

**Международный издательский центр  
ЭТНОСОЦИУМ**

**Составитель-редактор Ю.Н. Солонин**

**ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ  
В ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ**

**Труды научного семинара по целостности**

**ТОМ IV**

**Москва  
Этносоциум 2013**

УДК 1/14  
ББК 87

Издание осуществлено в рамках тематического плана  
фундаментальных НИР СПбГУ по теме «Формирование основ  
гуманитарного и социального знания на принципах  
онтологии целостности», № 23.0.118.2010

Руководитель научного проекта  
«Проблема целостности в гуманитарном знании»  
Профессор, доктор философских наук,  
руководитель авторского коллектива Солонин Ю.Н.

Исполнительный директор проекта  
«Проблема целостности в гуманитарном знании»  
доктор политических наук Рябова Е.Л.

Проблема целостности в гуманитарном знании. Труды научного  
семинара по целостности- М.: Международный издательский центр  
«Этносоциум», 2013. – 166 с.

ISBN 978-5-904336-49-3

ISBN 978-5-904336-49-3

УДК 1/14  
ББК 87

© Солонин Ю.Н., 2013.

© Международный издательский центр «Этносоциум», 2012 — 2013.

## Содержание

<b>Е.Л. Рябова,</b> Предисловие к коллективной монографии .....	4
<b>Ю.Н. Солонин, Д.В. Чирва,</b> Целостный подход к гуманитарному и культурологическому знанию. ....	6
<b>С.В. Волжин</b> Целое Как Методологический Принцип Философии Образования Й.В.Ф. Шеллинга .....	27
<b>А.Н. Колосков</b> Проблема Целостного Осмысления политической культуры .....	47
<b>Н.К. Матросова</b> Эвристический потенциал целостного подхода в создании типологических построений .....	57
<b>Б.Г. Соколов</b> Онтика целостности и философия культуры .....	70
<b>Е.Г. Соколов</b> Магистральные тенденции и теоретико-методологические предпосылки концептуализации представлений о целостности в науках о культуре .....	93
<b>Л.П. Морина</b> Холистическая эпистемология сознания .....	121
<b>В.С. Меськов</b> Целостность как фундаментальная составляющая постнеклассической модели образования .....	145

**Е.Л. Рябова,**  
доктор политических наук, профессор,  
член Санкт-Петербургского философского общества.

**Предисловие к коллективной монографии  
«Проблема целостности в гуманитарном знании»  
под общей редакцией доктора философских наук  
профессора Солонина Юрия Никифоровича**

Монография ««Проблема целостности в гуманитарном знании»- четвёртая книга в серии цикла монографий, выпущенная издательством «Этносоциум» под руководством доктора философских наук профессора Солонина Юрия Никифоровича.

Профессор Солонин Ю.Н. на протяжении всей своей творческой деятельности занимается не только как таковой наукой гуманитарно-философской, но и мастерски организывает вокруг себя коллег ученых таким образом, чтобы основными интересными и важными научными проблемами занимались лучшие представители философского общества, молодые ученые и креативные участники большого научного процесса, вовлекаемые в орбиту науки маститым талантом и харизмой личности самого Юрия Никифоровича, чему и бывают безмерно благодарны все, с ним хоть раз работавшие.

Четвёртая монография серии монографий о целостности представляет собой коллективный труд ученых Санкт-Петербургского философского общества много лет посвятивших себя исследованию одной из интереснейших проблем философского мира и гуманитарной орбиты человечества.

Глобальные проблемы существования человечества, связанные с глубокими кризисными процессами, создали потребность нового обращения философской мысли к проблеме целостности. Нарастающая сложность мира, многообразие социальных практик, вписанных в контекст глобализационных процессов, создает новую картину реальности и актуализирует потребность в поиске и обосновании адекватных методологий ее познания.

Монография ««Проблема целостности в гуманитарном знании» посвящена разрешению именно такой задачи. Речь идет о целостности как фундаменталь-

ной характеристике бытия, сознания, человека, культуры.

Современное постижение целостности, представленное авторами монографии, основывается на обращении к классическим образцам в истории философии и включает также осмысление особенностей целого в природных и социальных системах. В этом отношении следует отметить применение методологического аппарата целостного подхода к таким фундаментальным проблемам философии, как проблема бытия, сознания, а также к таким системам социальной жизни, как культура и образование. Особо хочется отметить акцентирование на целостности как основе современного – постнеклассического видения, базирующегося на нелинейном мышлении и теории самоорганизации. Современные философские исследования убедительно показывают ограниченность редукционистских и эвристичность холистских программ. Методология синергетики, раскрывая законы сложного целого, представляет «единство многообразия» целостности – живого, экологических систем, социума, культуры.

Сложность человека и его мира требует для их осмысления целостного мышления, ориентации на целостность как фундаментальную категорию миропонимания. Целостное видение культур-цивилизационных систем, человека и природы, позволяет преодолеть фрагментарность картины мира, представить современного человека в многомерности его практических, познавательных и культурных измерений.

Монография ««Проблема целостности в гуманитарном знании»» представляет высокий уровень философских исследований проблемы целостности. Хочется выразить уверенность в том, что представленные читателю точки зрения позволят охарактеризовать спектр вопросов, касающихся целостности, и аргументированных ответов на них и будут интересны не только ученым, гуманитариям, философам, но широкому кругу читателей.

**Ю.Н. Солонин,**  
профессор, доктор философских наук,  
заведующий кафедрой культурологии  
Санкт-Петербургского государственного университета.

**Д.В. Чирва,**  
ассистент кафедры онтологии и теории познания  
Санкт-Петербургского государственного университета

## **ЦЕЛОСТНЫЙ ПОДХОД К ГУМАНИТАРНОМУ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМУ ЗНАНИЮ.**

Настоящий материал развивает заявленную прежде тему о целостном подходе в познании и науках, его эффективности, методологическом своеобразии и качестве получаемых результатов<sup>1</sup>.

Расширение темы необходимо для более убедительной аргументации в пользу креативности целостного подхода. В предшествующих публикациях мы оперировали главным образом материалом естественных наук<sup>2</sup>. И, хотя они имели неизбежно обзорный характер, мы полагаем, что создали предпосылки для более тщательного и систематического рассмотрения этой проблемы. Заявленное расширение предполагается сделать за счет привлечения материала и примеров целенаправленного использования целостного или квалитативного подхода в культурологическом и вообще гуманитарном знании.

Но вначале мы коснемся нескольких сюжетов общеметодологического характера. Хотя они не будут вполне новыми и в чем-то воспроизводят некоторые наши прежние суждения<sup>3</sup>, мы считаем такое повторение оправданным. Проблема целостности в различных своих трактовках привлекает внимание и исследовательский интерес всё большего числа ученых и философов<sup>4</sup>. И тем не менее все эти исследования спорадичны, тематически не скоординированы, разрознены и

---

<sup>1</sup> Солонин Ю.Н. Концепты и логические модели теорий целостности // Понятие целостности в логико-методологическом аспекте. Труды научного семинара по целостности. М.: Этносоциум, 2012. С.6-35.

<sup>2</sup> См. На путях к учению о целостности: историко-философские очерки. М.: Этносоциум, 2011.

<sup>3</sup> Солонин Ю.Н. Концепты и логические модели теорий целостности // Ценности и смыслы. 2013. № 1 (23). С. 20-45.

<sup>4</sup> См. например: Арутюнян М.Н. Принцип органицизма в классической и современной философии. Пятигорск, 2012.

терминологически почти не согласованы. То есть еще не сложились целенаправленная системно-упорядоченная методологическая парадигма и отвечающая ей научно-исследовательская программа.

Идея целостности не является открытием нашего времени. Понимание мира, реальности как особого рода целостности, все части которой находятся во взаимозависимой упорядоченности, порождаемой взаимодействием между ними на уровне сущностных структурных связей и генетических детерминаций, присуще было человеческому мышлению, едва оно стало оформляться в мифо-религиозные, а затем философско-научные концепты и представления.

С пониманием мира как целостности связано и представление о качествах. Учение о качественных определенностях действительности (квалитативизм) принято связывать прежде всего с именем Аристотеля. И в той мере, в какой его влияние определяло ситуацию в европейской философии, квалитативизм оказывал влияние на общий дух тех типов научного мышления, которые существовали до интеллектуальной революции середины XVII века. Мы не ставим себе целью исследовать судьбу ни представлений о целостности в истории философии и науки<sup>5</sup>, ни связанных с нею квалитативно-квантитативных ее определителей<sup>6</sup>. Следует только добавить, что если учения о качествах так или иначе сводились к аристотелевой физике, то учения о целостности, диалектике части и целого, типах и эйдосах в значительной степени имели источником платоновскую онтологию<sup>7</sup>. И в той мере, в какой она оказывала влияние на философов, натурфилософов в особенности, во все последующие времена, идея целостности мира, природы, сущего и т.д. продолжала входить в их теоретический арсенал. Достаточно полно это влияние, нередко опосредованное, прояснено в отношении понятия типа и типологического метода<sup>8</sup>.

