетического продукта: «только в покаянных тонах может быть воспринята внутренняя данность в нравственном рефлексе себя самого, но покаянная реакция не создает цельного эстетически значимого образа внутренней жизни» [1, с. 101].

В этой двоякой отнесенности — позиции всемогущего творца по отношению к другому и кающегося грешника по отношению к Богу — вновь утверждает себя вертикальная составляющая бахтинского диалогизма: нигде и никогда я не могу вступить в диалог с подобным себе; каждый акт диалога как раз и утверждает это неподобие. В определенном смысле оно утверждает себя и в отношении текста и читателя, хотя, как мне кажется, у Бахтина не было ясности по этому вопросу: с одной стороны, текст есть произведение вневременного творца, с другой — он часть внешнего по

отношению ко мне миру культуры, которую Бахтин определенно относит к миру «другого», утверждая, что «единство объективной культуры на самом деле темно и стихийно, сплошь оторвано от единого и единственного центра ответственного сознания» [2, с. 30]; или: «ценностно утверждаемые помимо смысла, собираемые и завершаемые памятью вечной суть мир, природа, история, культура человека-другого» [1, с. 117–118].

Нетрудно заметить, что в эстетической концепции Бахтина создание произведения уподоблено акту миротворения, и не нуждается в какой-либо истории, традиции, и даже необходимости (автор находится вне времени и пространства, утверждает Бахтин), что находит свое близкое соответствие в концепции решения у Сартра, и, казалось бы, имеет мало общего с концепцией литературного творчества у Рикера. Вместе с тем, концепции Бахтина и Рикера исходят из сильного теологического посыла, хотя у Бахтина он вневременски ориентирован, и, как заметили некоторые исследователи, напоминает собой исихастскую доктрину, с ее понятиями «вневременной» божественной сущности и явленной человеку божественной энергии. Как пишет Рут Коат в статье «Бахтин и исихазм», «...бахтинская феноменология самости — как воплощенной, отвергающей себя, вступающей с собой в коммуникацию, трансцендирующей себя по направлению к высшей реальности — в точности изображает картину исихаста, обрисованную Паламой, и его [Бахтина — М.М.] проблематическая феноменология автора/другого, особенно в работах, написанных после «Проблем поэтики Достоевского», допускает плодотворное сравнение с паламитским синтезом сущности и энергий Бога» [12, р. 37].

Кроме того, концепции Рикера и Бахтина постулируют превращение слова в дело, утверждая позицию человеческого активизма, и то, что они говорят об открытом для человека будущем, звучит очень похоже, тем более, что они используют сходную формулировку для обозначения постоянства человеческой деятельности, без которого она, конечно, не может стать по настоящему преобразующей. Рикер, напомним, называет это «обещанием»; Бахтин называет это «*верность*», как оно употребляется по отношению к любви и браку... Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал данное признание» [2, с. 37].

Но история, во всяком случае, в рамках исторической поэтики, входит, в конце концов, и в творчество Бахтина, а вместе с ней входит и проблематика темпоральности в литературном произведении,

на которой, собственно, строится литературоведческий проект Рикера. И, возможно, речь в данном случае идет не только о предметном сходстве, но также и о сходстве самих исследовательских программ, поскольку и Рикер, и Бахтин стремятся найти в своем подходе к литературному тексту равновесие между двумя, практически ни в нем не пересекающимися методологиями. В случае Рикера речь идет, как сам он говорит в «Искусстве интерпретации», о романтической герменевтике Шлейермахера с одной стороны, и структурализме, с другой. Историзм и вчувствование одного подхода нашли свое отрицание в поисках безличных языковых структур в другом.

Бахтин за несколько десятилетий до Рикера обнаружил себя в подобной ситуации, но в его случае на месте структурализма был его исторический предшественник — школа формального метода, а на месте романтической герменевтики — непосредственный предшественник формальной школы — символизм. Сторонники формального метода рассматривали развитие литературы в контексте развития языка в целом, отбрасывая «мистические», по их словам, теории символистов об авторе-демиурге. Бахтин переосмысливает символистскую в своей основе идею автора-творца (и возвращается к неокантианству как философскому обоснованию этой идеи) в христианском ключе, добавив императив покаяния, и позже, очевидно, в 30-е годы, добавляет к своей «экзистенциальной поэтике» — историческую поэтику, хотя, как мне кажется, ему так и не удалось полностью совместить их. Тем не менее, работы Бахтина этого периода, в частности, фрагменты утерянной работы «Роман воспитания и его значение в истории реализма» показывают, что Бахтин, опять таки задолго до Рикера, Н. Фрая и Ф. Кермоуда не просто обратил внимание на проблему времени в литературе, но и рассматривал эволюцию литературы в контексте усложнения репрезентируемой произведением темпоральной модели.

Роман странствий, роман испытания, биографический роман рассматриваются Бахтиным соответственно представленному в каждом из форм романа времени (психологическому, биографическому, историческому). Роман воспитания ставится Бахтиным на вершину обозначенной им «романной иерархии» (предшествующими ступенями которой являются «роман странствований», «роман испытаний», биографический роман) потому, что он интериоризирует время. Как пишет Бахтин, в романе воспитания «время вносится вовнутрь человека, входит в самый образ его, существенно изменяя значение всех моментов его судьбы

и жизни. Такой тип романа можно обозначить в самом общем смысле как *роман становления человека*» [5, с. 200–201]. Но, продолжает Бахтин, речь в романе воспитания идет не о становлении человека в ставшем, то есть неизменном мире, но совместное изменение мира и человека. Более того, изменения, происходящие с миром, влекут за собой изменение человека в мире; как пишет Бахтин, в воспитательном романе «меняются как раз *устои* мира, и человеку приходится меняться вместе с ними... На материале этого типа романа лучше всего уясняется и раскрывается более общая теоретическая задача нашей работы — освоение исторического времени в романе во всех его существенных моментах» [5, с. 203].

Напомню, что в своем анализе «Волшебной горы» Томаса Манна (в качестве классического примера романа воспитания произведение Т. Манна упоминает также и Бахтин) Рикер, интерпретируя этот роман в традициях романа воспитания, сосредоточил все свое внимание на эволюции «воспитуемого» — главного героя романа Ганса Касторпа, — ценой утраты исторической перспективы, которая во второй части романа практически вышла на первый план, вторгаясь в ход действия романа, то есть в поступки и мотивации его персонажей. И вот Бахтин как раз и говорит о соединении в романе воспитания различных темпоральных модусов — психологического и исторического времени, — тезис, который применительно к литературе в целом отстаивал Рикер во «Времени и рассказе». Несколько далее, развивая тему освоения исторического времени романом воспитания, Бахтин высказывает мысль, почти буквально совпадающую с одним из главных тезисов «Времени и рассказа», а именно мысль о том, что литература гораздо успешнее осваивает проблему времени, чем спекулятивная мысль. Бахтин пишет: «процесс подготовки к раскрытию исторического времени *в литературном творчестве* проходил быстрее, полнее и глубже, чем в отвлеченно-философских и собственно исторических идеологических воззрениях просветителей» [5, с. 206]. Правда, Бахтин имеет в виду европейское просвещение XVIII века, мировоззрение которого традиционно считают неисторичным, и это справедливо, говорит Бахтин, если не говорить о литературе, где такие авторы как Гете (основоположник романа воспитания) демонстрируют, по мнению Бахтина, необычайную зоркость в видении истории.

Однако приводимые Бахтиным примеры «видения истории» у Гёте показывают, что он вкладывает в понятие исторического времени существенно

иной смысл, нежели Рикер. Бахтин пишет: «вот один из примеров случайного применения Гёте присущей его глазу исторической зоркости. Проезжая по дороге в Пирмонт через городок Эйнбек, Гете сразу *глазом* увидел, что около тридцати лет тому назад городок этот имел отлично-го бургомистра («Анналы», S. 76)» [5, с. 206]. Гёте пришел к этому выводу потому, говорит Бахтин, что городок был очень зеленым, и большинство деревьев было одного возраста, что указывало на одновременность их посадки, и, соответственно, на мудрость тогдашних городских властей. Гёте не интересуют руины прошлого — и в этом Бахтин с ним полностью согласен — его (их обоих) интересует такое прошлое, которое воплотило себя в настоящем. И только след такого прошлого, говорит Бахтин, представляет собой «подлинный след»: «Подлинный след — примета истории человечна и необходима, в ней пространство и время стянуты в один неразрывный узел» [5, с. 220]. Несколько далее Бахтин пишет, обобщая свои размышления об историческом видении Гёте: «Подведем итоги нашего предварительного анализа видения времени Гёте. Основные черты этого видения: слияние времен (прошлого с настоящим), полнота и четкость зримости времени в пространстве, неотрывность времени события от конкретного места его свершения (*Localität und Geschichte*), зримая существенная связь времен (настоящего и прошлого), творчески-активный характер времени (прошлого в настоящем и самого настоящего), необходимость, проникающая время, связывающая время с пространством и времена между собой, наконец, на основе проникающей локализованное время необходимости включение будущего, завершающего полноту времени в образах Гете» [5, с. 223].

Тема следа, одна из важнейших в структуре «Времени и рассказа», которую Рикер, полемизируя с Хайдеггером и Левинасом, раскрывает в сторону присущей следу энигматичности; след зовет за собой, он требует, можно сказать, герменевтического подхода к себе; он не принадлежит нашему времени, не являясь ему также в виде некоего призрака прошлого, скорее, он является как бы прорехой в сплошной ткани окружающего нас настоящего, и в то же время эйдос следа, согласно Рикеру, — это иероглиф, призывающий к разгадке себя. Но, согласно Бахтину, след прошлого только тогда можно назвать «подлинным следом», когда в нем наглядно присутствует его необходимость для настоящего.

Различие между Рикером и Бахтиным в понимании исторического прошлого самым непосредственным образом связано с высоким статусом

события в обеих концепциях. Согласно Бахтину, событие является сердцем литературного произведения, событием является сам акт его творения и процесс его восприятия (Рикер, напомним, говорит о событии внутри произведения). Далее, говоря о самом языке, Бахтин формулирует учение о двух его полюсах, практически теми же словами, что и впоследствии Рикер, а именно — о двух полюсах языка: полюсе события и полюсе структуры. В изучении языка, говорит Бахтин, «Можно идти к первому полюсу, то есть к языку — языку автора, языку жанра, направления, эпохи, национальному языку (лингвистика) и, наконец, к потенциальному языку языков (структурализм, глоссематика). Можно двигаться ко второму полюсу — к неповторимому событию текста» [4, с. 285]. Сходство этих мыслей Бахтина с идеями Рикера совершенно очевидно. Более того Бахтин и Рикер одинаково определяют само событие — как вторжение вневременного во время, в результате чего и происходит рождение «человеческого времени» — тайна, очертаниям которой следует «Время и рассказ». Но у Бахтина подобного рода событием является рождение каждого значимого текста, когда я как автор-творец, находящийся вне времени, создаю другого — во времени и пространстве. Как пишет Бахтин, «я как субъект акта, полагающего время, вневременен. Другой мне всегда противостоит как объект, его внешний образ — в пространстве, его внутренняя жизнь — во времени» [1, с. 97]. У Рикера же «событийный текст» — не скажу «отражает», но «воспроизводит», артикулирует и, в известном смысле, «приручает» историческую событийность, которая ему в онтологическом смысле предшествует и «в тени» которой он находится. Поэтому Рикер не согласился бы с мыслью о том, что автор творит время, сам находясь вне времени; автор обладает инициативой, это верно, сказал бы он, но сама его креативность — это то, что он получил в дар от прошлого, причем от прошлого в самом широком смысле — когда что-то когда-то происходило, и это «что-то» отпечаталось на нем, вошло в его собственный опыт.

Бахтин, разумеется, знает, что писатель живет в мире, и что свой опыт «большого мира» он переносит в создаваемый им «малый мир» произведения. Но речь у Бахтина идет не о горизонтальной исторической преемственности, а о, можно сказать, вертикали онтологической полноты: Бог творит и присутствует в «большом мире» писателя, в том же смысле, в каком писатель творит и присутствует в мире своего произведения. Любое человеческое творение, согласно Бахтину, бесконечно отличаясь

от творения Богом мира в степени, ничуть не отличается от него по своей структуре, и всегда имеет, таким образом, теологическое измерение: мы лучше понимаем большое по аналогии с малым. В этой модели историческое измерение не то, чтобы упущено, но, скорее, включено в вертикаль онтологической иерархии подобно тому, как время в хронотопе включается в пространство.

Именно в этом смысле можно, как мне кажется, говорить о «пространственности» мысли Бахтина, имея в виду не наблюдаемое и измеримое пространство, а, скорее, пространство «Божественной комедии» Данте. Сходство между мирами Данте и Бахтина тем более велико, что почти все повествование «Божественной комедии» состоит из диалогов — весьма близких по своей сюжетной функции диалогам Достоевского, анализируемых Бахтиным (все диалоги в поэме Данте проходят между мертвыми, чье бытие во всех смыслах завершилось, и одним живым, который может и должен измениться посредством этих диалогов; поэтому все диалоги «Божественной комедии» — это диалоги самопознания, и неслучайно один из авторов книги о Бахтине, пишет, что именно начиная с произведения Данте началась современная литература). Сходство, впрочем, не распространяется на историческое измерение «Божественной комедии»: мир Данте никогда не забывает ни о своем начале, ни о грядущем Преображении [17, р. 1].

Трилогия Рикера тоже, можно сказать, никогда об этом не забывает, особенно в пределах своей «литературоведческой составляющей»: диалог, в который вступает Рикер с апокалиптической темой у Н. Фрая и Ф. Кермоуда — одно из подтверждений этому. Вместе с тем Рикер ничего не говорит в своей трилогии о том, что он, по всей видимости, должен был бы назвать кульминацией того исторического повествования, началом которого является творение мира, а концом — Страшный суд, а именно события Боговоплощения, задающем собой самый принцип событийности. В какой-то мере Рикер, возможно, следует здесь хайдеггеровскому «завету» «умолчания о величайшем». Но зато все остальное, что Рикер говорит о событии (а также рассказе, включающем в себя событие), имеет значение указующего жеста: Рикер предоставляет читателю возможность самому определить точку схождения всех линий его размышления.

Но мысль Бахтина, не столько методично-повествовательная, сколько пульсирующая отдельными всплесками мыслеобразов, не избегает обращения к тому, что Бахтин называет: «великий

символ активности». Как пишет Бахтин, «Мир, откуда ушел Христос, уже не будет *тем* миром, где его никогда не было, он принципиально иной». Иным стал мир в том смысле, продолжает Бахтин, что он теперь «принципиально неопределим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией; в одном случае мы познаем отвлеченный смысл, но теряем единственный факт действительного исторического свершения, в другом случае — исторический факт, но теряем смысл, в третьем имеем и бытие факта, и смысл в нем как момент его индивидуации, но теряем свою позицию по отношению к нему, свою должную причастность, т.е. нигде не имеем полноты свершения, в единстве и взаимопроникании единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единствен мир этого свершения)» [2, с. 20]. В этой фразе Бахтина обманчиво легко можно увидеть антитезис по отношению к историзму Рикера: историческое познание, утверждает Бахтин, не даст нам не только истины события Боговоплощения, изменившего мир, но также не в состоянии дать нам истину самого этого мира и, в конечном счете, нашей собственной ситуации. Понимание может дать нам только наша собственная активность, обратной стороной которой, напоминает Бахтин, является жертвенность («жить из себя, со своего единственного места, отнюдь еще не значит жить только собою, только со своего единственного места возможно именно жертвовать = моя ответственная центральность может быть жертвенной центральностью» [2, с. 45]). Это — знание через причастность, то есть причастное знание. Но приведенная выше фраза Бахтина о событии, сделавшим мир иным и непонятным, это именно то, что хочет сказать своей трилогией Рикер: рассказ, построенный вокруг события, не является его объяснением; цель рассказа можно назвать игрою с расстояниями: он приближает, удаляет. Точно также играет рассказ с каузальностью: событие связано множеством нитей с обычным ходом вещей, но, все же, оно нарушает его, и этим запоминается, оставляя отпечаток в личной памяти и образуя память историческую. Событие, говоря языком Бахтина, всегда находится «на касательной» по отношению к памяти о нем, но мы находимся, утверждает Рикер, на стороне памяти, а не на стороне события; и сама наша творческая активность исходит из нашей первичной затронутости событием, из того отпечатка, который оно на нас наложило.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 7–22.
2. Бахтин М.М. <К философии поступка> // Бахтин М.М. Собрание сочинений в семи томах. М. 2003. Т. 1. С. 7–68.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского (редакция 1929 г.) // Бахтин М.М. Собрание сочинений в семи томах. М., 2003. Т. 2. С. 5–176.
4. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 281–308.
5. Бахтин М.М. Роман воспитания и его значение в истории реализма // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 188–237.
6. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Михаил Бахтин. Эпос и роман. СПб., 2000. С. 11–194.
7. Рикер П. Время и рассказ. Конфигурации в вымышленном рассказе. Том 2. Пер. Т. В. Славко. М.,-СПб., 2000. 224 с.
8. Рикер П. Интерпретируя историю. Интервью профессора Поля Рикёра в связи с изданием в России книги «История и истина» // Поль Рикер. История и Истина. СПб., 2002. С. 9–17.
9. Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. 728 с.
10. Burton S. Bakhtin, Temporality, and Modern Narrative: Writing “the Whole Triumphant Murderous Unstoppable Chute” // Comparative Literature 48. 1. 1996.
11. Clark, K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge and London. Belknap press, 1984. 398 p.
12. Coates R. Bakhtin and Hesychasm // Religion & Literature. Vol. 37. № 3. Autumn 2005. P. 68–80.
13. Collington T. Space, Time and Narrative: Bakhtin and Ricoeur // Space and Culture. Vol. 1 (7-8-9). Jan 1. 2001. P. 221–231.
14. Cortsen R. P. Multiple living, one world?: On the chronotope in Alan Moore and Gene Ha’s Top 10 // Studies in Comics. Vol. 2. № 1. P. 135–145.
15. McCord M.A. Distanciation, Appropriation, and Assimilation As Hermeneutical Making of Meaning In the Work of Paul Ricoeur and Mikhail Bakhtin // ERIC. (ED438573). Washington, DC: U.S. Department of Education. Fall. 1999. P. 1–17.
16. Owen H.M. Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. Vol. 7. № 2. 2011. P. 136–156.
17. Pechey G. Mikhail Bakhtin. The Word in the World. London; New York, 2007. 257 p.
18. Rankin J. What is Narrative? Ricoeur, Bakhtin, and Process Approaches // Conrescence: The Australasian Journal of Process Thought. 2002. Vol. 3. P. 1–12.
19. Steinby L. Bakhtin’s Conception of the Chronotope: the Viewpoint of an ficting Subject // Bakhtin and his Others. Anthem Press, 2013. P. 105–125.

ПРИЗВАННЫЕ К ТВОРЧЕСТВУ

М. Синельников

АЛЬФРЕД НОБЕЛЬ — ПИГМАЛИОН, ОБВОРОВАННЫЙ ГАЛАТЕЕЙ

Аннотация. В статье представлены жизнь и творчество выдающегося изобретателя и учёного Альфреда Нобеля — основателя самой престижной в мире Нобелевской премии, которая и по сей день вручается наиболее достойным учёным, внёсшим выдающийся вклад в развитие физики и химии, физиологии и медицины, а также авторам литературных произведений «идеалистической направленности», и тем деятелям, «кто внесет наибольший вклад в дело, способствующее братству между народами, уничтожению или сокращению существующих армий». С точки зрения автора, судьба этого великого человека, ставшего символом XX века, была соткана из сплошных парадоксов. Раскрывая и описывая соответствующие парадоксы, автор последовательно выстраивает канву жизненного пути и ключевых моментов творческой деятельности Альфреда Нобеля.

Ключевые слова: Альфред Нобель, парадокс, изобретение динамита, идея бессмертия, наука, бизнес, женщины, Нобелевская премия, скромность.

Summary. The article presents the life and work of the outstanding inventor and scientist Alfred Nobel — the founder of the most prestigious Nobel Prize in the world, which to this day is awarded to the most worthy scientists who have made an outstanding contribution to the development of physics and chemistry, physiology and medicine, as well as to authors of literary works with «idealistic orientation», and those leaders, “who will make the greatest contribution to the cause that promotes fraternity between nations, the destruction or reduction of existing armies. From the point of view of the author, the fate of this great man, who became a symbol of the twentieth century, was woven from solid paradoxes. Opening and describing the relevant paradoxes, the author consistently builds the fabric of the life path and key moments of the creative activity of Alfred Nobel.

Key words: Alfred Nobel, paradox, the invention of dynamite, the idea of immortality, science, business, women, the Nobel Prize, modesty.

«Нобель — бедное полуживое существо. Милосердному доктору следовало бы пресечь его существование еще при рождении. Основные добродетели: держит ногти в чистоте и никому не бывает в тягость. Величайшие грехи: не поклоняется мамоне, не обзавелся семьей и имеет слабое пищеварение при хорошем аппетите. Единственное желание — не быть похороненным заживо. Важнейшие события в его жизни: никаких» — такую парадоксальную автобиографию написал однажды изобретатель динамита и учредитель самой престижной из мировых премий. Судьба этого великого человека, ставшего символом XX века, была соткана из сплошных парадоксов...

О взрывах. Парадокс первый

1867 год. На вокзале Бухареста из грузовых вагонов поезда, прибывшего из Стокгольма, грузчики выгружают сотни ящиков с надписями «Осторожно, стекло!» и «Не бросать, фарфор!»

— Куда их теперь, господин Петреску? — спрашивает молоденький румын своего начальника.

— Да на соседнюю платформу, к поезду на Лугож. Это добро на Дунай едет. Слыхал, там сейчас русло расчищают, хотят серьезное судоходство наладить?

— Да зачем же им столько посуды-то, господин Петреску?

— А там, может, и не посуда вовсе. Ты поосторожнее с этими ящиками-то! Слыхал о шведе Нобеле, который по всему миру настроил заводов по

производству «взрывного масла» и подорвал добрую тысячу человек? Рассказывали, что он продал душу дьяволу, и тот рассказал ему секреты взрывчатки. Теперь сам он вроде как заколдован и ни за что не подорвется, а вот стоит кому-то другому дотронуться до его адской смеси — пиши пропало! Вот теперь Сатана на пару с этим нехристом Нобелем и стараются побольше добрых людей известить... Сдается мне, теперь вот до нас добрались...

— Так что же, на Дунае не знают, что за дрянь к ним едет?

— Знают, конечно. Да только подрядчикам все равно: им бы лишь бы работы скорее закончить. Ведь этакой штукой любую реку расчистить — проще простого. А сколько при этом человек Богу душу отдадут — про это подрядчики не думают...

... Господин Петреску не ошибся — в ящиках под видом посуды на Дунай, так же как и на другие крупные стройки мира, пересылался динамит — взрывчатка, недавно изобретенная шведским ученым и предпринимателем Альфредом Нобелем. Впрочем, господин Петреску пугал своего подручного совершенно напрасно: эти ящики можно было трясти и даже ронять сколько угодно, ведь единственный способ привести динамит в действие — это поджечь шнур. Но скверная репутация Альфреда была создана еще до изобретения динамита...

С тех пор, как Нобель всерьез занялся изучением свойств жидкости под названием “нитроглицерин”, казалось, все человечество ополчилось на него. Нитроглицерин, во много раз превосходящий черный порох, был открыт еще в 40-х годах итальянцем Асканью Соберо. Впрочем, на практике нитроглицерин не использовался, ведь от малейшего толчка, встряхивания или нагревания он мог взорваться, его детонацией невозможно было управлять — во всяком случае до того, как за дело взялся Альфред Нобель. Он так глубоко проник в тайны нитроглицерина, что мог позволить себе опускать бутылки с этой страшной взрывчаткой а кипящую воду, разбивать о каменный помост, поджигать лучиной... Укрощенный Нобелем нитроглицерин стал пользоваться большой популярностью на всех мало-мальски значительных стройках мира, и Альфред заработал на его производстве неплохой капитал, который приносил ему очень мало радости: дело в том, что в обществе Нобель стал превратился в изгоя.

При всех своих деньгах он не мог нигде купить помещение под новую лабораторию — добропорядочные граждане ни за что не соглашались терпеть нитроглицерин поблизости от своего жилья. В какой-то момент Альфред обосновался на барже в Бокхольмсунде (под Стокгольмом),

которую пришлось отогнать подальше в море. Но скоро шведы все-таки затравили Нобеля до того, что он уехал во Францию. С тех пор его прозвали «самым богатым бродягой Европы». И, кажется, на свете не было страны, считавшейся для этого «космополита поневоле» за границей. Он родился в Швеции, вырос в России, большая часть его денег вложена в российские нефтяные предприятия, в Германии у него крупнейшая фирма, в Париже — дом и лаборатория, в Шотландии — завод и летняя усадьба, в Швейцарии — вилла... Нобель с детства отличался способностью к языкам, и потому мог с полным основанием сказать: «Моя родина там, где я работаю, а работаю я повсюду».

Со временем мнительные соседи выжили Нобеля и из Франции, и следующим пристанищем ученого стал итальянский город Сан-Ремо, и хозяин соседнего имения, негодянт Росси, немедленно начал компанию по официальному закрытию лаборатории Нобеля. Альфреду удалось замять дело, только выкупив у Росси имение. Оглядев свое приобретение: дом из 20 комнат, совершенно ему не нужный, Альфред сказал: «Ну что ж! Это послужит превосходной раздевалкой для моих ежедневных купаний в море».

Впрочем, тех людей, которые гнали Нобеля подальше от своего жилья, трудно упрекнуть: первый взрыв на его фабрике произошел 3 сентября 1864 года под Стокгольмом по вине одного из рабочих, нарушивших технику безопасности, взорвалась. Погиб младший брат Альфреда, двадцатилетний Эмиль Нобель, и еще семь человек. Отца Альфреда и Эмиля — Иммануэля Нобеля — разбил паралич. А вот Альфред, казалось, не был потрясен случившимся. Он и не думал прекращать свои эксперименты со взрывчаткой, и обустроил новое производство (правда, шведы отныне не соглашались жить поблизости от лаборатории Нобеля, и ему пришлось обосноваться на заброшенной барже, подальше от берега). Прошло чуть больше года, и на воздух взлетел рудник, где использовали нитроглицерин, произведенный Нобелем, затем — его завод в Крюммеле, через несколько дней — в США, а потом начали гибнуть и корабли, перевозившие продукцию Нобеля. В общей сложности погибла если не тысяча, так около сотни человек — точно. Парадокс заключался в том, что научить других людей строжайшим правилам обращения с нитроглицерином для Нобеля оказалось несравнимо труднее, чем постичь тайну его детонации...

Нобель был одержимым ученым, и по сравнению с поисками истины все остальное, включая человеческие смерти. И даже гибель собственного брата, казались ему не то чтобы незначительными,

но во всяком случае не настолько важными, чтобы прекращать исследования и производство его обожаемого нитроглицерина. Некоторое время Альфред ухитрялся обманывать самого себя и списывал все эти взрывы на трагические случайности. Иногда на него находило отчаяние: «Я сыт по горло торговлей взрывчаткой, где вечно приходится иметь дело с несчастными случаями, ограничениями и подобной чепухой», — писал он. Потом Альфред признал: если нитроглицерин и покорился, то только ему самому, Альфреду Нобелю. На изобретении практичного детонатора останавливаться нельзя, необходимо придумать еще что-то. Вот тут-то Нобелю и пришлось в голову смешать нитроглицерин с кремниевыми останками древних морских водорослей. Так получился динамит, и бессмертие имени Нобеля было обеспечено.

О бессмертии. Парадокс второй

Идея бессмертия преследовала Нобелей из поколения в поколение. Бессмертие было и самой сладкой их мечтой, и самым сильным кошмаром. С одной стороны, и Альфреду, и каждому из его братьев, и его отцу, и предкам по отцовской линии хотелось обессмертить свое имя в веках. Именно это желание толкнуло однажды крестьянин Петера Олофссона из деревни Ноббелей идти пешком в Стокгольм, поступать в университет. На дворе был XVII век, и по примеру многих образованных людей своего времени этот шведский «Ломоносов» переименовал свою фамилию на латинизированную: Нобелиус. Впрочем, выдающихся научных успехов Петер Нобелиус не достиг, и его потомки, вернувшись в крестьянское сословие, сочли за благо сократить свою фамилию до более скромной: Нобель. Таким образом будущий отец Альфреда — Эммануэль Нобель, одержимый, как и его славный предок, жаждой славы, в свою очередь вынужден был поделаться путем пешком до Стокгольма. На курсы в машиностроительное училище его, деревенского паренька, даже не учившегося в школе, приняли за замечательные инженерные способности. В голове Эммануэля постоянно рождались какие-нибудь изобретения: плавучие мосты, надувные матрасы, многослойную фанеру, и даже специальный гроб, из которого человек, впавший в летаргический сон и погребенный заживо, мог бы выбраться самостоятельно.