Решительные изменения произошли в XVII столетии, когда в работах философов, заложивших основы нового философско-научного мышления, были открыты совершенно иные представления о мире и способах его познания. Вместе с этим произошла и радикальная трансформация смыслов и значений основных категорий, отображавших прежние представления о действительности<sup>9</sup>. Вместе

5 Частично это сделано в двухтомной работе швейцарской исследовательницы К. Глой. См.: Gloy K. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. Bd 1-2. München. 1996.

6 В свое время эту проблему изучал В.П. Визгин. См.: Визгин В.П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М.: Наука, 1982.

7 Эти вопросы специально интересовали выдающегося отечественного историка философии А.Ф. Лосева в его многочисленных работах по античной философии и платонизму.

8 См.: Шилкарский В.С. Типологический метод в истории философии. Юрьев., 1916; Wach J. Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey, Tübingen. 1926.

9 Это хорошо раскрыто в работе А.В. Ахутина «Фюсис» и «Натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.

с этим произошло изменение и познавательных стратегий. На место спекулятивно-созерцательного мышления, опиравшегося на пассивно-наглядную наблюдательность, пришел инструментальный рационализм. Качества, свойства и другие атрибуты качественного понимания мира и его предметностей, равно как и язык, в котором они воспроизводились, обнаружили свою полную несостоятельность перед требованиями новой науки. Точность, строгость, воспроизводимость, конкретность – вот некоторое из того, что требовалось для нового экспериментального естествознания. Их можно было достичь, только перейдя на иной тип мышления и отвечающий ему научный язык. Обычно принято считать, что таким языком была признана математика, как наиболее строгая, точная и структурно алгоритмизированная наука, решающая задачи универсального значения и заменяющая описания однозначными наглядными формулами. «Книга Природы написана языком математики» – популярное выражение, идущее с того времени. Полагают, что так думали и Декарт, и Галилей, и Спиноза – отцы-создатели новой интеллектуальной культуры. Но такое понимание статуса математики в представлении мыслителей того времени не вполне точное. Прежде всего, надо обратить внимание на то, что имелась в виду не конкретная математика, а некий её идеальный прообраз, значимый для познания: *mathesis universalis*. Наиболее близким его воплощением долгое время почиталась геометрия и свойственный ей тип структурирования мыслительного процесса: теоремы, леммы, королларии, доказательств, аксиомы, определения и проч. Всякое научное мышление, а тем более текст, должно было содержать в себе эти элементы и следовать принятой в геометрии модели рассуждения. По «геометрическому способу» строил свои трактаты Спиноза и десятки других ученых того времени. Различные версии этого геометризированного языка науки продержались до XIX в. И мы знаем еще одну максимум, верность которой закреплялась авторитетом Канта: в науке столько научного, сколько в ней математики. Открытие Лейбница, что строгость математических рассуждений – это, собственно, строгость логики, и именно она задает критерии рациональности для науки, осталось как бы в стороне на длительное время. Его идея «универсальной характеристики» (*characteristica universalis*) в своем значении была оценена лишь в начале XX столетия, в частности, опять-таки когда был поставлен вопрос о калькулирующей природе научного рассуждения, которой должна подчиняться всякая наука независимо от своеобразия своего предмета. Содержание и логическая форма не детерминированы взаимно. Впрочем, вся эта проблематика бесчисленное количество раз была уже описана, и нам нет нужды в нее углубляться. Нам достаточно было показать, как количественная установка завоевывала все новые области мышления и познания, обеспечив им прогресс в создании современной науки. Эта установка вышла далеко за пределы последней и определила все наши интеллектуальные навыки, духовную культуру. Западная

цивилизация символизирует собой высшую степень воплощения этой установки. Не случайно, что её критика нередко предстает как критика и отвержение всей организации квантитатирующего мышления, т.е. прежде всего науки и руководящего ею «Образа Мира» (*Imago Mundi*), безоговорочная вера в абсолютность которых составляет *credo* современного человека<sup>10</sup>.

Вторым элементом интеллектуальной и научной революции стал принцип, назовем его техническим термином, «системно-редукционистский методологизм». Так может быть обозначена та программа научного метода, которую выдвинул Декарт под названием «нового учения и метода». Научное знание, согласно ей, строится по единому методу, сводящемуся к компактному набору исследовательских процедур, рационально контролируемых и очевидных в своих основаниях. Эти правила бесспорны для всякого ума, озаренного «естественным светом разума», то есть не имеют какого-либо эзотерического статуса и не являются исключительным обретением избранных и посвященных в тайны познания мыслителей. Наука при таком понимании её построения должна быть гомоморфна в содержательном отношении, а сами правила – не простой набор приемов умственных навыков, применяемых в процессе исследования, а система внутренне связанных предписаний. Таким образом, в гносеологии и философии науки Декарта квантитативизм получил свою интерпретацию как системный взгляд на строение знания и способ его получения. Хотя понятие системы еще до Декарта и философии Нового времени имело историю своего использования, в особенности в средневековой философии, но только после этого времени оно обрело рациональный смысл; системное мышление, системный подход стали синонимами рационального мышления, рационализма вообще.

Каковы бы ни были дополнительные характеристики квантитативизма, ясно главное, он превратился в доминирующую гносеологическую парадигму и стал распространять энергично свое влияние на все области знания. Постепенно ему подчинялись различные сферы социальных наук. Социология, собственно, и возникла как наука об обществе, использующая для его познания арсенал методов полностью заимствованный из естествознания, прежде всего физики и математики. Приобрести статус науки, научности, что рассматривается высшей целью знания в любой предметно-созерцательной сфере, означало овладеть методологией естественных наук и перенести их в соответствующую область. В связи с этим мы могли бы напомнить известный тезис австрийского философа второй половины XIX века Франца Brentano, который и философию рассматривал как

---

<sup>10</sup> Как на образец такой критики сошлемся на размышления известного немецкого философа Алоиза Венцеля, хотя она может быть представлена и десятками других примеров: работами Л. Клагеса, Г. Кайзерлинга.

некую эмпирическую науку. Он гласил: «В философии нет иного метода, кроме метода естественных наук».

Надо сказать, что оценка такого методологического редукционизма в отношении социально-гуманитарных наук весьма неоднозначна.

Мы обращали уже внимание на эту проблему<sup>11</sup>. Очевидно, что определенное положительное значение его несомненно. В противном случае мы бы должны были отрицать формальный и системный аспекты этих наук, что очевидно нелепо. Идя путем научного рационализма, развивались и культурологические науки, особенно в тех частях, которые были ориентированы на исследование истории культуры, материальной культуры, распространения культуры и проч. Таковы уже известные исследования Э. Тэйлора, Л. Моргана, Ф. Боаса, Д. Фрезера, Малиновского и многих других, рассматривавших учение о культуре, этнографию, антропологию, фольклористику как эмпирические науки. Можно даже обобщенно сказать, что всякие культурологические дисциплины начинались как эмпирические, с претензией дать строгое, системно обоснованное знание. Многие из них остаются таковыми и доныне. Поэтому значение этого обстоятельства не может быть выражено безоговорочно критически. Естественнонаучный этап являлся хорошей школой воспитания методологической культуры. И его прошли многие культурологи, даже те, которые позже стали родоначальниками прямо противоположных подходов к изучению культуры. Мы можем в качестве примера назвать имена Г. Риккерта, Э. Кассирера, Г. Зиммеля, Л. Фробениуса, Г. Кайзерлинга, некоторых представителей неокантианства. И поныне не угас позитивный смысл тезиса: «В науках о культуре столько науки, сколько в них естественнонаучных методов»<sup>12</sup>.

Несколько позже мы остановимся на проблеме естественно-научных методов в культурологии на примере научного опыта Л. Фробениуса. Сейчас мы продолжим рассмотрение в ретроспективном аспекте постепенную оппозицию квантитативному взгляду на действительность: природную и социо — культурную. Обычно рассматривают утверждение этой оппозиции в конце XIX века Риккерта и их школы. Но это не соответствует правде. Значение Шопенгауэра и Ницше существенно, хотя их аргументы и критика рационализма, как мы сказали, не оказались разрушительными для сциентизма. Но исходящие от них импульсы возбуждали критику и воодушевляли их последователей в дальнейшем.

---

<sup>11</sup> Солонин Ю., Тишкина А. Методологические проблемы построения теории культуры / *Фундаментальные проблемы культурологии*. Т. V: Теория и методология современной культурологии. СПб.: Эйдос», 2009. С. 96-112; Солонин Ю., Артамошкина Л. Методологические проблемы изучения культуры (от системного подхода к целостному). Учебно-методическое пособие. СПб.: СПбГУ, 2010.