Дело в том, что страх быть погребенным заживо тоже передавался по наследству из поколения в поколение Нобелей. Альфред был поражен этим страхом, может быть, более, чем кто бы то ни было другой. А в 1888 году страх этот превратился в настоящую

манию, потому что Альфреду Нобелю действительно довелось быть... Нет, слава Богу, не погребенным, но все-таки оплаканным заживо. Он даже со смешанным чувством любопытства и ужаса прочел собственный некролог, напечатанный в газете. Просто журналисты в который раз спутали Альфреда с его старшим братом Людвигом Нобелем, действительно скончавшемся в 1888 году в Канне.

Вскоре после смерти брата Нобель составил свое завещание, ставшее впоследствии знаменитым. В числе прочего там был и такой пункт: «После того, как факт моей смерти будет квалифицированно установлен, на моем теле следует вскрыть вены, после чего кремировать». Впрочем, в этом проследивался некий мрачный символизм: Нобель ушел в огонь, когда-то выйдя на свет из огня...

О «полуживом существе». Парадокс третий

Осенью 1834 года дом Нобелей в Стокгольме сгорел дотла, вместе со всем имуществом, личными, а также ценными бумагами. Альфреду едва исполнился тогда год, но, став взрослым, он утверждал, что отчетливо помнит столб пламени, вырывающийся из окон родного дома, страшный крик матери и отчаянные глаза отца.

Итак, Эммануэль был разорен и, по примеру многих шведов, уезжавших со своей захолустной и экономически отсталой родины (а именно такой Швеция была в 30-х годах позапрошлого века) искать счастья в богатых странах, отправился в Россию, в Санкт-Петербург. Там Нобель-старший со временем чудовищно разбогател на производстве подводных мин собственного изобретения — шла русско-турецкая война. Говорят, идея заминировать Финнский залив во время русско-турецкой войны принадлежала именно Эммануэлю Нобелю. Кто-то из английских моряков вытащил из воды на борт диковинный металлический шар, он немедленно взорвался, только чудом никого не убив, и англичане не рискнули войти со своими кораблями в залив. Русское правительство удостоило Эммануэля Нобеля золотой медали «За усердие и развитие русской промышленности» — награда, исключительно редкая для иностранцев.

Но в конце концов Севастополь пал, война была проиграна, император Николай I скончался и в России многое пошло наперекосяк. Новое правительство в нарушение прежних обязательств расторгло все контракты, завод Нобеля терпел колоссальные убытки и вскоре пошел с молотка. Словом, Эммануэль Нобель покинул Санкт-Петербург

почти таким же нищим, как и когда приехал туда двадцатью двумя годами раньше. Два его сына — Людвиг и Роберт — остались в России (со временем они стали «нефтяными королями» в Баку). Альфред же поехал с отцом.

Позже Альфред Нобель говорил, что Россия для него — вторая родина, потому что именно в России он получил образование. Кроме чтения книг, он имел в виду разве что частные занятия с прославленным русским химиком Зининым — в школу Альфред, как и его отец, никогда не ходил, но только по причине слабого здоровья.

Слабым здоровьем отличались все дети Эммануэля и Каролины Андриетты Нобелей: не даром из восьми только четверо дожили до совершеннолетия. По мужской линии Нобелям неизменно передавалась грудная жаба на фоне недостаточного снабжения кислородом сердечной мышцы (Людвиг Нобель, страдавший от удушья больше чем кто-либо, даже посвятил жизнь разработке систем домашнего увлажнения воздуха и воздухоочистки). Альфред же, кроме семейной слабости сердца и грудной жабы, с ранних лет страдал еще ревматизмом, несварением желудка и частыми мигренями, заставлявшими его часами лежать в постели с полотенцем на голове.

Но больше всего Альфред удивил врачей в 1878 году, когда умудрился заболеть совершенно не свойственной богатым людям, живущим в цивилизованной и благополучной Европе, болезнью — цингой. «О, нет! — сказал обнаруживший это врач. Ну почему, черт возьми? Цинга бывает у каторжников на рудниках, или у путешественников, застрявших где-нибудь во льдах — словом, у людей, не имеющих возможности нормально питаться. Но вы, господин Нобель?» В довершение всех бед Альфред был болезненно чувствителен в еде, и прописанные доктором хрен и виноградный сок вызывали у него постоянные приступы тошноты. Усилились и проблемы с сердцем...

Когда больному сделалось совсем худо, врачи предписывали ему... нитроглицерин, который незадолго до этого признан лекарством. «Ну не ирония ли судьбы? Правда, нитроглицерин тут называют тринитрином, чтобы не отпугивать больных и провизоров», — писал Нобель приятелю. Впрочем, нитроглицерин не принес Нобелю здоровье — только славу и богатство!

О мамоне. Парадокс четвертый

«Я мечтаю абсолютно удалиться от дел. Нет никакой причины для того, чтобы я, никогда не учившийся коммерции и ненавидящий ее всем сердцем,

занимался этими делами, в которых я разбираюсь не многим больше, чем человек с луны» — записал в своем дневнике человек, который умел так удачно вести дела, что, начав с нуля, стал одним из богатейших людей мира.

Сам Нобель уверял, что вовсе не так богат, как считается. В письме брату он писал: «Все считают меня человеком зажиточным — благодаря одной хитрости, понимающей веру в мою кредитоспособность. Время от времени я перевожу ценные бумаги из одного банка в другой, давая им полежать. В результате банкиры, собирающие сведения сведения о клиентах, убеждены, что я богаче в 10 раз, чем на самом деле».

Да что там! И тот доход, который реально приносили заводы Нобеля, их владелец решительно не знал, куда потратить. Он жил более, чем скромно, проводя полжизни на колесах с одним чесоданчиком в руках. Там лежало все необходимое: серебряные баночки с лекарствами, а также складные ложка и вилка (этот саквояж хранится теперь под стеклом в кабинете директора Нобелевского фонда). Этот человек действительно не рвался к своему богатству и не слишком-то ценил его.

Впрочем, однажды, когда директора его французской компании, которым Нобель безоговорочно доверял, крупно проворовались, он счел себя полностью разоренным. Так что вы думаете? Альфред, не слишком расстроившись, подал заявление на один из собственных заводов с просьбой принять его на место химика. Впрочем, до этого не дошло: убытки оказались не столь уж значительными.

Он действительно предпочитал науку бизнесу, и все окружающие видели это. Однажды в то время, на которое у Нобеля была назначена встреча с банкиром Кнудом Валленбергом, к нему в кабинет без доклада ворвался взлохмоченный человек, производивший впечатление сумасшедшего. Отчаянно жестикулируя, он стал сбивчиво объяснять Альфреду что-то про необходимость исследований энергетического потенциала водных ресурсов. А когда прислуга в десятый раз доложила о банкире, ожидавшемся в приемной, Нобель, внимательно слушавший своего непростого гостя, даже рассердился: «Капиталовложения могут и подождать! Здесь речь идет о науке». Банкир Валленберг, хорошо знавший Нобеля, обижаться не стал, и просто пришел в другой раз. А человека, ратовавшего за исследования водных ресурсов, звали Рудольф Лиллеквист — именно его Нобель впоследствии назначит в своем завещании одним из двух своих душеприказчиков. Стоит ли

говорить, что с момента их знакомства все проекты Лиллеквиста финансировал именно Нобель.

Он вообще охотно финансировал науку. Объяснял это тем, что хочет подружиться с как можно большим количеством ученых. И прибавлял неизменно: «А настоящих друзей можно найти только среди собак, да и то только потому, что ты кормишь их мясом». Был Нобель весьма щедр и к рабочим на своих предприятиях. Он возводил для них комфортабельные поселки, и даже с цветниками и фонтанами (!), строил школы и больницы, пускал транспорт для бесплатной доставки людей на рабочие места. Многие считали его за это социалистом. Но это было неправдой. Нобель мог бы считаться образцовым консерватором (потому что выражал серьезные сомнения в пользе демократии и слышать не хотел об избирательном праве для женщин), если бы не одно «но»... Альфред считал монархию столь же идиотским общественным институтом, как и республика.

Однажды на званном вечере кто-то упрекнул Нобеля в том, что он поддерживает дискриминацию женщин, добавив: «В конце концов, Альфред, ведь между мужчиной и женщиной совсем маленькая разница». Нобель поднял бокал и провозгласил: «Господа, да здравствует маленькая разница!».

О женщинах. Парадокс пятый

В тридцать лет Нобель отчаянно влюбился в великую французскую актрису Сару Бернар и тогда, кажется, впервые задумался о женитьбе. А ведь считал себя закоренелым холостяком! Дело в том, что Альфред не выносил в женщинах ординарности, ограниченности вкусов. Он не прощал им малейших несовершенств. Но Сара с ее огромным талантом, остротой и точностью восприятия и парижским шиком была само совершенство! Нобель написал родителям письмо с просьбой благословить этот брак, но мать ответила: «Сынок, я знаю твою патию не понаслышке, — пишет мать. — Она поразила меня своей игрой в нашем театре. Если тебе нужна богема — ты ее получишь... Недаром актеров в старину не разрешали хоронить на кладбище. У них нет собственной души, только многочисленные роли. Я знаю, во Франции к человеку, загубившему свою жизнь из-за женщины, относятся с сочувствием и сожалением, а сам герой гордится этим. На твоей родине, сын мой, такого человека считают болваном. А ты ведь все-таки швед». «Не судьба мне жениться», — вздохнул Альфред. Он привык прислушиваться к мнению своей семьи.

И Нобель снова стал ждать, когда же судьба подарит ему новую встречу с Совершенством в женском обличье. А ведь в юности Нобель, бывало, влюблялся и в обыкновенных женщин. Говорят, была в его жизни некая шведская девушка (единственное оставшееся о ней сведение — девушка служила ассистенткой фармацевта), но вскоре она заболела туберкулезом и умерла. Говорили также, что была еще одна, которая отвергла любовь Альфреда, предпочтя ему некоего математика (исследователи биографии Нобеля называют то некоего Франца Лемаржа, а то даже и знаменитого шведского математика Миттаг-Леффлера). Якобы, именно поэтому среди номинаций на Нобелевскую премию не предусмотрена премия по математике. Но, может, все это лишь легенды... Зато про любовную историю, которую сорокатрехлетний Нобель пережил в 1876 году, известно достоверно.

Началось с объявления в газете: «Очень богатый, образованный, пожилой мужчина (41 года) ищет владеющую языками даму в любом возрасте, которая могла бы работать секретарем и вести хозяйство». Ответила 33-летняя графиня Берта Кински — из родовитой, но обедневшей семьи, образованная, умная, красивая, интересовалась политикой, искусством, наукой... Вот оно, Совершенство, — решил Нобель. Из Берты вышел бы прекрасный секретарь, но у Альфреда относительно нее быстро изменились планы. И в ее рабочем графике быстро остались только два дела: ежедневная прогулка с Нобелем по Булонскому саду, и совместный ланч. Она не выражала удивления или недовольства такими странными профессиональными обязанностями, и Нобель решил, что это хороший знак. Событий он не торопил, мечтая о том, чтобы их роман развивался медленно и гармонично, как медленно вырастает из земли прекрасный цветок. Но в один прекрасный день Берта вдруг исчезла, оставив Нобелю письмо: «Простите меня, господин Нобель. Я уезжаю в Вену, где меня ждет жених. Пожелайте мне счастья, как я желаю счастья Вам. Искренне преданная Вам Берта Кински, которая в скором времени станет Бертой фон Зуттер».

Выйдя замуж, Берта фон Зуттер девять лет прожила с мужем в Грузии в качестве журналистки (она описывала для популярных западных изданий кровавые события очередной русско-турецкой войны). Вернувшись в Вену, Берта возглавила движение пацифистов, написала несколько книг, в том числе роман «Долой оружие!», за который в 1905 году была удостоена Нобелевской премии мира. Кстати, считается, что сама идея учредить, кроме научных премий, еще и премию за вклад в дело установления

братства между народами, принадлежала именно баронессе фон Зуттер, которая переписывалась с Нобелем до самой его смерти.

Нобель был уверен, что после Берты уже никогда не полюбит, потому что такого совершенства, как она, на земле больше не сыщешь. Во всех других женщинах ему виделись разнообразные изъяны. «Мне разговоры парижанок кажутся скучными, зато бывает очень приятно встретить умную и не совсем эмансипированную русскую даму, жаль только, что они с такой неохотой пользуются мылом» — писал Нобель в одном письме.

Но вот очередной парадокс: при всей своей разборчивости Нобель вдруг влюбился в девушку, совершенно ему не подходившую. Собственно, именно эта история легла в основу знаменитой комедии Бернарда Шоу (тоже, кстати, Нобелевского лауреата), написанной через 16 лет после смерти Нобеля. Речь идет о «Пигмалионе»...

Свою Галатею по имени Софи Гесс Нобель встретил в Бадене-бай-Вин, в цветочной лавке. Ему было 43 года, Софи по ее собственным словам — 19 (на самом деле она соврала, «скинув» целых семь лет). Чем эта смазливая. Веселая, но весьма простенькая продавщица тронула сердце Нобеля? Неизвестно. Но только он увез Софи в Париж и ... сначала попытался определить ее в секретари (место так и оставалось вакантным после отъезда Берты, и Нобелю приходилось, к примеру, самому вести изнурительную переписку с деловыми партнерами, просителями, должниками, а также многочисленными родственниками). Но в секретари Софи решительно не годилась, поскольку была малообразованна, ленива и тупа. Впрочем, Нобель счел, что то, что является явным недостатком для секретаря, может стать достоинством для жены. Во всяком случае, он твердо вознамерился вылепить из этой немецкой фройлен настоящую парижскую мадам. Для начала он снял ей квартиру на авеню Виктора Гюго и нанял компаньонку-француженку, чтоб Софи быстрее выучила язык и переняла парижские манеры. Но она и не думала ничему учиться.