<sup>12</sup> См. об этом: Солонин Ю., Тишкина А. Проблема естественно-научной трактовки культуры (географизм в науках о культуре) / *Мир философии — мир человека*. М. 2007. С. 212-236.

Нам представляется существенным отметить, что в недрах самой науки упрочивалось понимание ограниченности тех методологических принципов, которые продолжали еще оцениваться как безграничные в своих познавательных возможностях большинством ученых в обеих сферах науки. Своим исходным пунктом они считали натурфилософию Гёте, которая не будучи системно развитой, тем не менее явно базировалась на идее органической целостности природы и стимулировала понимать человека в этой же перспективе. Но если Гёте значим для немецкой традиции развития целостно-органистического мышления, о чем мы чуть позже еще скажем, то все же следует видеть факторы его формирования и в особенностях развития самого естествознания. Далеко не все широко мыслящие ученые, касаясь проблем человека и общества, находили разумным применять к их объяснению сводимость, сопоставление со свойствами физического мира, к механическому функционализму. Особенно такие сомнения свойственны были тем мыслителям, которые имели отношение к живой природе. Неприменимость к ней научного инструментария сциентизма им казалась очевидной. Образец такого ученого мы видим в научной позиции знаменитого французского физиолога и медика Мари Франсуа Ксавье Биша (1771–1802). Невольно, обратившись к этому имени, мы подошли к оценке так называемого «витализма». В господствующей парадигме сциентистского натурализма витализм оценен исключительно как иррационалистическое отклонение, представившего объяснение жизненных процессов не в рациональной аргументации экспериментальной биологии, а через серию лишенных научного смысла, т.е. псевдонаучных понятий рода «жизненная сила». Наше обращение к этому вопросу вовсе не предопределено какими-то виталистическими наклонностями. Мы обращаем внимание на внутреннюю ситуацию в самой науке, на осознание того что гетерономная структура универсума, включающая живой мир и человека, побуждает ряд выдающихся ученых искать объяснительные техники адекватные специфическим областям реального. И эти поиски идут непрерывно. Витализм лишь одно из свидетельств этого, требующий внимательного отношения и к причинам его жизненности и критического осмысления выдвигаемых им концептуальных схем.

Насколько можно судить по литературе вопроса, витализм обнаружил себя во французской науке<sup>13</sup>. В университете Монпелье проф. Бартеза (1734) создал одну из первых версий этого учения и ввел термин «витализм». Ему же приписано и понятие «жизненная сила», которой подчинены или из которой производятся все органические процессы: движения, чувствования и проч. Его идеи развил и видоизменил профессор того же университета Борде. Последний построил относительно сложную иерархию жизненных процессов и того, что их вызывает. Вместо неопределенного, по его мнению, понятия жизненная сила он стал

---

<sup>13</sup> Протоверсии его относятся даже к XVII в. (ван-Гельмонт и Г. Шталь).

пользоваться идеей духа — *spiritus rector* — объединяющего и направляющего действия всех органов целостного организма «животных в живом». Эта школа биологии и медицины оказала влияние и на научную мысль. Биша продолжил линию своих предшественников. Он попытался конкретизировать дышащие материалистической отвлеченностью понятия жизненной силы и само учение витализма. Нас сейчас интересует другая особенность его взглядов: он исходил из понимания коренного различия живого и неживого, создающего не только два различных мира, но и способов их познания. Он писал: «Существа бывают органические или неорганические, их свойства жизненные или нежизненные. В соответствии с этим наука бывает физиологическая или физическая» «Свойства живых тел прямо противоположны свойствам физическим». Последние «постоянны и неизменны, поэтому и законы этих наук постоянны и неизменны, их явления можно предвидеть и учесть, а т.к. животные свойства по существу неустойчивы, их явления нельзя ни предвидеть, ни учесть»<sup>14</sup>. Научные заслуги Биша особенно велики в сфере физиологических основ медицины, в учении о тканях, основных носителях жизненных свойств, проявляющихся в процессах сопротивления отмиранию и смерти.

Хотя у Биша нет суждений относительно сущности проблем социо-культурной жизни, но выраженная им установка рождала вектор понимания именно в направлении особого целостного статуса. Во всяком случае, приведенные нами суждения его явно предваряют логику аргументации об особом статусе наук о культуре, которые были с восторгом восприняты на рубеже XIX и XX столетий, хотя и выражены были как оригинальные философиями одной из школ неокантианства.

Для более весомой фактической аргументации нашей мысли, что выход на качественную парадигму, как преодоление методологического кризиса, вызревал в недрах самого сциентизма, в воззрениях авторитетных и критически оценивающих научную ситуацию ученых обратимся к еще одному свидетельству.

История вопроса убедительно изложена в капитальном труде Родериха Энгельгардта «Немецкий университет Дерпта в его духовно-историческом значе-

---

<sup>14</sup> Цит. по Огнев И.Ф. Естественно — исторические воззрения Биша. М. 1898. См. также: Словарь деятелей естествознания и техники. Т. 1 (А-Л) М., 1958. С. 79. Основное сочинение Биша: «Физиологические исследования о жизни и смерти». Пер. и дор. П.А. Бибииков. СПб., 1865. Французское издание этого сочинения входило в состав библиотеки А.С. Пушкина. Он же включил этого автора в круг чтения Онегина. Влияние воззрений Биша в России было значительно. Так, В.Ф. Одоевский полагал, его «к произведениям центральным, которые необходимо знать всякому образующему себя человеку» (Пушкин А.С. Евгений Онегин. М., 2009. С. 395-396). Оно было устойчивым и в науке, напр. в ботанике (И.И. Бородин), и др. (Коржинский, Фаусек). Мнение К.А. Тимирязева, что дарвинизм покончил с витализмом оказалось несостоятельным.

нии» (1933)<sup>15</sup>. На основе изучения историко-научных материалов, автор пришел к важному выводу, что уже около 1860 года в научном мире произошло важное в философско-теоретическом отношении изменение. Оно касалось как духовной установки нового поколения интеллектуалов — идеалов гуманизма, так и философско-методологических перспектив. Одним из важнейших свидетельств появления новых интеллектуальных предпочтений, стала ориентация на целостность в понимании всего к чему обращалось познающее мышление. Автор ссылаясь на суждения выдающегося ученого А. Кирхгофа, который в речи перед Прусской Академией в 1860 г. констатировал, что новые целеустремления связаны с обретением целостности во всем, ко всему подходить творчески и все видеть в полноте (*gestaltend*)<sup>16</sup>. Это стремление многим казалось уже анахроничным, ибо целостность представлялась отмершим концептом; его место заняли исследования отдельностей, и царила ситуация атомизированности и расщепленности. Идеи В. Гумбольдта, Фихте, Гегеля, Шлейермахера прежде еще имевшие вес, забылись в суеде достижений точных наук, их практического применения. Показательна в этом отношении судьба Александра Гумбольдта. Этот «последний великий натуралист», по определению Карла Бэра, умер в 1859 г. и о нем почти забыли или причислили к дилетантам. Только что упомянутый великий ученый К. Бэр, хотя и писавший на немецком языке, но бывший русским подданным и проживший всю жизнь в России, где и состоялась его научная судьба также был одним из немногих, кто понимал продуктивность целостного научного мышления и сам развивал его, оказав воздействие и на социо-культурную методологию в свое время.

Вторым знаком поворота был возврат к идее жизни. Она возникла не в философских доктринах, хотя обитала в некоторых из них, а стала закономерным следствием развития наук о живом, что было свойственно и немецкой науке. Понятие жизни свойственно было натурфилософии К. Бэра, которое он прояснял учением о целесообразности. Оно было в свою очередь связано с идеями исторического развития, неотделимыми от понимания органического мира, а посему утвердившихся прежде всего в биологии. Целесообразность изменений в мире живого, по Бэру позволила понять организацию всего живого на Земле и объяснить место человека на вершине её. Нам нет нужды заниматься проблемой, насколько идея целесообразности была порождена или несла в себе религиозные мотивы или провиденциальные моменты. Нам важно обратить внимание на процесс расшатывания догматического натурализма, на подрыв всевластия сциентистского рационализма. В сферу науки во все большей мере входили факты и предметные области, требующие для своего истолкования новых категориальных подходов и новых смысловых интуиций. К этим сферам стали относиться возникающая ан-

<sup>15</sup> Engelhardt R. Die Deutsche Universität Dorpat in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung. Reval 1933.

тропология, психология, ценностная сфера, следовательно, этика и эстетика. И Бэр энергично проводит мысль, что целостность мировоззрения, охватывающего весь мир и человека, не может строиться на естествознании ибо оно «неспособно одарить нас ключом к смыслу мира»<sup>17</sup>.

Важный отзвук в научном сообществе, Германии прежде всего получили идеи братьев Гарнак (Адольфа и Акселя), Г. Бунге и Л.ф. Шрёдера. Двое из них — Адольф Гарнак (историк церкви и религиовед) и Леопольд фон Шрёдер (индолог) были гуманитариями и культурологами, двое других: Аксель Гарнак (математик) и Г. Бунге (физиолог) представляли естественные науки. Но воззрения их во многом оказались идентичными или согласными по духу. Они занимали видное место в ученом мире, и всем им свойственно было признавать невозможность строить науку в отрыве от культурно-исторического знания. Они выступили с серией докладов в период с 1883 по 1913 годы. Густав Бунге с позиций витализма подверг критике механицизм, под которым понимался позитивистский тип научного мышления, и стал одним из родоначальников неовитализма. В известном смысле его идеи укрепили те, которые традиционно связаны с философией Дильтея. По нему, загадка жизни не может быть раскрыта никаким внешним опытом. Наши пять чувств для этого недостаточны. Но есть шестое чувство, это наше сознание, отражающее наше внутреннее переживание. И через него лежит дорога к постижению жизни. Бунге вводит и определитель жизни, это – активность, действие в широком понимании слова. Оно нам дано из самонаблюдений, в частности над волей, как она выступает в сознании. Магистральная тенденция познания состоит в том, что мы из известного нам непосредственно, из внутреннего мира, идем к непознанному, к внешнему миру<sup>18</sup>. В каком-то смысле утверждение Бунге предваряет учение Якоба Иксюля, биолога с мощной философской установкой в понимании изученного им органического мира, о «внешнем» и «внутреннем» мирах (Umweltuinnenwelt), определяющих жизненную (у человека и культурную) стратегию всего живого. Организм, исходя из своих особых возможностей: биофизиологических, психологических, интеллектуальных (как у человека), из чего состоит его внутренний мир, конструирует внешнюю среду как целостность знаков, примет, отношений, структур и проч., создающих особый мир, в котором организм, особь и т.д. не просто чувствуют себя комфортно, но и обеспечивают свою продуктивную жизнедеятельность. Иксюль, как биолог, разработал эту дуально-целостную структуру применительно к животному миру, но, судя по некоторым текстам его, полагал применимой к человеку и его культуре<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Op. cit., С. 222.

<sup>18</sup> Op. cit., С. 233.

<sup>19</sup> До сих пор мы только вскользь касались теорий Иксюля, которые заслуживают более внимательного рассмотрения, что бы выделить в них перспективные идеи, оставив в

Бунге еще в середине XIX настаивал на необходимости того, что называлось «Мышлением об органическом» или «органическое мышление» (*organische Denken*), которое, несмотря на разделенность «наук о духе» и естествознания, способно проложить дорогу к целостному мирозерцанию, в противовес односторонности, к которой ведет рационализм<sup>20</sup>.

Сходные идеи представил и математик Аксель Гарнак. Он сформулировал и обосновал мысль о границах естественнонаучного познания, лишь несколько десятилетий спустя ставшей основной в неокантианстве, представленном В. Дильтейем, Г. Риккертом или Т. Липпсом. Он указал на целый ряд областей проявлений человеческой воли, свободы, морали, которые не имеют шансов быть истолкованы в духе детерминизма и каузальных отношений. Т.е. собственно, имелся в виду мир культуры и человеческой индивидуальности.

Хотя стало обычным представлять дело так, что только в неокантианстве фрайбургской линии была ясно осмыслена ситуация, которая порождена пределами познавательных возможностей рационализма, опирающегося на классическую количественную установку, однако история идей даже в пределах XIX столетия говорит нам, что и в среде натуралистов постепенно вызревало сомнение в безграничности теоретико-познавательного горизонта этой интеллектуальной позиции.

Конечно, приведенные два примера подхода к пониманию значения принципа целостности и его продуктивного смысла, отличены скорее декларативностью, чем скрупулёзным исследованием поставленного вопроса. Большую детализацию его мы найдем в кругу исследователей гуманитарно-культурологической ориентации, а именно Адольфа Гарнака. В 1913 г. он сделал доклад «О научном познании». Науку он рассматривал прежде всего как инструмент и средство продуктивного воздействия на жизнь через целесообразную практику. Сама она проходит ряд ступеней (четыре), поднимаясь к все более совершенному постижению действительности. Примечательно, как точно характеризует Гарнак мыслительные операции начальных (и низших) состояний науки. Он прямо называет его «отвлеченно-ориентированным и сводящимся (редуцируемым) на количественность и спекулирующим по каузальной схематике».

Именно такому мышлению отвечает понимание природных сил в «энергетическо-механистическом смысле». И оно непременно приводит к заключению, что всё действительное должно обниматься этой природной силой. «Но жизнь

---

стороне все то, что образует балласт из идеологических предубеждений, натуралистического редуктивизма и виталистического иррационализма. См.: Uexküll J. Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. München. 1913; Он же: Die Umwelt und Lumenwelt der Tiere. Berlin. 1909 (неоднократно переиздавалась). Особое значение в аспекте нашей темы имеет его работа «Streitzügedurch die Umwelten von Ticten und Menschen. Bedeutungslehre. München. 1970.

<sup>20</sup> Engelhardt. Op. cit. S. 233.

посмеялась над этой через чур простецкой формулой; мнимо замкнутые звенья каузальной цепи разрываются понятием свободы, той произвольной способности (Wahlremögen) — то есть «активности», в которой, по Г. Бунге, заключена тайна жизни»<sup>21</sup>.

По Гарнаку, только на третьей и четвертой, высшей, стадии наука приобретает способность к постижению жизни и ее загадки. Следует обратить внимание на то, что жизнь у него трактуется не в биолого-органицистском, а в культурно- и философско – антропологическом смысле.

Именно здесь обретениями науки становятся «чистое усмотрение через проникновенное наблюдение» и вчувствование. Такими рассуждениями Гарнак продолжает линию Бэра, Бунге, Икссюля.

Если третья ступень науки и ее методов еще зависит от мышления и познания биологического типа, то следующая уже целиком сосредоточена на человеке, его духовности. В ней речь идет об истории человека в собственном смысле слова. «Высшая духовная жизнь познается как история и как нравственность»; ее предмет — ценности и нормы<sup>22</sup>. Задача же философии в понимании Гарнака, состоит в исследовании «целостности в её тотальности».

Человечество находит свой путь в будущее не в свете факела квантитативного непрерывнопроверочного познания единичного, а под руководством мужей, коим дано предчувствие высшего света (Zentralsonne) и мужество прорваться от физики к метафизике, от истории к метаистории, от этики к метаэтике.

Пафос Гарнака безусловно мотивирован не только самоощущением себя открывателем новых горизонтов, — но пониманием того, что ситуация времени, когда культура стала определяющим фактором жизнедеятельности человека, не согласуется с достигнутым уровнем ее познания и понимания и с тем путем, каким последние шли к своей цели доньше. Следует обратить внимание, что он не проводит размежевание наук и сфер реальности, а выстраивает иерархию познания и методов, позволяющую высшим уровням ассимилировать и опираться на нижние, а не отторгать их. Именно этим и достигается прокламированная им тотальность науки и методов.

Индолог Л. Шрёдер, в заключение, развил идею развития как центральный принцип человеческой истории. При этом он рассматривал последнюю с её древнейших начальных стадий, как они понимались в науке начала прошлого века, обосновывал единство истории и природы, внутреннюю сплавленность древности с ее мифообразованной предисторией с искусством и культурой современного общества. История есть постоянное смыслодержащее становление.

---

<sup>21</sup> Engelhardt. Op. cit. S. 234.

<sup>22</sup> Op. cit. S. 235.

Приведенный нами материал, надеемся, дает основание к выводу о том, что сложились две тенденции, направленные к дезавуированию абсолютной значимости квантитативизма и системопонятой реальности в пользу утверждения перспективности квантитативизма и целостного подхода. Одна тенденция формировалась внутри естествознания как реакция на расширение и качественное изменение предмета познания — переход от механистического натурализма к органической реальности, непрерывно развивающейся из внутренних сил. Вторая была связана с самим развитием знаний о культуре, продемонстрировавших, при всей своей начальной значимости, неприемлемость методологического редуционализма, то есть перенесения методов естествознания в среду культурно-исторических наук.

Чтобы этот последний подход проиллюстрировать, мы сошлемся на теории и учения нескольких культурологов.