Заметив это, Альфред пришел в раздражение. «На полстранице твоего письма не найдешь ни одного осмысленного слова! Ты не делаешь успехов под руководством мадам В (компаньонки), которая, вероятно, не одобряет, что у тебя завелось много знакомых мужчин», — пишет он в одном из писем к Софи. При этом он и не думает рвать с ней отношений.

Пожалуй, отношения Альфреда к Софи было самым парадоксальным из всего, что случалось в его жизни. Он то уверял ее, что их свадьба не за

горами, то умолял не губить своей молодой жизни ради него, немолодого и нездорового, а поскорее найти себе подходящего мужчину, то инкогнито обращается к частному детективу, чтобы выяснить: не наставила ли Софи ему рогов. «Фрекен Г. абсолютно точно не имеет более, чем одного любовника — господина Нобеля. Господин Нобель посещает ее каждый день», — написал детектив в отчете.

Тем временем Софи наслаждалась жизнью, тратя деньги Нобеля направо и налево. Она потребовала виллу в 15 комнат на модном курорте Бад Ишль — Альфред купил. Она постоянно делала долги — он платил. Она постоянно давала ему дурацкие поручения (то заказать платье, то купить шляпку и перчатки, то навести справки о том, какие в будущем сезоне будут носить чулки) — он злился, но исполнял, хотя собственных дел у него — ученого и предпринимателя — было по горло. Софи удавалось вить из него веревки! Единственное, что оказалось ей не по силам — это заставить своего любовника выполнить обещание жениться на ней. Софи злилась и умоляла, а Нобель, который очень скоро стал пользоваться любой возможностью ускользнуть из Парижа, от своей прелестной Софи, отражал ее атаки в письмах: «Дорогое дитя. Ты славная девушка, но ты действуешь мне на нервы. Моя свободолюбивая натура не позволяет мне испытывать удовольствие от повседневного общения с подобными тебе людьми, особенно если им присущи подозрительность, зависть, детскость. Мне всегда было жаль тебя, и я сочувствовал тебе все больше по мере того, как ближе узнавал тебя. Если бы я с самого начала был счастлив с тобой, то, возможно, ты и удержала бы меня. Теперь же ты пытаешься оживить любовь, которая справедливо считается вялой. Целую много раз. Любящий тебя Альфред».

Впрочем, Софи предприняла еще одну отчаянную попытку заставить его жениться: стала писать письма его родным и друзьям, подписываясь «Мадам Нообель». Альфред, возможно, стерпел бы и это, если бы Софи не послала такое письмо Берте фон Зуттер, а та в свою очередь не прислала бы Нобелю поздравления по поводу его женитьбы. «Как ты смеешь подписывать моим именем свои чудовищные каракули, написанные Бог знает каким языком, и рассылать их по всему свету? Это не просто невежество! Это бестактность!», — гневался Нобель. Больше они с Софи не виделись: он отослал ее в Австрию, назначив очень хорошее содержание. Их переписка не прекратилась, в этих письмах Нобель даже называет Софи «любимая», и туманно намекает о скором возобновлении их отношений. Наконец, в 1891 году Софи сообщает

Альфреду, что беременна, и что отец ребенка ее бросил. Нобель кладет на имя Софи 150 тысяч австрийских флоринов, и на этом считает себя свободным от обязательств. Впрочем, когда венгерский ротмистр Капи фон Капивара — тот самый отец ребенка, который вовсе не сбежал, а, наоборот, охотно женился на Софи, появился на его пороге с просьбой увеличить его жене содержание, Нобель написал ей еще одно письмо: “Бедная девочка, пожалуй, теперь ты нуждаешься в сочувствии больше, чем в упреках”...

В своем завещании Нобель отписал Софи фон Капивара годовой доход в полмиллиона шведских крон. Но и этого алчной немке показалось мало. Пользуясь тем, что душеприказчики Альфреда не знают содержания их переписки, она запугала их преданием огласке якобы компрометирующих Нобеля фактов, и вынудила купить 216 его писем за 12 тысяч флоринов. Деньги были изъяты из фонда Нобелевской премии, и теперь ученые шутят: «наука была бы богаче, если бы не одна алчная молочница».

О премии. Парадокс шестой

«... Весь мой капитал должен быть внесен в особый фонд и помещен на надежное хранение. Проценты должны ежегодно распределяться в форме премий тем, кто принесет наибольшую пользу человечеству: одна часть тому, кто сделает наиболее важное открытие или изобретение в области физики; одна часть тому, кто сделает наиболее важное открытие или усовершенствование в области химии; одна часть тому, кто сделает наиболее важное открытие в области физиологии или медицины; одна часть тому, кто создаст в области литературы наиболее выдающуюся работу идеалистической направленности; и одна часть тому, кто внесет наибольший вклад в дело, способствующее братству между народами, уничтожению или сокращению существующих армий. Премии по физике и химии пусть будут присуждаться Шведской академией наук; за физиологические или медицинские работы — Каролинским институтом в Стокгольме; за литературные работы — Стокгольмской академией; премии для борцов за мир — комитетом из пяти человек, выбираемых норвежским парламентом. Мое особое желание, чтобы премию получал наиболее достойный, будет ли он скандинав или нет», — четким, разборчивым почерком написал Нобель в своем завещании.

После получения в 1925 году самой престижной из мировых премий по литературе, подкрепленной

примерно полутора тысячами шведских крон, Бернарда Шоу стали одолевать просители. Шоу, прославившийся своим парадоксальным юмором, шутил: «Изобретение динамита еще можно простить Альфреду Нобелю, но только враг человечества способен на изобретение Нобелевской премии». Но судьба Альфреда Нобеля куда абсурднее, чем представлялось даже королю литературного парадокса. Дело в том, что люди, действительно, вовсе не спешили выразить Нобелю свою благодарность за то, что весь свой капитал он отдал человечеству. Мало того, многие отнеслись к учреждению Нобелевской премии откровенно враждебно.

«Правые» возмущались «бесчувственностью господина Нобеля, нарушившего священные традиции передачи нажитого состояния законным наследникам». «Левые» требовали «возвращения состояния, нажитого трудом рабочих, этим самым рабочим». Интернационалисты и борцы за мир провозглашали: «неэтично принимать в дар прибыль, полученную от продажи взрывчатки». Шведские националисты обвиняли Нобеля в отсутствии патриотизма: “Деньгами шведа должны награждаться лишь шведские ученые. А то, что шведскими деньгами станет распоряжаться норвежский парламент — это вообще неслыханно!” Но — самое поразительное — идея учреждения Нобелевской премии почти никому не пришлась по душе даже в мире науки! Ученые выражали сомнения в возможности справедливого выбора лауреата, в Шведской академии наук ломали голову, принимать или не принимать на себя тяготы, связанные с ежегодным отбором кандидатов и выбора среди них лучшего, а уж все восемнадцать членов весьма захолустной Стокгольмской академии (литературы) и вовсе ломали голову: как бы им избавиться от обременительной чести судить всю мировую литературу? А тут еще родственники Альфреда Нобеля обратились в суд с иском о признании скандального завещания недействительным. Ведь дядюшка Альфред даже не заверил свою писанину у нотариуса...

Еще не известно, удалось бы душеприказчикам отстоять премию, если бы не благородство, проявленное одним из племянников Альфреда — сын Людвиг Эммануил. Несмотря на то, что учреждение премии означало изъятие и продажу акций Альфреда из нефтедобывающего завода в Баку, принадлежащего Эммануилу, и, по сути, разорение, молодой человек решил твердо придерживаться последней воли покойного. Дядиным доверенным лицам он сказал: «Русские называют исполнителя завещания “душеприказчик”, то есть “представитель души”. Вот и действуйте соответственно».

Словом, Эмануэль приехал в Швецию и встретился с адвокатами, заверив их, что не станет ни подавать сам, ни поддерживать чей-то иск о признании дядюшкиного завещания незаконным. И сам Шведский король Оскар II не смог переубедить юношу. «Твой дядя поддался влиянию мечтателей о мире, в особенности женскому полу. В любом случае ты обязан следить, чтобы сумасбродные идеи дядюшки не повредили интересам вверенных твоему попечению близких», — сказал король во время аудиенции. Эмануэль ответил: «Ваше величество, я не хочу, чтобы достойнейшие ученые в будущем упрекали нашу семью в присвоении средств, которые по праву принадлежат им». После такой дерзости ему пришлось спешно возвращаться в Россию, чтобы не быть арестованным за оскорбление Его Величества короля Швеции. Когда родня допытывалась у Эмануэля, чем вызвана его поддержка дядюшки, который, очевидно, просто сошел с ума перед смертью, юноша отвечал: «Я много разговаривал с дядей и, кажется, понял его. Я уверен: если бы дядя, умирая, знал, что с его премией ничего не получится, он счет бы себя несчастным, а свою жизнь совершенно никчемной. Эта премия нужна ему, как оправдание перед Богом за собственное существование. Такой уж он был человек!».

О скромности. Парадокс седьмой и последний

«Мои награды мне дали не за взрывчатые вещества. Шведский орден Полярной звезды я заслужил благодаря своему повару, чье искусство угодило одной высокопоставленной особе. Французский орден я получил благодаря близкому знакомству с министром, бразильский орден Розы — потому что меня случайно представили бразильскому императору. Что же касается знаменитого ордена Боливара, то я удостоился его потому, что мой друг хотел показать, как добываются там ордена», — писал Нобель.

Под конец жизни он часто перебирал в уме свои достижения, тщетно выискивая среди них что-то действительно стоящее. Ну да, начиная с нуля он стал одним из самых богатых людей Европы, основал 93 завода в 20 странах, запатентовал 355 изобретений, среди них не только взрывчатка, но и барометр, монометр, холодильный аппарат, газовый счетчик, каучуковые шины для велосипеда, переключатель скоростей, рецепт изготовления искусственного шелка и искусственных драгоценных камней, усовершенствование телефона, новый метод получения соды, способ исследования мочи сифилитиков, алюминиевая лодка... И венец всех

изобретений — бесшумная машина для самоубийства (кстати, впоследствии послужившая прообразом для создания электрического стула). Что может принести ему бессмертие в истории? Динамит? Вряд ли. В конце концов, многие ли помнят фамилию изобретателя нитроглицерина?

В 1891 г. Нобель вышел из правления всех компаний, в которых он состоял, и хотел сосредоточиться на науке. Но мучительные размышления о жизни вытесняли из его головы все конструктивные идеи. К тому же под старость Нобель как никогда остро почувствовал свое одиночество. Свою виллу в сан-Ремо, которую он привык называть «Мое гнездо», Нобель переименовал просто в «Виллу Нобеля»: «Ведь в гнезде должны жить две птицы, а я безнадежно одинок»...

Его черная карета с черными же лошадьми нагоняла на добрых людей страх: она двигалась совершенно бесшумно (шины Альфред разрабатывал самолично), внутри горел свет (электричество вырабатывалось от трения колес о землю), и непонятно откуда доносился глухой голос (карета была телефонизирована для удобства связи седока с кучером). Апофеоз совершенства техники и человеческой безысходности!

И все же поздней осенью 1895 года Нобель нашел выход: он подарит все, что имеет, человечеству, в обмен на место в истории! И благодетельствует ученых — людей, которых он уважает и ценит больше всего. Словом, Нобель сел и написал свое завещание. Почему не подумал о заверении его у нотариуса — загадка. Все-таки миллионер Нобель, не смотря на все свои успехи в бизнесе, не был деловым человеком в полном смысле этого слова, и в этом состоит последний парадокс.

Ровно через год после написания завещания Альфред Нобель был поражен кровоизлиянием в мозг. Он умирал таким же одиноким, как и жил — рядом были только слуги-итальянцы, ни слова не понимавшие по-шведски, и потому последние слова Нобеля остались неизвестными. Но, по свидетельству слуг, он выглядел, как человек, удовлетворенный собственной участью. Наверное, он помнил о своем завещании...

10 декабря 1896 года Альфред скончался в возрасте 63 лет. Он похоронен в Швеции, на семейном участке Нобелей Северного стокгольмского кладбища. В прощальной речи над ним пастор сказал, что Альфред был гражданином мира. Это словосочетание прозвучало тогда в первый раз. Впоследствии многих людей называли так, но к Альфреду Нобелю определение «гражданин мира» подходит, пожалуй, как никому другому.

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

В. И. Шаповалов

ХАРАКТЕРОЛОГИЯ ГЕНИАЛЬНОСТИ В РАКУРСЕ ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Аннотация. Монография «История гениальности в России. Книга первая. Университет всяя Руси» проф. Сергея Васильевича Чернова — это первая книга, открывающая издательскую серию Института Непрерывного Профессионального Образования «Ломоносовский проект» и посвящённая исследованию творческой жизни и гениальности М.В. Ломоносова. Оригинальность и научная новизна названного труда заключается в том, что в основу исследования были поставлены не отдельные виды (наука, поэзия, просвещение, общественная деятельность) или конкретные направления (физика, химия, металлургия, филология, история, география и др.) творческой деятельности М.В. Ломоносова, традиционные для большинства исследований, выполненных, в том числе, в рамках ломоносоведения, а сама сущность человеческого гения, явленная в самом гении Ломоносова. За книгу «История гениальности в России. Книга первая. Университет всяя Руси» проф. С.В. Чернов удостоен звания лауреата Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2017 года. **Ключевые слова:** история гениальности в России, М.В. Ломоносов, автор С.В. Чернов, природа и сущность гениальности, отечественная духовная культура, русский творческий дух, характерология гениальности, самобытный сподвижник просвещения, первопроходец-созидатель, первооткрыватель-исследователь.

V.I. Shapovalov

Characteristics of genius at the perspective of the history spiritual culture of Russia

Summary. Monograph “History of genius in Russia. Book One. University of All Russia” by Professor Sergey Chernov is the first book that opens the Lomonosov Project Publishing Series of the Institute of Continuous Professional Education and dedicated to the study of the creative life and genius of M. V. Lomonosov. The originality and scientific novelty of this work lies in the fact that the study was not based on individual types (science, poetry, education, social activity) or specific areas (physics, chemistry, metallurgy, philology, history, geography, etc.) of creative activity of Lomonosov, traditional for the majority of studies carried out, including, within the framework of lomonosovology, but based on essence of human genius, manifested in the genius of Lomonosov. For the book “History of genius in Russia. Book One. University of All Russia” prof. S. V. Chernov was awarded the title of lauret of the All-Russian competition for the best scientific book of 2017.