Они также показывают свою зависимость от гётеанских установок, создающих интенцию преодоления формального схематизма. Вот небольшой пример. В развитии наших представлений о целостности человеческой культуры существенное значение имели понятия «всемирная история», «мировая литература». Их истоки следует искать в универсалистских представлениях XVIII века, в частности, в космополитизме, вызванном к жизни пониманием универсальности основополагающих ценностей жизни, структур жизненного мира, при внешнем многообразии форм их проявления. Идея высшей и низшей культуры в ценностном аспекте их восприятия оказалась несостоятельной. Что же касается такого культурного явления как литература, то выработалось мнение о равноценности всех ее национальных типов. Одним из первых эту мысль выразил немецкий историк Август Шлёцер (1735-1809), много лет проработавший в России и создавший капитальное исследование по русским летописям «Нестор». В Гёттингенском университете, где он, после возвращения из России, состоял профессором русской литературы и истории, он опубликовал исследование по исландской литературе (1773)<sup>23</sup>. В нем он провел мысль, что средневековая исландская литература столь же важна как и любая иная национальная литература. В его понимании «всемирная литература» представляла совокупность всех их, в том числе и считающихся второстепенными. Мы видим в этом взгляде не только особое выражение космополитизма Просвещения, но и отказ от априорных оценочных подходов как неперемное условие объективной научности. Шлёцер был известен своей склонностью, иногда гипертрофированной, к критической аналитике источников (русских летописей,

---

<sup>23</sup> В этом вопросе мы следуем в целом материалам статьи Г. Тихана: «Космополитизм в дискурсивном ландшафте модерности: два контекста выражения в эпоху Просвещения» // Новое литературное обозрение. 2011, № 110. С. 144 и далее.

в том числе). Таким образом, его «мировая литература» — это формальное понятие, не предполагающее целостности и органичного единства. Следует сказать, что Гёттингенский университет явился колыбелью и идеи «мировой истории», которую в эти же годы развивал историк И. Гаттерер (1727-1799). Она так же в его сочинении под этим названием выглядела суммативным образованием историй разных народов. Эта особенность не умаляет ценности идеи, как первого выражения культурного универсализма. Тем не менее, идею «мировой литературы» связывают с именем Гёте<sup>24</sup>. Г. Тихан, исследовавший эту проблему, полагает, что это оправдано на том основании, что он придал ему принципиально иное толкование. В него включено ее понимание как развивающегося сообщения между писателями и читателями; процесс, а не абстрактный идеал. В духе мышления Гёте, логично говорить о «мировой литературе» как развивающейся целостности.

Тем не менее, какова бы ни была зависимость от гётеанской традиции, всё же определяющее значение имели причины, возникшие в ходе развития самого гуманитарного знания. Именно они побуждали ученых выходить в научно-методологическом поиске за пределы сциентистски ориентированного знания и свойственной ему квантитативной методологии вкупе с системной интерпретацией предмета познания.

Поучительным образцом, иллюстрирующим сказанное, является учение о культуре одного из интереснейших представителей культурологии XX века Лео Фробениуса (1873-1938). После него осталось обширнейшее и богатое содержательно и интеллектуально теоретическое наследие. Доныне существует основанный им «Африка – Архив», преобразованный позже в институт культурной морфологии при Университете Франкфурта-на-Майне. Последний в настоящее время известен как Институт Фробениуса. Главной задачей институт считает сбор культурно-этнографических материалов различных примитивных, первобытных и доисторических культур. Это отвечает традиции, заложенной ещё его основателем. Фробениус определяющее значение придавал культурам народов Африки, особенно выяснению их происхождения, сравнительному изучению в сопоставлении с культурами восточного, индийско-тихоокеанского региона. На этом материале построены все главные теории Л. Фробениуса, которые институт продолжает считать интеллектуальным основанием своей научной деятельности. В то же время эти теории находятся в зоне повышенного критического отношения современных культурологов и африканистов. И это при том, что африканистика именно через труды Л. Фробениуса получила свое интенсивное развитие и современный вид. Их влияние сказалось и на нашей культурологической мысли 20-х – 30-х годов.

---

<sup>24</sup> Gundolf Fr. Goethe. Berlin. 1916. Гундольф отвел обсуждению этой проблемы целый раздел своей капитальной работы.

Мы имеем в виду работы В.Г. Богораз-Тана<sup>25</sup> и Д.А. Ольдерогге.

Неприятие теорий Фробениуса можно объяснить рядом пересекающихся факторов, в первую очередь именно тем из них, который согласуется с основным тезисом нашей статьи – неприятием целостно-органистической трактовки культуры основной массой сциентистски ориентированных культурологов. Забегая вперед, скажем, что терминология, научный язык, его смысловые комплексы, которые предложил Фробениус, провоцируют оценки его теорий в духе отвлеченного спекулятивизма и биологического редукционизма.

Тем не менее, мы полагаем, что возвращение внимания к тому, что сделано Фробениусом в области наук о культуре в теоретическом и прикладном отношении, имеет не только историко-научное значение, но способно стимулировать самую культурологическую мысль.

Фробениус работал в весьма широком диапазоне гуманитарных наук, почти везде высказав стимулирующие идеи. Его научную позицию отличала определенная свобода от рутинной культурологической мысли, сложившейся в университетском сообществе Германии, которое в свою очередь замалчивало теории культуролога. Фробениус не получил традиционного университетского образования и к проблемам этнографии и антропологии традиционных обществ пришел собственным путем, возможно, и под влиянием семейной традиции. Смелые и рискованные сравнения и сопоставления, отказ от жесткого формализма научного языка остались как отпечаток дилетантизма на всех его работах.

Интерес к традиционным экзотическим культурам вообще был характерной чертой социальной философии второй половины XIX века. Ему содействовал в первую очередь эволюционизм, перешедший из сферы биологических наук и вскоре охвативший все сферы социальной и культурологической мысли. Во всех институтах современного общества видели развитые состояния и формы предшествующих примитивных социальных порядков. Изучение последних считалось ключом к пониманию природы общества вообще. Под воздействием этих убеждений разворачиваются этнографические экспедиции, собираются коллекции артефактов из жизни существующих этносов или давно исчезнувших культур. Появляются капитальные работы о происхождении культуры и ее первичных формах: Л. Моргана, Э. Тэйлора, Л. Кшвицкого, Ф. Энгельса, Б. Малиновского и многих других. Определенный переворот в культурологическом сознании произвела книга И. Бахофена «Материнское право», позволившая ринтерпретировать и многие сюжеты дошедшей мифологии, и смыслы многих

---

<sup>25</sup> См. об этом: Солонин Ю., Тишкина А. Проблема естественнонаучной трактовки культуры (географизм в науках о культуре) / Мир философии – мир человека. М., 2007. С. 212–236; Они же: Богораз-Тан и проблема естественнонаучной трактовки культуры / Страницы истории. Сб. статей, посвященный 65-летию проф. Г.А. Тишкина. СПб., 2005. С. 225-240.

обрядовых обычаев традиционных этносов, и важные социальные отношения в жизни первобытных народов, стертые следы которых все чаще стали обнаруживать и в современном обществе. Поэтому интерес Фробениуса к проблемам, имеющим характер остроты и новизны, вполне был в духе времени. Он его реализовывал добровольной работой в этнографических музеях Бремена, Лейпцига и других городов. Уже в середине 90-х годов XIX века он подготовил диссертацию о «тайных обществах» африканских племен<sup>26</sup>. Она была отвергнута всеми университетами, в которые он ее представлял. И почти 30 лет Фробениус работал вне университетского мира.

В 1898 году появляется его первая фундаментальная монография «Происхождение африканских культур». Как и диссертация, она выполнена на музейных материалах, географической и этнографической литературе: работы К. Риттера, Ф. Рагцеля, Э. Реклю, А. Бастиана и ряда других ученых, сочетавших интересы географии, культурологии и этнографии, записях путешественников. Тем не менее, несмотря на несомненный «кабинетный характер», монография засвидетельствовала о появлении оригинального мыслителя, способного сказать новое слово. И оно было сказано. Именно Фробениусу принадлежит главная заслуга в изменении характера научной африканистики. В последующем на основе этой работы с учетом огромного практического знания и наблюдений, полученных в многочисленных экспедициях, охвативших большую часть Африки, он создаст капитальный труд «Культурная история Африки», без учета которой, даже критического, невозможно теоретическое отношение к этому культурному региону и к культурологии вообще<sup>27</sup>.

После этой работы Фробениус занялся проработкой отдельных проблем, косвенно или недостаточно полно рассмотренных прежде. Результаты этой работы были опубликованы главным образом в ведущем географическом журнале Германии «Петермановские географические известия» и «Естественнонаучном еженедельнике», позже преобразованном в знаменитый журнал «Естественные науки»<sup>28</sup>. Все они имели тот же «кабинетный» характер, но свидетельствовали о формировании совершенно особой культурологической позиции их автора.

---

<sup>26</sup> Диссертация была опубликована: Frobenius L. Die Geheimbünde Afrikas. Hamburg. 1894. Она основана исключительно на историко-этнографическом материале.

<sup>27</sup> Это самая известная работа Фробениуса, переиздаваемая и поныне (Frobenius L. Kulturgeschichte Afrikas. В замыслах Фробениуса изначально был амбициозный проект издания корпуса исследований о происхождении культур («Der Ursprung der Kulturen»), который призвана была начать монография «Происхождение культур Африки». Проект реализован не был, уступив место более основательной проработке африканских культур и созданию оригинальной философии культуры.