Key words: History of genius in Russia, M. V. Lomonosov, author S. V. Chernov, nature and essence of genius, domestic spiritual culture, Russian creative spirit, characterology of genius, original associate of education, pioneer-creator, pioneer-researcher.

Чернов С.В. История гениальности в России. Книга первая. Университет всяя Руси. Монография. М.: Издательство Института Непрерывного Профессионального Образования, 2017—422 с. — (Серия «Ломоносовский проект»).

Задача, — представить образ личности гениального М.В. Ломоносова и раскрыть ключевые аспекты его творческой жизни¹ во всём их значении

¹ Творческая жизнь гения понимается автором в системном триединстве творческого пути, творческой жизни и творческого наследия гениального человека [7, 8, 9].

для современной русской духовной культуры, которую ставил себе профессор С.В. Чернов в монографии «История гениальности в России. Книга первая. Университет всяя Руси», — исполнена автором вполне оригинально, в достаточно полном научном объёме и с присущим автору талантом исследователя.

Прежде всего, следует обратить внимание на название первой части исследования по истории гениальности в России — «*Университет всея Руси*», навеянного автору А.С. Пушкиным, который, как известно, назвал Ломоносова «нашим первым университетом». Уже в самом этом тезисе, составившем название книги, заложена глубокая идея, которую С.В. Чернов последовательно проводит через всё содержание своей монографии, где Ломоносов выступает как настоящий *первопроходец, созидатель и духовный вдохновитель* первой в России и самой крупной в истории (как отечественной, так и зарубежной) научной школы, обширной и плодотворной почвой для которой явилась по сути вся формирующаяся в России научно-образовательная среда практически на два столетия вперёд. При этом М.В. Ломоносов представлен как «самобытный сподвижник просвещения», с которого, собственно, и начинается новая история становления и развития отечественного образования. Заметим, что ни одна другая европейская наука не имела подобного прецедента в истории своего становления и развития.

«Опираясь на достижения мировой (прежде всего, европейской) науки и культуры, — пишет в выводах к своей монографии С.В. Чернов, — Ломоносов *ввёл в русскую науку те принципы*, на которых она вначале сделала свои первые шаги, а затем крепко утвердилась и продолжала несокрушимо стоять и в XIX, и в XX веках. Тем самым *Ломоносов явился первым создателем русской научной школы*, впоследствии родившей таких русских научных гениев как Н.И. Лобачевский, Д.И. Менделеев, И.М. Сеченов, И.П. Павлов, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, имена которых навечно вошли не только в русскую, но и в мировую науку» [9, с. 309–310].

Как свидетельствует история научных школ мирового уровня — жизнь каждой из них ограничена во времени. Напротив, *научная школа Ломоносова*, влияние которой на развалины отечественной науки, основательно потрёпанной за последние три десятка лет, сохраняется и по сей день. Поэтому *гений Ломоносова* представляет собой совершенно уникальное в своём роде явление во всемирной истории человеческого гения.

С полным на то основанием, привлекая соответствующую научную доказательную базу, автор убеждён, что в настоящую посткультурную эпоху «...наступило самое время задуматься и вспомнить о том, чему учили нас наши святые и наши гении, которые так долго, настойчиво и с огромной любовью возводили храм русской духовной культуры...» и действительно настало время «...вспомнить, чему

нас учил Ломоносов: “Всякое беззаветное служение на благо и силу Отечества должно быть мерилом жизненного смысла”» [9, с. 25].

Взяв на себя предельно сложную задачу, — писать о М.В. Ломоносове, о жизни и творчестве которого написано множество научных статей, монографий, биографических материалов и диссертационных работ, — автор, вместе с тем, провёл совершенно оригинальное и самобытное монографическое исследование, *объектом* которого является личность гения, где «*гений есть одновременно и творение и творец духовной культуры* (в данном случае — культуры российской), а *предметом* является «исследование творческой жизни гениальных людей России (в данном случае — в лице М.В. Ломоносова) с точки зрения тех непреходящих ценностей, которые гениальные люди принесли своему народу и своему Отечеству; того значения, которое гениальные люди имели в развитии самосознания своего народа; с точки зрения того влияния, которое гениальные идеи, гениальные открытия, и труды гениальных людей России оказали на становление и развитие русской духовной и материальной культуры» [9, с. 20].

Таким образом, *научная новизна* книги «Университет всея Руси» заключается в том, что автору, опиравшемуся на *феноменологию гения Ломоносова* и на факты его созидательно-творческой деятельности, удалось раскрыть *феноменологию гениальности* — универсальную, нравственную и духовно-созидательную составляющие человеческого гения и показать, что в личности Ломоносова очень ярко, наглядно и в полной мере раскрывается «*строение русского творческого духа*» — собственно то самое само, что мы и называем «*русским гением*» [9, с. 27].

Книга состоит из семи глав, каждая из которых представляет, с одной стороны, самостоятельное исследование отдельных сторон творческой жизни М.В. Ломоносова, с другой стороны, все разделы монографии объединяются единым, целостным, системным авторским подходом, определяемым автором как «*характерология гениальности*», призванным раскрыть *образно-личностное, идеальное-смысловое и деятельностно-содержательное ядро (образ-идею-эйдос) гениальности Михаила Васильевича Ломоносова*. В этом заключается и основное достоинство рецензируемой монографии, и её оригинальная самобытность, и значимость не просто в аспекте какой-либо отдельно взятой науки или специального научного направления, а для *системы отечественного гуманитарного знания в целом*.

Теоретико-методологическим основанием (см.: *Глава первая. Новый взгляд на природу гениальности. Методология исследования*) для рецензируемой работы явилась авторская *концепция исследования гениальности*, развиваемой С.В. Черновым уже более десяти лет и представленной в его многочисленных и содержательных публикациях (*Чернов С.В., 2008–2018*), в которых не только представляется новый взгляд на природу и сущность гениальности, но и обосновывается, несомненно плодотворная идея необходимости системного исследования этого во многом таинственного явления [2–8; 10–12]. Указанный методологический подход позволил автору: «...во-первых, представить феноменологию творческой жизни Михаила Васильевича Ломоносова в виде цельной и содержательной картины; во-вторых, рассмотреть гений Ломоносова с породительно-объяснительной точки зрения; в-третьих, раскрыть универсальную, созидательную и духовно-нравственную составляющие гения Ломоносова; в-четвёртых, окончательно и фактически показать, что сам М.В. Ломоносов является не только национальным русским гением, но стоит на одной ступени с самыми выдающимися гениальными людьми человеческого рода; в-пятых, определить смысл и значение гения Ломоносова в становлении и развитии российской культуры от времени его физической жизни и до наших дней» [9, с. 28–29].

Гений Ломоносова представлен в монографии посредством следующей, сконструированной С.В. Черновым, триадической системы, раскрывающей *образ личности гения*: 1) *гений как созидатель, мыслитель и художник*; 2) *гений как первопроходец, первооткрыватель и первовидец*; 3) *гений как исследователь, изобретатель и проповедник*. [9, с. 51–52].

Обращает на себя внимание научная эрудиция автора, его глубокое знание не только творческого наследия Ломоносова, но и огромного корпуса научных работ, выполненных в рамках ломоносоведения¹, ставшего в своё время особым направлением в советской науке. Поражает наличие в книге множества идей о гениальности, которые требуют внимательного, аналитико-синтетического и предельно скрупулёзного исследования. И, наконец, самое главное: автор не только хорошо знает творческое наследие Ломоносова, но, несомненно, очень тонко чувствует духовную глубину этого величайшего в нашей отечественной истории человека. Читая

¹ «"Ломоносоведение" — изучение биографии, научного наследия и вклада Ломоносова в науку и культурный процесс» [1, с. 94].

книгу Чернова, создаётся впечатление, что автор находился рядом с Ломоносовым в его химической лаборатории, и сам принимал непосредственное участие в выплавке цветных смальт; бродил вместе с Ломоносовым по просторам германской земли, когда последний пытался самостоятельно возвратиться в Россию; автор как будто бы сам присутствовал на тех публичных выступлениях, которые составили славу этого гениального человека; присутствовал при открытии Ломоносовым венерической атмосферы и непосредственно наблюдал многие другие творческие деяния своего гениального героя. В литературном творчестве названный эффект носит название персонификации. Читая книгу С.В. Чернова можно полагать, что автору удалось настроиться на ту духовную волну, на которой разворачивалась творческая жизнь М.В. Ломоносова во всём её гениально-универсально-парадоксальном многообразии.

Монография С.В. Чернова снабжена солидным научным аппаратом, включающим: категориально-понятийные составляющие и основные методологические положения исследования; научно-обоснованные выводы, в которых представлены основные достижения М.В. Ломоносова на ниве отечественной науки, российского просвещения и русской духовной культуры в целом; три таблицы, каждая из которых представляет собой концептуальную модель, наглядно раскрывающую основные положения методологии исследования; библиографический список из 225 литературных источников, причём, 58 из них — это непосредственно сочинения самого М.В. Ломоносова; 32 цветных иллюстрации, посвящённые в основном художественному наследию мозаичной школы Ломоносова; шесть приложений, каждое из которых представляет самостоятельный научный интерес, в особенности *Приложение VI «Творческое окружение М.В. Ломоносова: Указатель имён»*, где представлены не только подробные справочные сведения об учителях, коллегах, корреспондентах Ломоносова, но и отмечаются его творческие, научные, общественные связи с указанными персоналиями.

К недостаткам рецензируемой монографии следует отнести, во-первых, наличие стилистических погрешностей, во-вторых, повторы тех или иных текстовых фрагментов, несколько засоряющих содержание, а также несколько тяжеловатый слог, имеющий место в отдельных фрагментах монографии. Однако отмеченные недостатки не умаляют ни *научное*, ни *историческое*, ни *общекультурное значение книги С.В. Чернова*.

В целом монография выдержана в добротном научном классическом стиле, но при этом содержит немало удачных метафорических конструкций, парадоксальных разворотов и оригинальных полемических эссе. В книге вводятся новые научные понятия, каждое из которых необходимым образом обосновывается. Содержание книги несомненно будет интересно широкому кругу учёных, педагогов и всем тем самостоятельно думающим людям, которым не безразлична проблема сохранения, развития и приращения отечественной духовной культуры.

На наш взгляд, монография С.В. Чернова открывает новую страницу в педагогической науке и образовательной практике, и призвана способствовать возрождению российского образования в тех традициях, принципах и идеях, которые всегда составляли славу российского образования и делали наше отечественное образование одним из

наиболее фундаментальных и потому наиболее эффективных во всём мире. Недаром, поэтому, Чернов Сергей Васильевич был удостоен звания лауреата Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2017 года за книгу *«История гениальности в России. Книга первая. Университет всея Руси»* в номинации «Гуманитарные науки» (Диплом Фонда развития отечественного образования, Москва-Сочи, сентябрь, 2018 г.).

Пользуясь случаем, хочется поблагодарить Сергея Васильевича Чернова, который провёл творческую встречу со студентами и профессорско-преподавательским составом кафедры общей психологии и межкультурных связей Сочинского государственного университета по теме *«Парадоксы гениальности»* в сентябре 2018 года, где тема гениальности Михаила Васильевича Ломоносова явилась ключевым лейтмотивом.

Список литературы

1. Карпеев Э. П. Ломоносов: Краткий энциклопедический словарь. — М., 2000.
2. Чернов С.В. О природе человеческого гения // Психология и психотехника. — 2009. — № 9 (12). — С. 48–58.
3. Чернов С.В. «Идея гениальности» в трудах Николая Александровича Бердяева // Психология и психотехника. — 2009. — № 10 (13). — С. 41–47.
4. Чернов С.В. Профессионализм и творчество: Феномен гения // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 2. — С. 299–325.
5. Чернов С.В. Характерология гениальности: Феномен поступка // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 3. — С. 279–323.
6. Чернов С.В. Характерология гениальности: Святость и гениальность // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 4. — С. 353–372.
7. Чернов С.В. Идеи к разработке проблемы гениальности. Монография // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2016. — № 7. — С. 7–96.
8. Чернов С.В. Идеально-смысловой критерий гениальности // Философская школа. — 2017. — Т. 1. — № 1. — С. 32–41.
9. Чернов С.В. История гениальности в России. Книга первая: Университет всяя Руси. *Монография*. — М.: Издательство Института Непрерывного Профессионального Образования, 2017. — 422 с. — (Серия «Ломоносовский проект»).
10. Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства // Философская школа. — 2017. — № 2. — С. 72–105.
11. Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства. Часть II // Философская школа. — 2018. — № 4. — С. 106–132.
12. Чернов С.В., Дудин С.В. М.В. Ломоносов как зачинатель и основоположник российского образования Нового времени // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — 2016. — № 6 (6). — С. 147–161.

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

М.А. Пекелис, С.С. Антипов

ФИЛОСОФИЯ ЗВЁЗД

Аннотация. Настоящая статья посвящена рассмотрению новой книги С.В. Чернова «История гениальности в России. Книга первая. Университет вся Руси», выпущенной в серии «Ломоносовский проект» Издательством Института Непрерывного Профессионального Образования (Москва, 2017). Подчёркивается, что С.В. Чернову удалось преодолеть главные опасности, которые подстерегают любого исследователя гениальности как феномена, и гениальности как ноумена. Анализируется новый метод исследования гениальности, предполагающий представление образа личности гения, разработанный профессором Черновым, и даётся его философская критика. Рецензируемая монография получила высокую оценку научного сообщества России, а её автор был удостоен звания лауреата Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2017 года в номинации «Гуманитарные науки» (Москва-Сочи, 2018). **Ключевые слова:** история гениальности в России, М.В. Ломоносов, научные труды С.В. Чернова, метод исследования гениальности, характерология гениальности, философская критика, социальные цели этноса, отечественная наука, поэзия, грамматика.

М.А. Pekelis, S.S. Antipov

Philosophy of Stars

Summary. This article is devoted to the consideration of the new book by S. V. Chernov “History of genius in Russia. Book One. University of All Russia”, released in the Lomonosov Project series by the Publishing House of the Institute of Continuing Vocational Education (Moscow, 2017). It is emphasized that S. V. Chernov managed to overcome the main dangers that lay in wait for any researcher of genius as a phenomenon, and genius as noumenon (thing-in-itself). There is analyzed the new method of researching genius, which involves the presentation of the image of the personality of a genius, developed by Professor Chernov, and his philosophical criticism is given. This monograph was highly appreciated by the scientific community of Russia, and its author was awarded the title of laureate of the All-Russian contest for the best scientific book in 2017 in the nomination “Humanities” (Moscow-Sochi, 2018).