<sup>28</sup> Ряд статей вышел в религиозно-этнографических периодиках до начала периода путешествий Фробениуса.

Музейные коллекции давали все же достаточный материал для теоретических обобщений, и Фробениус воспользовался ими в максимальной степени, разработав свою модель «культурных кругов», исходя из идеи «географических кругов» Ратцеля, и осуществив картографирование культуры на географическом пространстве Земли<sup>29</sup>.

Новый этап начался в 1904 году, когда Фробениусу удалось организовать первую африканскую экспедицию. За ней последовала череда экспедиций, охвативших почти 30 лет, общим числом двенадцать. Их особенностью была не только тщательная всесторонняя организационная подготовка, но и научная гипотеза, которую должно было подтвердить. Каждая экспедиция заканчивалась публикацией ее итогов как в виде огромного монографического отчета, так и иллюстративного материала.

Примером может послужить экспедиция в Северную и Северо-Западную Африку в 1908-1911 годах, имевшая целью выявить скрытые, по мнению Фробениуса, элементы мифической культуры Атлантиды, из которой выросли, с его точки зрения, в дальнейшем специфически африканские культурные субстраты. Подобно Г. Шлиману, поверившему в реальный факт троянской войны, Фробениус полагал, что изложенная Платоном легенда об Атлантиде вовсе не является красивым, беспочвенным вымыслом, а имеет историческую почву. Не случайно, что отчет об экспедиции он назвал «На пути к Атлантиде»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> См.: Frobenius L. Der westafrikanische Kulturkreis // Petermann Geografische Mitteilungen. 1897. Bd. 43, Hf. X-XI, s. 225-236, 262-267; Bd. 44, Hf. 12, s. 193-204; 265-271.

Он же: Die Kulturformen Ozeaniens // Petermann Geografische Mitteilungen. 1898. Bd. 44, s. 204-271. Обширные статьи сопровождалась картами культурных кругов и их номенклатурой, введенной Фробениусом, но не получившей широкого признания у специалистов.

<sup>30</sup> Frobenius L. Auf dem Wegenach Atlantis / Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition, zweiter Reisebericht. Berlin. 1911. Свои «отчеты» Фробениус составлял в подчеркнуто неакадемической манере, свободным ненаучным языком, с различными отступлениями общего плана, явно рассчитанных на широкую публику. Так, в частности, он излагает свое понимание научного путешественника и его миссию: традиционно к путешественникам относятся как людям, призванным ликвидировать белые пятна на картах, открывать реки, озера, горы, преодолевать дикие силы природы и направлять свои усилия на приобретение новых фактов о жизни Земли и природы. То, чему следует сам Фробениус, иное: «Красная нить, которой я следую, тянется не через карты и белые пятна; она тянется через историю человечества» (с. XII). Так он воспринял максиму К. Риттера: «Облик Земли становится для нас исполненным смысла только в его отношении к человеку». Таким образом, Фробениус выразил свою великую мысль об историчности африканских культур в противовес царившим в его время суждениям об их застылости в первоначальном примитивном состоянии. По новому стала звучать и география как наука: это наука о становлении человечества в связи с историей Земли и природы. Если Ф. Ратцель пришел к идее антропогеографии, то Фробениус идет дальше: география есть синтез истории Земли с культурной и антропологической историей человечества. Обращаясь к мифу об Атлантиде и атлантах, убеждая, что «город Посейдона» не выдумка и может быть отыскан, Фробениус в сущности придает целевую осмысленность своим поискам исторических протоформ культуры.

После окончания экспедиционной деятельности, которое пришлось на начало 30-х годов XIX века, Фробениус занялся завершением культурологической теории, все более смещаясь в сферу философии культуры. Мы можем выделить три относительно независимых в теоретико-методологическом, отчасти в аргументационном плане, периода в его научной деятельности. Первый занимает около десяти лет с начала его работы в этнографических музеях (1895) до начала экспедиционной деятельности (1904). Второй охватывает период до начала 30-х годов, т.е. около тридцати лет, и отмечен интенсивной экспедиционной работой. Сам Фробениус участвовал в одиннадцати экспедициях. Наряду с обработкой полученных материалов и изданием фундаментальных отчетов, собрания мифов и легенд народов Африки (около двенадцати томов) он приступает к поиску новых теоретических подходов к пониманию культурных процессов и возникновения культуры. Третий период занимает примерно пять лет (1933 – 1938), и закончился со смертью исследователя. Фробениус все более захватывается культур-философским спекулятивизмом и поисками философии истории. Свидетельством чего явилась книга «Судьбоведение». Ее содержание указывает, что он определенно смещался в область идейных установок реакционного толка, признания нацизма как исторического выбора будущего Германии и проч<sup>31</sup>.

В теоретико-методологическом отношении интересны особенно первые два периода. В первый период Фробениус вполне разделяет утвердившийся под влиянием позитивизма подход к изучению культуры в духе сциентистского рационализма. Музейные коллекции артефактов кажутся достаточным эмпирическим источником для описания и объяснения культур, к которым они относятся. Методы изучения артефактов таковы же, как и методы любой эмпирической и описательной науки, в особенности биологии. В понимании культурных процессов, в особенности их хронологического изменения, Фробениус удовлетворялся эволюционизмом дарвиновского типа. К этому добавлялся подход, получивший обоснование в географических науках и ставший известным под названием «географический фактор». Фробениус полагал в тот период, что многие культурные изменения, и особенно распространение культур, определены географическими причинами. Таким образом, культурная теория строится им по канонам, принятым в естествознании, и, в сущности, как его составная часть.

Во второй период доминируют принципиально иные установки. Они возникли под воздействием непосредственного контакта с реальной культурной жизнью племен и народностей Африки, которая прежде представляла в застывших в застывших разрозненных музейных экспонатах. Скудость естественнонаучного объяснения стала очевидной. Не меньшее значение имели и изменения в идей-

---

<sup>31</sup> Frobenius L. Schicksalskunde. Weimar. 1938.

но-философском климате Европы. Кризис натурализма вызвал к жизни особую ориентацию в объяснении духовно-исторической сферы общества. В итоге концептуализации этой ориентации возникло мировоззрение, получившее наименование «историзма». Он хорошо описан, что позволяет нам не останавливаться на его характеристике. Фробениус по-своему воспринимает эти идейные переориентации и создает ряд теорий, касающихся сущности культуры и решительно порывающих с его прежним натурализмом. Тем не менее влияние органицизма не было им смыто окончательно. В центре его новых идей стояли понятие культуры как игры и учение об особом духовном комплексе каждой культуры, определяющем ее глубинную сущность и само существование, которое он закрепил в понятии пайдеума.

Изменения в теоретическом мышлении были ясны самому Фробениусу и от-рефлектированы им в ряде статей его знаменитых сборников по проблемам культуры, этнологии и антропологии под заглавием «Освоенная Земля»<sup>32</sup>, вышедших в 20-е годы прошлого века. Особенно интересны статьи 3-его и 4-ого томов: «От письменного стола к экватору» (3-ий том) и «От народоведения к философии» (4-ый том).

Рассмотрим несколько подробнее воззрения Фробениуса этих периодов.

Движение Фробениуса в разработке общей теории культуры от ее естественнонаучной модели, предполагавшей, что культура есть, хотя и особая, но все же часть естественного мира, к теоретическому осмыслению ее как несводимой ни к каким природностям формы духовно-душевной жизни, только отлагающейся в культурных артефактах, может служить специфическим отражением движения всей гуманитарной и культурологической мысли Европы. Находясь под воздействием господствовавших в науке принципа естественнонаучного материализма и позитивистской философии, она трактовала культуру как способ и форму приспособления человека, возникших в ходе его эволюционного развития и борьбы за выживание. Особое значение в контексте такого подхода к культуре имело учение Дарвина. После его появления на свет широко распространилось убеждение, что заключенные в нем понятия дают достаточно средств для средств для описания и понимания тех процессов, которые происходят в обществе и в культуре. Хорошо известен социал-дарвинизм, но в таком же смысле можно говорить и о культур-дарвинизме, упрочившемся в гуманитарных науках конца XIX столетия. Его примером может служить выдвинутая Фробениусом концепция «естественнонаучного учения о культуре». Она была изложена им в ведущем естествен-

---

<sup>32</sup> Мы так решили перевести немецкое заглавие сборников «Erlebte Erdteile». Слово «erlebte» от глагола «erleben» - «переживать», имеет в данном случае сложную коннотацию, не передаваемую его русским эквивалентом «пережитый».

нонаучном журнале тогдашней Германии – «Естественнонаучный еженедельник» (1899)<sup>33</sup>, но еще ранее более развернуто в книге «Происхождение культуры. Том 1. Происхождение африканских культур» (1898).

Мы уже сказали, что эта книга Фробениуса сразу поставила его в ряды крупнейших африканистов, несмотря на присущий ей редуционизм, проявившийся в биологизаторской трактовке культуры. Причину столь высокой оценки можно видеть в выразительно *теоретической* тенденции ученого, противопоставившего свою позицию уже отжившему свой век банальному эмпиризму. Очевидно, что Фробениус черпает материал для этой книги из дарвинистской биологии и географии, находившейся в то время не только в расцвете, но и в позиции фундаментальной науки. Особое влияние на него в первый период творчества оказали труды Ф. Ратцеля. Его идея «культурно-географических кругов» была освоена Фробениусом и вошла прочно в его теоретический и понятийный арсенал.

Основная позиция Фробениуса, представленная в этой книге, сводится к признанию того, что культура есть особая «живая сущность» (*Lebensweg*), то есть организм. И как таковой в своем развитии он подчиняется определенным законам и имеет естественные фазы или ступени развития и состояния, свойственные любому живому существу. Таковы: рождение, детство, возрасты возмужания и старения, за которыми следует смерть. Именно из этих соображений строится представление об африканской культуре, данные о которой и служат основным подтверждением развитой концепции. Именно она характеризуется стадией динамичного детства, что позволит потом Фробениусу ввести понятие игры как фундаментального культурологического понятия, объясняющего происхождение культуры и ее основных форм.

В указанной статье Фробениус дает более детальное изложение своего понимания культурологической теории. Именно здесь он однозначно определяет свой метод как естественнонаучный, гарантирующий построение научной теории.

Фробениус вводит понятие «культурный момент», то есть такую характеристику биологического поведения, когда случайное или инстинктивное поведение животного перерастает в регулярное, закономерное и носитель этого поведения обнаруживает свою зависимость от культурного момента. В человеке культурный момент как природная предпосылка, пограничная по существу, становится основой собственно культуры. «Человеческая культура есть живая сущность, которая без человека невысказима, даже если его и нет» (как реальности). Еще одно характерное выражение: «Культура есть <особый> паразит, который так тесно сросся со своим носителем, что

---

<sup>33</sup> Frobenius L. Die naturwissenschaftliche Kulturlehre // Naturwissenschaftliche Wochenschrift. 1899. В. 14. № 29. S. 333-337.

он не желает его устранить, даже если может; в то же время человек без культурного паразита не может быть мыслим, даже если бы мог без него существовать».

Учение о культуре Фробениус делит на «морфологию культуры» как учение о ее внешних формах и «культурную анатомию» как учение о внутреннем строении культуры. Затем выделяет «физиологию культуры» как учение о культурных процессах.

Особое место отводится законам анатомического и физиологического строения культуры, которые касаются по преимуществу роста и распространения культурных форм в пространственном отношении.

Анализируя собственное творчество, Фробениус признал бесперспективность попыток построить учение о культуре как естественнонаучную теорию. В основу этого заключения было положено новое представление о трехчастной структуре мира: неорганическая природа, органическая и культура. Культура связана с человеческой душой, но не как продукт деятельности последней, а потому что сама, будучи особенной сущностью, наделена, как выше сказано, своим творческо-энергичным центром – пайдеумой. Этот термин относится к греческому прототипу – пайдейя, обозначающему и воспитание, и знание, и образование вместе с комплексом тех духовных ценностей, которые осваиваются. Таким образом, Фробениус предпринял попытку порвать с натурализмом. Попытку не до конца удавшуюся. Поэтому его культурфилософская концепция довольно противоречива. С одной стороны, культура – органическая целостность, но не организм в старом смысле. Ибо она прежде всего духовная сущность. Но переживает все стадии, свойственные органическим сущностям. Познание культуры становится не столько делом науки, сколько процессом живания в нее, постижения ее внутреннего смысла. Таким образом, в перспективе Фробениус стоял перед спиритуализацией сущности культуры.

Эту особенность позиции Фробениуса уловил Хейзинга. Последний имел в немецком ученом прямого предшественника в построении игровой теории культуры<sup>34</sup>. Фробениусом она изложена в самой известной его книге «Культурная история Африки», издававшейся неоднократно. Анализируя понятие игры, Хейзинга отмечает существенные ее свойства, отмеченные Фробениусом впервые, а именно «захваченность», «погруженность» в нее как неперемное условие настоящего игрового процесса. Наряду с этим игровое состояние у Фробениуса выступает как проигрывание основных природных процессов (и космических), которые становятся содержанием культурной жизни. По Хейзинге же игра – это

---

<sup>34</sup> Хейзинга Й. Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992. С.27 и далее.

форма, оболочка, охватывающая культурный процесс, а не сам он. У Фробениуса культовый характер определяет все ядро культуры, смысл которой составляет мистически переживаемый космико-природный процесс. Впрочем, требуется более точный анализ как самой теории игры Фробениуса, так и того влияния, которое она оказала на Хейзингу. Очевидно, что немецкий африканист создал одну из интереснейших концепций культуры как игры в 20-ом веке. Но она, увы, не стала предметом надлежащего внимания.

Большое значение имеет и типология культур, которую вводит Фробениус. Она наиболее полно разработана им для африканского культурного пространства. В последнем случае она – типология – более эмпирически верифицирована, как, например, его деление африканской культуры на два типа: эфиопскую и хамитическую (исламизированные общества Египта, Ливии и некоторых других областей он не принимает в расчет). Первая обусловлена центральной ролью растений в жизни народов этой культуры. Злаки и овощи, их производство или собирательство связаны с другими особенностями: типом жилища, одежды, украшений, вообще с искусством и т.д. Особенно важно их соответствие типу социальных отношений, которые строятся по патриархальному принципу. Хамитическая культура связана с животным, будь то объект охоты или пастушества. И в ней социальный порядок, по Фробениусу, имеет выраженно матриархальные черты.

Фробениус не чужд в понимании и постижении культуры того, что обозначено им как «физиогномика культуры». Она состоит в том, что культурный тип, в частности, определяется неким устойчивым комплексом. Прежде всего их два. Женский комплекс определяет западную культуру, мужской – восточную. Из этого их различия он выводит такие особенности культурного состояния, как пространственность западной культуры и ритмоустроенность с интенсивностью жизни – восточной. Физиогномичность предполагает и особую технику постижения культур, которая уже имеет мало общего с научным их изучением.

Тем не менее мы не решаемся сказать, что Фробениус создал мистико-иррационалистическую и спиритуалистическую теорию культуры. Но такая тенденция у него была налицо. Увеличивающаяся нестрогость вводимых им понятий имела следствием то, что задача построения научной теории культуры, которую он ставил перед собой в начале научной карьеры, сменилась установкой на построение философии культуры.

Приведенные примеры культурологических и гуманитарных теорий, основывающихся на принципах целостности и квалитативизма не исчерпывают научного арсенала новой культурологии. Но они дают достаточно материала и поводов судить о том, что вопреки концептуальным и методологическим трудностям и издержкам эта ориентация в научном отношении состоятельна и перспективна.

**С.В. Волжин,**  
кандидат философских наук,  
старший преподаватель кафедры культурологии  
Санкт-Петербургского  
государственного университета

## **ЦЕЛОЕ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ Й.В.Ф. ШЕЛЛИНГА**

В концептуальном аппарате философии Шеллинга понятия «единое», «единство», «тождество», «абсолют», «целое» (вне зависимости от различных коннотаций, характеризующих различные периоды творчества философа), имеют статус базовых, ключевых. Однако четкого смыслового различия между ними Шеллинг достигает далеко не всегда, подчас эти понятия используются как взаимозаменяемые, подчас, в зависимости от исходной задачи исследуемой темы, то одно из них, то другое становятся основным, а прочие – дополнительными и рабочими конструктами. Категория целого во многих работах Шеллинга используется часто, причем она «работает» у Шеллинга далеко не всегда в качестве понятия дополнительного. В рамках настоящего очерка мы попытаемся проанализировать статус категории целого в концепции университетского образования Шеллинга.

Вопрос о *методе* университетского образования в философии Шеллинга в главном совпадает с вопросом о статусе философии и миссии философа в современном мире. При этом Шеллинг опирается на трехчастную историософскую конструкцию, в которой духовная культура нового времени в целом и просвещения в частности характеризуется преобладанием дуалистического мирозерцания над мирозерцанием целостным. *Дуализм*, как говорит Шеллинг в своих «Лекциях о методе университетского образования» (1802), является «не только вообще необходимым явлением нового мира, но и в его проявлении в прошлом, безусловно имеет перевес, поскольку тождество, пробившееся в единичных индивидуумах, можно почти не принимать во внимание, так как в целом оно отторгнуто и изгнано эпохой и понимается потомками лишь как замечательный пример давнего заблуждения. ...Из бесконечно великого пути, указанного нам судьбой, мы видим лишь малую часть, так что противоположность легко может показаться нам чем-то существенным, в то

время как единство, в которое ей предназначено разрешиться, лишь единичным явлением»<sup>1</sup>. Шеллинг характеризует Новое время как мир проявленных, выступивших противоположностей, и в этом он видит ключевое отличие новоевропейской реальности от античного мира, где, «несмотря на частные проявления, бесконечное в целом все же было объединено под общим покровом с конечным»<sup>2</sup>. Отсюда уясняется цель третьего – новейшего – периода в общей историософской схеме Шеллинга: эпоха развитого различия и выступившей в явлении противоположности чревата в самой себе стремлением к высшему, завершающему единству.