Key words: history of genius in Russia, M. V. Lomonosov, scientific works of S. V. Chernov, method of research of genius, characterology of genius, philosophical criticism, social goals of the ethnic group, domestic science, poetry, grammar.

Чернов С.В. История гениальности в России. Книга первая. Университет вся Руси. Монография. М.: Издательство Института Непрерывного Профессионального Образования, 2017—422 с. — (Серия «Ломоносовский проект»).

Философия гениальности — один из самых сложных и запутанных разделов прикладной, сравнительной антропологии. Тем важнее и интереснее для современной российской философской школы любые принципиальные, основательные прорывы и свершения в этой области. Одной из таких уникальных работ стала книга

профессора Сергея Васильевича Чернова, которая так и называлась «Книга о гениальности» (Москва, 2010) [3]. Об этой книге мы писали в статье «Искусство невозможного» в первом номере журнала «Философская школа» за 2017 год [1]. В том же номере появилась обширная статья того же автора, открывающая исследования по истории

гениальности в России и посвящённая светочу русской, да и мировой науки Михаилу Васильевичу Ломоносову [12]. В том же 2017 году в Издательстве Института Непрерывного Профессионального Образования вышла в свет монография С.В. Чернова *«История гениальности в России. Книга первая. Университет всея Руси»* [13].

Чем больше на страницах журнала *«Философская школа»* появляется статей, заметок и эссе, посвящённых тому разделу антропологии, который разворачивается под рубрикой *«Философия гениальности»* [10–12, 14], тем всё яснее и очевиднее становится тот факт, что ни феномен гениальности, ни проблема гениальности, ни ноумен гениальности, не укладываются в прокрустово ложе какой-то одной из известных на сегодняшний день наук, какого-то одного методического подхода, какого-то одного, пусть и универсального, взгляда на этот воистину странный и таинственный предмет цивилизационной реальности под названием «гениальность».

Очевидная междисциплинарность подходов к гениальности, насущная необходимость гениальных решений для осмысления каждого, абсолютно каждого, исторического случая проявления гениальности заставляют нас вспомнить о том, что философия не только «наука наук», но и один из самых эффективных генераторов новых наук, а вернее, источников новых предметов изучения и осмысления, способных стать центром кристаллизации самостоятельных научных направлений.

Под каким одним всеобъемлющим понятием собрать такие разные и такие самостоятельные подходы к проблеме гениальности, как «философия гениальности», «психология гениальности», «персонология гениальности», «историография гениальности» «педагогика гениальности»? Может быть это «генионика»? А может быть «теория гениальности»? Или используя новое понятие, сконструированное С.В. Черновым — «характерология гениальности» [4–7]? Признаемся честно и откровенно, мы не знаем. Но зато мы твёрдо знаем, что настала пора выделить изучение и рассмотрение предмета гениальности в самостоятельное научное направление, в суверенную научную дисциплину.

Такая, несомненно, научно-обоснованная и философски продуктивная попытка, и была предпринята проф. Черновым в его уже названных книгах, а также в глубоких по смыслу и объёмных по содержанию научных статьях, опубликованных не только в журнале *«Философская школа»*, а также в научных журналах Института философии Российской академии наук: *«Философия и культу-*

ра», *«Психология и психотехника»*, *«Педагогика и просвещение»*, *«Философская антропология»*, где «характерология гениальности», реализуемая посредством представления образа личности гения в лице гениальных людей разных времён и народов, начинает уже приобретать предметное содержание посредством развития идеи гениальности, разработки собственного оригинального категориально-понятийного аппарата и обретая тем самым собственные предметно-определённые теоретико-методологические основания [9–11].

Обратимся теперь к анализу книги С.В. Чернова *«История гениальности в России. Книга первая. Университет всея Руси»*, посвящённая исследованию творческой гениальности Михаила Васильевича Ломоносова [13].

Сразу заметим, что книга эта уникальная, открывающая новую страницу в исследовании феномена гениальности великого русского ученого, поэта, просветителя, педагога, инженера, изобретателя, простого крестьянского сына Михайло Ломоносова. В чём же её уникальность? Во многом и, прежде всего в том, что эта книга глубоко полемическая, открывающая серьёзный философский дискурс в части интерпретации личности Ломоносова как художника, мыслителя и создателя. Хорошо известно, что проф. Чернову принадлежит первенство в открытии и разработке нового направления в науке о человеке: характерологии гениальности. При рассмотрении гения Ломоносова автор использует три методических подхода к этой сложной теме: философско-антропологический, культурно-исторический и психолого-феноменологический [9, 10].

С чем же и с кем полемизирует философ Чернов? По большому, как принято говорить, гамбургскому счёту, он полемизирует со всеми, кто пытается использовать имя Ломоносова в своих мелких идеологических или местных целях, тем самым принижая и искажая значение всего того, что ставит Ломоносова в ряд мировых гениев. В пух и прах автор разбивает попытки некоторых исследователей советского периода изобразить М.В. Ломоносова деистом и чуть ли не стихийным атеистом, убедительно показывая на примере текстов самого Ломоносова, что он был глубоко верующим и православным человеком.

С не меньшей страстностью Сергей Чернов даёт бой всем тем, кто по своему недоумию или своекорыстию замалчивает первенство Ломоносова в открытии целых направлений науки и новых наук: физической химии, оптики ночного видения и телескопии, грамматики русского языка, истории и во

множестве других научных направлений. С теми, кто не понимает значения Ломоносова в становлении русской поэзии.

Жёсткая критика Чернова направлена не только в прошлое, но и в настоящее. Со всей убедительностью, а главное, опираясь на открытия Ломоносова в области построения российского просвещения и становления отечественной педагогики как науки, автор показывает всю губительность современных реформ средней и высшей школы, забывших пользу трудового воспитания и широкого, фундаментального образования ради торжества умозрительных технологий, формальных тестов и узкой специализации [8, 13].

По мере изучения новой книги проф. Чернова, мы всё больше приходили к мысли о необходимости канонизации Михайло Ломоносова, как святого покровителя отечественного студенчества и российской науки. Возможно, что эта благая мысль посетит и иерархов РПЦ и святых отцов, окаймляющих российское студенчество.

Не менее важным, по прочтении этой книги, представляется мысль о необходимости создания Института Ломоносова РАН, по аналогии с Институтом Леонардо да Винчи в Италии и Институтом Гёте в Германии.

Особенно хотелось бы подчеркнуть, что С.В. Чернову удалось преодолеть главные опасности, которые подстерегают любого исследователя гениальности как феномена, и гениальности как ноумена.

Одна из них — это забвение принципа исторического мифологизма, заключающегося в том, что историография любой гениальной личности, а тем более такого масштаба как Ломоносов, обрастает историческими мифами, субъективными фантазийными свидетельствами, которые мумифицируют историческую личность, превращают свет её живых идей в развлекательную иллюминацию, а саму личность со всеми её положительными и отрицательными чертами, в памятник.

Вторая опасность в изучении гениальности заключается в невольном забвении основ социальной

психологии этноса при рассмотрении социального значения гениальной личности. Каждый гений, образно говоря, это прямое, ровное, не лгущее зеркало, в которое Бог даёт возможность посмотреть нации, народу, чтобы увидеть свой подлинный, не искажённый каждодневной действительностью, портрет. Исследование группы российских учёных во главе с профессором Крыловым показало, что в ряду четырёх приоритетных для каждого этноса целеполаганий, а именно: превосходство, богатство, свобода и справедливость, для русского этноса главным является справедливость. Именно за справедливое отношение к русской науке, к русскому языку, к русскому студенчеству боролся Ломоносов. Будучи всемирным, его гений был и остаётся глубоко русским, в том числе, в своей любви к свободе и справедливости. Так вот, опасности забвения глубоко национального характера гения Ломоносова, проф. Чернов также избежал.

Каждый, кто возьмёт на себя благодатный труд по изучению работы Чернова, увидит, что личность Ломоносова буквально оживает на страницах книги, что говорит о полифоническом таланте автора, являющего себя не только философом и талантливым педагогом, но и писателем, а также и ценителем искусства. Мы имеем в виду, как искусство поэзии Ломоносова, так и его мозаичное искусство.

Есть ли в монографии С.В. Чернова недостатки? Конечно, есть. Но они столь малы и ничтожны по сравнению с её достоинствами, что мы оставим их коллекционирование более пристальным, чем мы, философам, историкам и вообще читателям. Хотелось бы отметить, что книга богато иллюстрирована, содержит интереснейший перечень сподвижников, оппонентов и последователей М.В. Ломоносова и единственно чем нас удручает, так это своим малым тиражом.

Продолжение С.В. Черновым своего труда *«История гениальности в России»*, — а нам доподлинно известно, что автор сейчас трудится над второй книгой, которая будет носить название *«Искатели совершенства»*, — обещает стать настоящей эпопеей русского гения.

Список литературы

1. Пекелис М.А., Антипов С.С. Искусство невозможного // Философская школа. — 2017. — Т. 1. — № 1. — С. 101–121. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00004.
2. Чернов С.В. «Идея гениальности» в трудах Николая Александровича Бердяева // Психология и психотехника. — 2009. — № 10 (13). — С. 41–47.
3. Чернов С.В. Книга о гениальности. Том 1: Человеческий гений: Природа. Сущность. Становление. — Воронеж; Москва, 2010. — 562 с.
4. Чернов С.В. Характерология гениальности: Феномен поступка // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 3. — С. 279–323.
5. Чернов С.В. Характерология гениальности: Святость и гениальность // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2014. — № 4. — С. 353–372.
6. Чернов С.В. Образ личности гения: опыт исследования творческой жизни Н.А. Бердяева // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — 2014. — №4. — С. 373–404.
7. Чернов С.В. Характерология гениальности: Образ личности гения (на примере творческой жизни Оноре де Бальзака) // Философия и культура. — 2015. — № 10 (94). — С. 1512–1530. DOI:10.7256/1999-2793.2015.10.12942.
8. Чернов С.В. Человек и образование в эпоху глобальных перемен // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. — 2016. — № 6 (6) — с. 9–20.
9. Чернов С.В. Идеи к разработке проблемы гениальности. Монография // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования — 2016. — № 7. — С. 7–96.
10. Чернов С.В. Идеально-смысловой критерий гениальности // Философская школа. — 2017. — Т. 1. — № 1. — С. 32–41. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00003.
11. Чернов С.В. Образ личности гения. Искатели совершенства // Философская школа. — 2017. — № 2. — С. 72–105. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00020.
12. Чернов С.В. История гениальности в России: Михаил Васильевич Ломоносов (1711–2016) // Философская школа. — 2017. — Т. 1. — № 1. — С. 101–121. DOI: 10.24411/2541-7673-2017-00010.
13. Чернов С.В. История гениальности в России. Книга первая: Университет вся Руси. Монография. — М.: Издательство Института Непрерывного Профессионального Образования, 2017. — 422 с. — (Серия «Ломоносовский проект»).
14. Чернов С.В. Novum organum к вопросу об исследовании гениальности // Философская школа. — 2018. — № 5. — С. 15–37. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10523.

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

О.А. Донских, Н.А. Волков

ЛИЧНОСТЬ В МАСКЕ И БЕЗ...

Аннотация. Книга «Социология личности: теоретические основания» доктора философских наук, профессора Кемеровского государственного университета Ларисы Юрьевны Логуновой — это первая работа, посвященная социологическим проблемам изучения личности в России, написанная за последние пятьдесят лет. Книга посвящена развитию теоретической мысли в исследовании личности, формированию основных парадигм социологии личности. Помимо классического изложения теоретических положений социологических теорий личности автор предлагает собственную точку зрения в осмыслении теории и практических исследований мира людей.

Ключевые слова: социология личности, автор Л.Ю. Логунова, феноменологическая парадигма, микросоциологический анализ, этико-субъективная школа, визуальная социология, гуманистическая социология.

О.А. Donskikh, N.A. Volkov

Personality in a mask and without...

Summary. The book “The Sociology of Personality: Theoretical Foundations” by Larisa Logunova, (Grand PhD in Philosophical sciences, Professor in Kemerovo State University) is the first work devoted to the sociological problems of studying personality in Russia, written over the past fifty years. The book is devoted to the development of theoretical thought in the study of personality, the formation of the main paradigms of the sociology of personality. In addition to the classical presentation of the theoretical positions of sociological theories of personality, the author offers his own point of view in understanding the theory and practical research of the human world.

Key words: sociology of personality, author L. Yu. Logunova, phenomenological paradigm, microsociological analysis, ethical-subjective school, visual sociology, humanistic sociology.

Логунова Л.Ю. Социология личности: теоретические основания: учеб. пособие. Кемеровский государственный университет. — Кемерово. 2017—176 с.

Возвращение личности обществу — основная тема учебного пособия Ларисы Юрьевны Логуновой, написанного для студентов, изучающих социологические науки. Это работа социолога, тонко ощущающего ностальгию общества по личности. Актуальность книги определяется востребованностью в современном мире знаний о личности. Новизна работы автора — возвращение к вечной теме человека в мире людей в контексте возможности социологического исследования его проблем, социально-философского осмысления ответов на его смысложизненные вопросы. Это книга для обучения студентов, первая в России, написанная после «Социологии личности»

И.С. Кона в 1967 году. Такой промежуток между социологическими работами по изучению личности связан со страхом перед личностью, перед теориями, расширяющими осмысление личности, понимание ее социальных тайн. Этот неосознанный страх связан также с ответственностью общественных и властных структур перед личностью, с пониманием проблем личности как вторичных по отношению к общественным.

Л.Ю. Логунова заявляет о праве личности стоять в центре социальных процессов. Автор стоит на позициях человекоцентричности и культуроцентричности исследования социальных процессов. По мнению автора, именно с личности

должен начинаться отсчет всех социальных программ. Сама личность в качестве объекта осмысления представлена как в образе активного человека в обстоятельствах, предлагаемых жизнью, так и в качестве объекта социологического анализа — в структурном и феноменологическом измерениях. Это своевременная и актуальная работа социолога-педагога, которая сложилась в фактическом вакууме отечественных научных работ о личности.

«Социология личности» представляет собой оригинальный социологический и социально-философский взгляд на проблемы функционирования личности в обществе. Эта работа восполняет теоретические пробелы в современных исследованиях личности. Актуальность тематики личности в социологии связана со значительным изменением статуса личности в системе институтов и структур современной общественной жизни.

В учебном пособии представлено пять разделов, освещающих основные теории исследования личности российских и зарубежных социологов. В книге соблюдается баланс между плюралистическим изложением социологических концепций и приоритетом теорий феноменологической парадигмы. Автор обосновывает актуальность применения феноменологической парадигмы ее особым вниманием к повседневным проблемам личности, особенностями самоосмысления человеком себя в мире людей. В учебном пособии показан генезис и становление социологии личности как научной дисциплины, развернуто представлены узловые концепции изучения личности в современной социологии.

Личность представлена в трех теоретических аспектах: культурно-историческом, вербальном, визуальном. Применяя методы генетической социологии и социокультурного подхода, Л.Ю. Логунова показывает процессы происхождения социальных явлений, связанных с особенностями функционирования личности. Интерпретативная парадигма дает возможность исследовать речевые коммуникации (этнометодология Г. Гарфинкеля) и структуры взаимодействия в социуме в формате драматургического подхода (И. Гоффман), визуальной социологии, смыслов взаимодействия (феноменология К.Р. Роджерса, В.Э. Франкла).

В содержательном смысле автор предлагает широкий спектр проблем личности во всей противоречивости и неоднозначности, соответствующих логике жизни, повседневных практик людей. В основе изложения — сравнительный анализ теоретических положений с оценкой и обоснованием ценности каждой концепции для

исследования личности. Исключительно ценно то, что, излагая материал по теории социальных ролей, Л.Ю. Логунова вводит новые понятия в терминологический словарь науки — «I-для-них», «роль-дуал», предлагает новые смыслы для понятий «ролевая дистанция», «согласование ролей». Это позволяет исследовать нетривиальные аспекты манифестации личности в социальной среде.

Излагая теоретический материал и суть отдельных авторских концепций, Л.Ю. Логунова рисует портреты выдающихся людей, сражавшихся за судьбы и достоинство личностей. Этой теме посвящены разделы о российских социологах этико-субъективной школы П.Л. Лаврове, Н.К. Михайловском, Н.И. Карееве, С.Н. Южакове. Автор отстаивает право первородства идей «скромных русских», которые за десятки лет дали обоснование феноменологическим методам в социологии (субъективный метод), объяснили механизмы подражания и заражения в толпе, осмыслили идею солидарности, концепцию интеллигенции. Европейские социологи (Г. Лебон, Г. Тард, Э. Дюркгейм, К. Маннгейм, А. Шюц), которые привычно считаются авторами этих открытий, были вторичны. Л.Ю. Логунова восстанавливает забытое имя Дж. Геккерн, репрессированного в Советской России социолога, который популяризировал идеи русской социологии XIX — начала XX века в Европе и Северной Америке.

В книге представлены заслуги русских физиологов, психологов, педагогов, открывших социальную направленность и сущность биологических и психических процессов (И.П. Павлов, В.М. Бехтерев, Л.С. Выгодский, В.Н. Мясищев, С.Н. Рубинштейн). Автор делает акцент не только на теоретическом вкладе этих ученых, но и на актах гражданского мужества, которые им приходилось являть обществу, отстаивая идеи гуманистического отношения к человеку.

Интересен блок теорий, представляющих западноевропейскую мысль о структуре и роли личности в обществе. Представляя гуманистическую социологию Э. Фромма, традиции психоаналитической школы (К. Хорни, А. Адлер, К. Юнг, Дж. Морено) автор последовательно утверждает мысль об актуальности гуманистического подхода к пониманию личности.

Содержание учебного пособия отличается уважением права личности на выбор собственного жизненного пути, исследует проблему чувств человека в социологической теории. Значительное внимание автор уделяет теориям, изучающим здоровую личность — актуализации личности (А. Маслоу,

К. Роджерс), персонологии (В. Э. Франкл), обосновывает актуальность проблемы формирования позитивной Я-концепции для решения человеком жизненных проблем (У. Джеймс, Р. Бернс).

Структура изложения теоретического материала классична для учебника: концепция и ее авторство, терминологический аппарат, авторские комментарии, методические материалы. Теоретические разделы представляют собой законченные фрагменты изложения теоретических позиций и практических комментариев, что способствует хорошему освоению основных положений теорий изучения личности студентами и магистрантами. Каждый из разделов сформирован на основе единой теоретической идеи в русле логики развития науки о личности (от становления дисциплины до актуальных теорий феноменологической социологии и символического интеракционизма).

Учебное пособие снабжено интересным методическим материалом, способствующим развитию познавательных, аналитических, исследовательских навыков обучающихся. Это вопросы для самоподготовки и творческие задания для практика, призванные закреплять теоретический учебный материал. Пособие снабжено библиографическим списком, разбитым по разделам изучения материала, общим объемом — 104 литературных

источника по проблеме теоретического анализа личности в социологических теориях и исследовательских практиках. Для облегчения поиска учебной и культурно-исторической информации в книге составлен «Предметно-именной указатель», занимающий восемь страниц.

При всей сложности проблематики и теоретического осмысления социальных проблем личности, книга написана в изящном стиле, легко читается. Этому способствует прием авторских отступлений — «Заметки на полях», в котором Л. Ю. Логунова дает оригинальные авторские комментарии к материалу, высказывает личное отношение к фактографическому и теоретическому материалу, делится социологическим опытом осмысления и переживания проблем человека. В учебном пособии Л. Ю. Логунова приводит множество интересных примеров и фактов, способствующих расширению эрудиции и кругозора будущих специалистов, реализации основных компетенций стандартов образовательной программы по дисциплине «Социология личности».

Лариса Юрьевна Логунова удостоена звания лауреата Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2017 года «Социология личности: теоретические основания» в номинации «Гуманитарные науки» (Диплом Фонда развития отечественного образования, г. Сочи, сентябрь, 2018 г.).

КНИЖНАЯ ПЕРЕКЛИЧКА

П.С. Гуревич, Э.М. Спирова

ПОЭТИКА МНОГОГРАННОСТИ

Аннотация. В статье представлена рецензия на монографию М.А. Пекелиса и С.С. Антипова «Полипоэтика», М., 2018, в которой осуществляется значимый прорыв в философском осмыслении поэзии, как антропологического феномена. Книга относится к числу работ, пытающихся в рамках философского дискурса осознать роль поэзии в современном мире, крайне насыщенном информационными потоками и технологиями. Та часть «Полипоэтики», которая посвящена футурологии философии радует широтой раздумий и глубиной проникновения в тенденции, определяющие будущее философии в мире. Именно этот раздел книги делает её интересной не только для специалистов по философии поэзии, но и для широкого круга философов и культурологов самых различных направлений.

Ключевые слова: «Полипоэтика», автор М.А. Пекелис, автор С.С. Антипов, поэзия как сущность, поэзия как явление, поэзия как система, поэтическая коммуникация, футурология философии, гениальность, роль поэзии.

P.S. Gurevich, E.M. Spirova

Poetics of multiple

Summary. The article presents a review of the monograph of M.A. Pekelis and S.S. Antipov “Polypoetics” (Moscow, 2018) in which it makes a significant breakthrough in the philosophical understanding of poetry as an anthropological phenomenon. The book refers to the number of works attempting to understand the role of poetry in the modern world, which is extremely rich in information flows and technologies, within the framework of philosophical discourse. That part of “Polypoetics” that is devoted to the futurology of philosophy pleases with the breadth of reflection and the depth of introduction into the trends that determine the future of philosophy in the world. It is this section of the book that makes it interesting not only for specialists in the philosophy of poetry, but also for a wide range of philosophers and culturologists of various fields.

Key words: “Polypoetics”, author M.A. Pekelis, author S.S. Antipov, poetry as an entity, poetry as a phenomenon, poetry as a system, poetic communication, futurology of philosophy, genius, the role of poetry.

Пекелис М.А., Антипов С.С. Полипоэтика. — М.: «Серебро слов», 2018. — (Серия «Библиотека журнала “Философская школа”»).

Монография «Полипоэтика» — первая из книг серии «Библиотека журнала “Философская школа”». Она объединяет статьи, вышедшие с первого по пятый номера журнала за 2017–2018 годы. Что же позволило объединить ряд отдельных статей в цельную и связанную единой тематикой книгу? Прежде всего, единая философская платформа, присущая журналу «Философская школа», а также единство философских подходов, отличающее большинство публикаций, выходящих с одобрения Редакционной Коллегии

издания. Эта платформа может быть обозначена, как структурная христианская антропология, сдобренная аналитическим, междисциплинарным взглядом на сложные философские проблемы, связанные с будущим философской мысли.

Именно в рамках такой парадигмы авторы «Полипоэтики» рассматривают поэзию, как явление, сущность и систему, то есть как цельный и неделимый философский объект. Положительное впечатление производит и тот факт, что свойственная любому собранию разрозненных философских

статей фрагментарность искупается глубиной проникновения в сущность философских проблем.

Первая и главная из этих проблем — это проблема единого системного и структурного подхода к поэтике, как к науке о поэтическом творчестве и одновременно как науке о социальном и информационном процессе, связанном с поэзией. Вторая, не менее важная, но более камерная, философская проблема, возникающая при рассмотрении поэзии, как явления, сущности и системы, это проблема двойственного понимания самого термина «поэзия». С одной стороны, как обозначения вселенской красоты, а с другой как литературного феномена мерной, ритмизованной и рифмованной речи, называемого стихосложением.

Эта парадоксальная двойственность понимания поэзии, как целого, вызывает необходимость при философском анализе поэзии соединить в одной упряжке, образно говоря, «коня и трепетную лань», то есть эмоциональную и интеллектуальную, музыкальную и семантическую составляющие поэтического творчества. В придачу, авторам не следует забывать и об особенностях поэтической коммуникации, как информационного процесса. Скажем искренне, задача не из лёгких, но, однако, следует заметить, что авторы «Полипоэтики» с этой задачей, в целом, справились. Та же часть «Полипоэтики», которая посвящена футурологии философии радуется широтой раздумий и глубиной проникновения в тенденции, определяющие будущее философии в мире. Именно этот раздел книги делает её интересной не только для специалистов по философии поэзии, но и для широкого круга философов самых различных направлений.

Проведение аналогии между поэзией и философией давно уже стало трюизмом. Однако в утверждении, что хорошая поэзия всегда философична, а хорошая философия всегда поэтична, есть очень большая доля истины, ибо поэзия — это не только и не столько стихотворные тексты, сколько философская категория красоты, гармонии и глубокой внутренней целесообразности.

Может быть, именно поэтому смена тысячелетий от рождения Христова породила такое обилие основательных работ, пытающихся в рамках философского дискурса осознать роль поэзии в современном мире, крайне насыщенном информационными потоками и технологиями.

Хорошо понимая, что у элитарной, высокой поэзии, как у особенного способа осознания действительности и, тем паче, как у изысканного развлечения и времяпровождения, появился, наряду со старыми, такими как: кино, театр, телевидение,

радио, новый конкурент, а именно Интернет, со всеми его социальными сетями, массовыми поэтическими сайтами, видеоклипами, специалисты по философии искусства и литературы, антропологии, гносеологии, эстетике, информатике и иже с ними, деятельно пытаются расслоить сам предмет поэтики, как раздел философии прекрасного.

Так, например, известный литературовед и философ Михаил Эпштейн выделил из поэзии гиперпоэзию, как некое отражение гипертекста и подтекста, позволяющее поэтам пророчествовать и выражать доминирующую интеллектуальную эмоцию широких масс. В свою очередь философ и культуролог Игорь Сид посвятил целую монографию геопоэтике, которую он противопоставляет геополитике, как направление социального действия и особого экологического мышления, основной задачей которого является сбережение красоты Земли, потому что Земля — это общий дом всех людей. Что касается собственно поэзии, то она, по мнению И. Сиды — ключ к сохранению нашего общего дома Земли в целостности и сохранности. По мнению Игоря Сиды геопоэтика и сама состоит из трёх направлений: художественной геопоэтики, прикладной и проективной геопоэтики и научной геопоэтики.

Уже эти два примера убедительно доказывают тенденцию дихотомии понятия «поэтика» в современных исследованиях по философии и футурологии поэзии. Говорю об этой тенденции только для того, чтобы подчеркнуть, что монография «Полипоэтика» двух сравнительно недавно пришедших в философию литераторов и естествоиспытателей Михаила Абрамовича Пекелиса и Сергея Сергеевича Антипова основательно закрывает тот пробел в исследовании закономерностей поэтики, который носит явный междисциплинарный характер. Закрытие этого пробела позволяет консолидировать разрозненные представления о поэтике, как некотором спектральном множестве разрозненных теорий. Попытка этих авторов создать общую теорию поэтики, по своему, уникальна и чем-то сродни усилиям Джеймса Кларка Максвелла в его стремлении описать общую теорию поля.

Глубокий философский интерес вызывает и тот факт, что в монографию органично включены работы по футурологии философии и герменевтике. Эти труды служат как бы рамкой основных исследований по метапоэтике, мегапоэтике и хронопоэтике, но рамкой необходимой, оттеняющей прикладные аспекты той полипоэтики, на существовании которой настаивают авторы.

Несколько в стороне от общей тенденции монографического исследования стоит работа, выполненная в рамках философской критики — *«Искусство невозможного»*, посвященная исследованиям о гениальности С.В. Чернова. Как известно основной научный интерес названного автора лежит в области философии гениальности. Вместе с тем именно философия гениальности связывает всё исследование по полипоэтике в единый узел насущных философских проблем, возникающих при рассмотрении цивилизационного кода, вернее, его глобального изменения, стержнем к которому служит само понятие гениальности.

В монографии «Полипоэтика» предпринята убедительная попытка строгой постановки философских вопросов, связанных со всем объёмом названных проблем. Безусловно, монографии не помешало бы дополнительное исследование тем,

предлагаемых биопоэтикой, геопоэтикой, социопоэтикой и других современных направлений полипоэтической мысли. Хочется надеяться, что это пожелание не пройдёт мимо внимания авторов и соответствующие статьи появятся на страницах журнала «Философская школа» и войдут в научный багаж как её читателей, так и авторов.

Без преувеличения можно сказать, что настоящая монография осуществляет некий значимый прорыв в философском осмыслении поэзии, как антропологического феномена. Безусловно «Полипоэтика» может быть интересна широкому кругу философов, литературоведов и культурологов. Есть надежда, что эта работа не затеряется в огромном потоке философской информации, нахлынувшей на российского читателя в последнее время, а, наоборот, станет центром широкого философского дискурса и пристального интереса гуманитарной общественности.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АНТИПЕНКО Леонид Григорьевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

АНТИПОВ Сергей Сергеевич — кандидат философских наук (МВАК), академик Европейской академии естественных наук, первый проректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, сопредседатель попечительского совета Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, секретарь Правления Московской областной организации Союза писателей России, шеф-редактор журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

БЕСКОВА Ирина Александровна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

ВОЛКОВ Николай Алексеевич — кандидат, философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права Кемеровского государственного университета (Кемерово, Россия).

ВОРОНИНА Ольга Александровна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии культуры Института философии Российской академии наук, специалист в области теории и методологии гендерных исследований, гендерный эксперт Комитета по вопросам семьи, женщин и детей ГД РФ (1994–2012 гг.), руководитель Московского центра гендерных исследований (1996–2012 гг.) (Москва, Россия).

ГУРЕВИЧ Павел Семёнович — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Филология: научные исследования», «Педагогика и просвещение» (Москва, Россия).

ДОНСКИХ Олег Альбертович — доктор философских наук, профессор, PhD (Monash, Australia), заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук Новосибирского государственного университета экономики и управления (Новосибирск, Россия).

МАМЧУР Елена Аркадьевна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва, Россия).

МОНИН Максим Александрович — кандидат философских наук доцент кафедры культурологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

РАВОЧКИН Никита Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарно-правовых дисциплин Кемеровского государственного сельскохозяйственного института (Кемерово, Россия)

ПЕКЕЛИС Михаил Абрамович (Михаил Пластов) — доктор философских наук (МВАК), доктор богословия (МВАК), кандидат физико-математических наук, профессор, ректор Берлинского Междисциплинарного Университета имени Гёте, член Президиума Российской академии естественных наук, член Союза писателей СССР, председатель редакционного совета журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

СИНЕЛЬНИКОВ Михаил Исаакович — поэт, культуролог, член Союза писателей Москвы, член Союза писателей СССР (Москва, Россия).

СПИРОВА Эльвира Маратовна — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории антропологических учений Института философии Российской академии наук Москва, Россия).

УГРИН Иван Михайлович — кандидат политических наук, сотрудник сектора философских проблем политики Института философии Российской академии наук (Москва, Россия)

ЧЕРНОВ Сергей Васильевич — доктор философских наук (МВАК), кандидат педагогических наук, профессор, ректор Института Непрерывного Профессионального Образования, заведующий кафедрой психологии и педагогической антропологии, главный редактор журнала «Философская школа» (Москва, Россия).

ЧЕРНЯЕВ Анатолий Владимирович — кандидат философских наук, заместитель директора Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

ШАПОВАЛОВ Владимир Иванович — доктор педагогических наук, кандидат психологических наук, доцент, профессор кафедры общей психологии и межкультурных коммуникаций Сочинского государственного университета (Сочи, Россия).

ABOUT THE AUTHORS

ANTIPENKO Leonid — PhD in Philosophical sciences, senior researcher in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

ANTIPOV Sergey — PhD in Philosophical sciences, academician of European Academy of Natural Sciences, first vice-rector in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, co-chairman of the board of trustees in Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, secretary of the Board of the Moscow regional branch of the Russian Writers' Union (Moscow, Russia).

BESKOVA Irina — Grand PhD in Philosophical sciences, leading researcher in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

VOLKOV Nikolai — PhD in Philosophical sciences, associate professor, associate professor in the Department of theory and history of state and law of Kemerovo State University (Kemerovo, Russia).

VORONINA Olga — Grand PhD in Philosophical sciences, leading researcher in the Philosophy of Culture Sector of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, expert in the theory and methodology of gender studies, gender expert of the Committee on Family, Women and Children of the State Duma of the Russian Federation (1994–2012), Head of Moscow Center for Gender Studies (1996–2012) (Moscow, Russia).

DONSIKIH Oleg — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, PhD (Monash, Australia), Head of the Department of Philosophy and Humanities of the Novosibirsk State University of Economics and Management (Novosibirsk, Russia).

GUREVICH Pavel — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Philological sciences, Professor, chief researcher in department of history of anthropological studies of Institute of philosophy in Russian Academy of Sciences, chief editor in such magazines as “Philosophy and Culture”, “Psychology and psychotechnics”, “Philology: scientific research”, “Pedagogy and education” (Moscow, Russia).

MAMCHUR Elena — Grand PhD in Philosophical sciences, Professor, chief researcher in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

MONIN Maxim — PhD in Philosophical sciences, associate professor in the Department of cultural studies of St. Tikhon Orthodox Church (Moscow, Russia).

PEKELIS Michael (Michael Plastov) — Grand PhD in Philosophical sciences, Grand PhD in Divinity, PhD in Physical-mathematical sciences, Professor, rector of Berliner Interdisziplinäre Goethe-Universität, a member of the Presidium in Russian Academy of Natural Sciences (Moscow, Russia).

RAVOCHKIN Nikita — PhD in philosophy (candidate of philosophical sciences) Associate professor of law and humanitarian disciplines department Kemerovo state agricultural institute (Kemerovo, Russia).

SINELNIKOV Mikhail — poet, culturologist, a member of the Moscow Writers Union, a member of the USSR Writers Union (Moscow, Russia).

SPIROVA Elvira — Grand PhD in Philosophical sciences, chief researcher, head of the sector of history of anthropological studies in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

UGRIN Ivan — PhD in Political Sciences, officer in the Sector of philosophical problems of policy of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

CHERNOV Sergey — Grand PhD in Philosophical sciences, PhD in Pedagogic sciences, Professor, rector of Institute of Continuous Professional Education, head of Department of Psychology and Pedagogical Anthropology, editor-in-chief in journal “Philosophical school” (Moscow, Russia).

CHERNYAIEV Anatoly — PhD in Philosophical sciences, deputy director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

SHAPOVALOV Vladimir — Grand PhD in Pedagogic sciences, PhD in Psychological sciences, associate professor, professor in the Department of general psychology and intercultural communications of Sochi State University (Sochi, Russia).

КОНЦЕПЦИЯ ЖУРНАЛА «ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА»

Журнал является полидисциплинарным и полиаспектным научно-практическим изданием, синтезирующим на своих страницах широкий спектр направлений и форм оригинальной творческой мысли, а по тематике он философский, культурологический, психологический и педагогический.

Миссия журнала «Философская школа»: объединение авторов, имеющих темы для содержательно-го дискурса, оригинальные исследовательские разработки и проблемы для всестороннего обсуждения, а также задел для философского вопрошания и всеобъемлющей рефлексии человеческого и общественного бытия, с целью духовно-нравственного совершенствования человека посредством созидательного творческого труда в деле сохранения и утверждения ценностей духовной культуры.

Журнал не преследует иных целей, кроме указанных выше, в том числе и коммерческих, поскольку коммерциализация философии, науки, образования, культуры и религии не несёт под собой ничего, кроме уничтожения названных форм духовной жизни человека.

В журнале публикуются статьи на русском языке по направлениям: философия истории, философия культуры, философия науки, философия образования, философия веры, прикладная философия, история философии, в том числе, история русской религиозной философии, философия искусства, психология и педагогика, этика и эстетика, культура и искусствознание, философская поэзия и философская проза, а также научно-методологические работы по фундаментальным проблемам человека, природы и общества.

Приветствуются работы авторов, выполненные на стыке философии и науки; фундаментальные исследования, интегрирующие различные научные направления и подходы; статьи, раскрывающие ключевые проблемы современности; актуальные психолого-педагогические исследования, кроме тех, которые носят узкоспециализированный характер.

Для публикации в журнале принимаются научные статьи российских и зарубежных философов, учёных, педагогов, религиозных и культурных деятелей, а также статьи представителей творческих профессий: писателей, поэтов, критиков, публицистов, художников, выполненные в жанре эссе.

К изданию принимаются персонологические исследования творческой деятельности и творческого наследия выдающихся исторических деятелей, внёсших значительный вклад в развитие философии и религии, науки и образования, культуры и искусства.

При этом, главной доминантой издания является тема человека во всём многообразии его проявлений, его настоящего и будущего в нашем быстро меняющемся мире, в котором каждая личность за предельно короткий исторический период, меньший продолжительности одной человеческой жизни, проживает множество мировоззренческих эпох, таких эпох, которые в прежней истории человеческого рода принципиально не изменялись столетиями.

Журнал призван быть настоящей трибуной не только для маститых, но и для ещё совсем молодых авторов, творческая деятельность которых направлена на такие формы человеческого познания, как философия и религия, наука и искусство, культура и образование, а также на вопросы духовного, нравственного, творческого развития и совершенствования человека.

Журнал выходит в свет в печатном издании, с также размещается в полнотекстовом формате на следующих сайтах Интернета:

- официальный сайт Института Непрерывного Профессионального Образования (www.institutnpo.ru);
- НЭБ (РИНЦ) (www.elibrary.ru);
- ЭБ научных изданий «КиберЛенинка» (www.CyberLeninka.ru).

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ. ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Всем опубликованным в журнале статьям присваивается международный индекс DOI (Digital object identifier). Присвоение научному изданию (статье, монографии, диссертации) индекса DOI позволяет оперативно провести идентификацию научных публикаций автора, делает его публикации открытыми и доступными на популярных научных сайтах Интернет, способствует повышению цитируемости работ автора и, соответственно, повышает публикационный рейтинг учёного.

Объём журнала «Философская школа» и структура рубрик диктуют наиболее приемлемый объём статей, принимаемых к публикации. Он должен составлять от 32 до 48 тысяч знаков. По согласованию с главным редактором принимаются статьи либо меньшего, либо большего объёма. В одном номере журнала возможна публикация одновременно нескольких статей от одного автора.

Не принимаются к публикации материалы, напоминающие автореферат. Автор должен продемонстрировать в статье не только хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ учёных, исследовавших его прежде, но привнести своей публикацией определённую научную новизну. Все статьи проходят проверку на плагиат.

К публикации принимаются статьи в формате Microsoft Word любой версии. Шрифт — Times New Roman. Параметры страницы: размер А4, книжной ориентации; поля по 2 см (сверху, снизу, справа, слева).

Красная строка — 1,25 см выставляется автоматически.

Параметры шрифта: шрифт Times New Roman, кегль 12; начертание обычное; междустрочный интервал — одинарный; пробелы между абзацами не допускаются; перенос — не допускается.

Инициалы и фамилия автора: форматирование по центру, пишутся с пробелом, жирным шрифтом, кегль 14, после фамилии точка не ставится.

Наименование статьи: форматирование по центру, кегль 14, жирный, основной. Например: После пробела — учёная степень и учёное звание (при наличии), наименование организации, которую представляет автор статьи, занимаемая автором должность: курсив, кегль 14.

Дефис и тире: в статье используется обычный короткий дефис: “ — ” и длинное тире: “ — “. Длинное тире устанавливается следующим образом: нажмите и удерживайте “Ctrl” и нажмите “-” (минус) на калькуляторе клавиатуры.

Все иллюстрации, в том числе диаграммы, прилагаются отдельными файлами с разрешением не менее 300 dpi; имена файлов должны быть только в виде цифр, соответствующим порядковому номеру иллюстрации (001.png, 002.jpg, 003.eps, ...); соответствующему файлу в тексте должна быть проставлена ссылка (Рис. 1, Рис. 2, Рис. 3, ...).

Таблицы размещаются в самом тексте рукописи.

Сноски на литературу указываются в квадратных скобках: либо без указания страницы — [12], либо с указанием страницы — [15, с. 271], где первое число — это номер источника по списку литературы, а второе число — указание на номер цитируемой страницы.

Оформление списка литературы: **Список литературы** — шрифт жирный, кегль 14, форматирование по центру, далее после пробела список использованной литературы (по алфавиту), оформленный по ГОСТ 7.1–2003, кегль 12.

Список литературы к статье должен содержать не менее 15 источников (книги, сборники, статьи). Желательно, чтобы автор включал в список литературы ссылки на статьи из предыдущих номеров «Философской школы».

Авторские тексты должны быть тщательно отредактированы. Оргкомитет оставляет за собой право не публиковать неотредактированные статьи, статьи не соответствующие указанным требованиям.

Аннотация и ключевые слова. К статье необходимо приложить аннотацию на русском языке, содержащую от 100 до 200 слов и список ключевых слов (строго 10 ключевых слов). Причём одно ключевое слово может быть составлено из одного, двух или трёх (но не больше) слов. Например, словосочетание *творческая жизнь гения* — это одно ключевое слово. Аннотация обязательно должна содержать актуальность работы, описание её главной идеи и формулировку научной новизны.

Сведения об авторе публикуются в отдельной рубрике журнала. Здесь необходимо указать: фамилию, имя и отчество автора (полностью), учёную степень и учёное звание (при наличии), место работы (полное наименование без аббревиатурных сокращений) и должность, занимаемую автором, e-mail автора, почтовый адрес по которому автор хотел бы получить авторские экземпляры (два) журнала, дополнительные сведения, определяющие научные или иные достижения автора (при желании), а также научные интересы автора (при желании).

Статьи в электронном виде и направляются на электронную почту главного редактора журнала: sv.chernov@institutnpo.ru

www.institutNPO.ru

Уважаемые авторы!

Соблюдая указанные правила оформления материалов, Вы в разы сокращаете сроки выхода вашей статьи из печати. Редакция заранее благодарит Вас!

Научное издание

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

№ 6 2018

Научно-практический журнал

Автономная некоммерческая организация науки
и дополнительного профессионального образования
Институт Непрерывного Профессионального Образования

Шеф-редактор: *С.С. Антипов*
Главный редактор: *С.В. Чернов*
Председатель редакционного совета: *М.А. Пекелис*
Научный редактор: *П.С. Гуревич*
Ответственный секретарь: *Э.М. Спирова*
Заместитель главного редактора: *В.А. Шейкин*

**Издательство Института Непрерывного
Профессионального Образования**
115093, Россия, Москва, 1-й Щипковский переулок, д. 20
Тел. +7 (499) 130-12-27; +7 (909) 640-91-17;
e-mail: sv.chernov@institutnpo.ru
www.institutNPO.ru

ISSN 2541-7673