Не только схема историософии подводит Шеллинга к такому пониманию цели грядущей эпохи, отдельные «симптомы» этого понимания усматриваются и в истории европейской философии. Непосредственно предшествующее, и, отчасти, современное самому Шеллингу просвещение выразило вышеуказанную противоположность не только в идущей от античности дихотомии чувственного и рационального познания, но и во внутренней антиномии новоевропейской метафизики – механицизма и телеологизма. Обозначенный Лейбницем поворот к приоритету телеологизма над механистическим способом познания, мотивированный не только и не столько противостоянием с эмпиризмом Локка, сколько с квантитативной установкой картезианства, достигшей своего наиболее чистого выражения в системе Спинозы, становится в дальнейшем характерной чертой второй фазы немецкого просвещения (начиная с Лессинга) и довольно отчетливо просматривается в кантовской философии и в послекантовских системах идеализма. Вопрос о соотношении механистического и телеологического подходов достаточно громко прозвучал в знаменитом споре «о пантеизме» Лессинга, инициированном Ф. Г. Якоби – споре, в котором приняли участие многие видные представители немецкого просвещения. От острого философского чутья Якоби не ускользнуло, что, несмотря на утверждаемый Лейбницем и конгениальным Лессингом приоритет телеологизма над механицизмом, в основе лейбницевской метафизики сохранился «неразложимый» остаток картезианского принципа системологии, что, по существу, квантитативистская установка осталась решающим фактором метафизической архитектоники<sup>3</sup>. Не случайно и Кант подспудно двигался в направлении целостного видения философии, приближаясь «к идее целого, которая одна только и делает возможным суждение о ценности и взаим-

---

<sup>1</sup> Шеллинг Й. В. Ф. Лекции о методе университетского образования. СПб., «Мирь» 2009, С. 59.

<sup>2</sup> Там же, С. 59.

<sup>3</sup> См. об этом Якоби Ф. Г. Письма об учении Спинозы. Дополнения 6 и 7. // И. Г. Гаман. Ф. Г. Якоби. Философия чувства и веры. СПб., 2006.

ном влиянии частей»<sup>4</sup>. Так, уже в третьей «Критике» задача согласования внутренней необходимости практического духа и реальности приводит Канта к исследованию характера *взаимодействия* способностей; именно здесь, в понятии *свободного* взаимодействия способностей, Кантом открывается возможность *целостного* (эстетического и телеологического) рассмотрения мира. И все же, хотя эстетическая и телеологическая интуиции и оказываются у Канта наиболее глубокими способами познания мира, тем не менее, они остаются *рефлексивными* формами и принадлежат конечному субъективному духу. Кант подошел довольно близко к идее интуитивного разума, но он с большой осторожностью рассуждал об этом проблематическом разуме «archetypos», отказываясь признавать за ним диалектический характер и тщательно сохраняя различие между бесконечным и конечным субъективным разумом. Дуализм, по-видимому, не вполне преодолевался кантовской философией: он еще явственно заявляет о себе в «слепоте» созерцаний и «пустоте понятий», в знаменитых выводах о границах познания (диалектичность разума как явный признак непознаваемости «вещей в себе»), в противоположности «феноменального» и «ноуменального», теоретического и практического духа.

И.Г. Фихте реформировал кантовское значение «вещи в себе», выдвинув на первый план гераклитовскую трактовку бытия как становления, и реформировал понятие интеллектуального созерцания как высшей познавательной способности, усматривая в интеллектуальном созерцании не функцию теоретического духа, а практическое действие, акт (Tat-Handlung). Это, в свою очередь, позволило Фихте проследить все формы сознания, теоретического и практического духа, в их *становлении*, а не в качестве статичного, вырванного из процесса агрегата. Принцип наукоучения, утверждаемый Фихте, есть не только *принцип системы*, но также и *целое* как единство самосознания, функции которого мыслимы лишь «в контексте» этого единства. Однако, по мнению Шеллинга, система идеал-реализма, выстраиваемая Фихте, тоже не до конца преодолевает дуалистическое мирозерцание: по мере развития этой системы все более явственно прорывается противоположность трансцендентности и имманентности как характеристик исходного принципа.

Шеллинг, вышедший из горнила фихтевского идеализма, видит свою задачу в последовательной реализации «философии, вылитой из одного куска» (Г.В.Ф. Гегель), а это требование невыполнимо без реализации всеобщности *метода*, развитого из высшего принципа единства (которое Шеллинг называ-

<sup>4</sup> Цитата по: Жучков В. А. Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве/ «Кант и кантианцы». Сб. Ст. М. 1978, С. 16. // На путях к учению о целостности: историко-философские очерки (под ред. Ю. Н. Солонина), М., - «Этносоциум», 2011, С. 16.

ет также «абсолютным тождеством»). Для этого Шеллингу необходимо было прежде всего освободить понятие интеллектуального созерцания уже не только от односторонности догматизма, но и от крайностей субъективного идеализма, в рамках которого, по мнению Шеллинга, оказывалась необъяснимой *реальность* природы<sup>5</sup>. В сочинении «Изложение моей системы философии» (1801), Шеллинг дает изложение принципа философии тождества в форме теорем, однако это не следует понимать лишь как внешнее «украшение» и «подражание» Спинозе: математический метод Спинозы хоть и служил для Шеллинга образцом строгости демонстративного доказательства, однако исходную способность, интеллектуальное созерцание, Шеллинг не сводит к созерцанию математическому. Развитые в натурфилософский период творчества идеи динамического понимания природы как организма, мира как органической целостности, вкупе с разработанным методом потенцирования, сближали философские интуиции Шеллинга с Лейбницем, с лейбницевской трактовкой интеллектуального созерцания, открывающей доступ телеологическому рассмотрению мира как восходящего порядка, предустановленной Богом Гармонии. Куно Фишер пронизательно подметил, что принцип лейбницевской философии «есть особенность, бесконечное разнообразие вещей, бесконечный восходящий порядок действующих в мире сил. ... Чувство чужой особенности является фундаментом учения о монадах в душе его творца; без этого чувства оно никогда не возникло бы»<sup>6</sup>. С Лейбницем Шеллинга сближает и потенциал монадологии в освещении *художественного и религиозного* побуждения духа, предполагающего эстетическое и религиозное мирозозерцание. Поэтому в «Лекциях о методе университетского образования» (1802) Шеллинг восклицает: «Настало время восстановить философию Лейбница! Его дух отвергал школьные основы; неудивительно, что он продолжал жить в немногих родственниках ему умах, а для остальных уже давно стал чуждым. Он принадлежал к тем немногим, которые считают науку свободным занятием»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Задача преодоления односторонности догматизма и критицизма была осознана и ясно высказана Шеллингом уже в 1795 г. в его «Философских письмах о догматизме и критицизме». На пороге XIX столетия Шеллинг вновь обращается к углубленному исследованию трактовок бытия как Единого, т.е. принципа Всеединства в античной философии (прежде всего – у Парменида и Платона), и в философии нового времени (главным образом – у Спинозы), и в период с 1801 по 1803 гг. появляются три сочинения «Изложение моей системы философии» (1801), диалог «Бруно, или о Божественном и естественном принципе вещей» (1802) и «Лекции о методе университетского образования» (1803), которые проясняют задачу, метод и план реализации философии тождества.

<sup>6</sup> Фишер К. История Новой философии. Т. 3, М. С. 651.

<sup>7</sup> Шеллинг. Ф. Й. В. Идеи к философии природы, 1798. СПб., 1998. С. 82.

В «Лекциях о методе университетского образования» Шеллинг сразу же стремится разграничить интеллектуальное созерцание и математическое, отводя последнему подчиненную роль: последнее, по Шеллингу, есть *рефлектированное* созерцание, первое же есть абсолютное и непосредственное тождество творческой (производящей) и созерцающей (воспроизводящей) деятельности, в котором творчество и созерцание абсолютно «прозрачны» друг другу. Как «созерцание», оно есть *непосредственное* знание своей собственной *деятельности* как интеллекта или Разума (т.е. Пра-знание)<sup>8</sup>.

То, что созерцается изначальной способностью – это «само Целое», абсолютное «единство, находящееся в основании всего», заключающее в себе и «все особенные единства или *идеи*». Предмет интеллектуального созерцания, согласно Шеллингу, «есть идея в самом себе безусловного знания – это абсолютное Единое, в котором всякое знание также есть только единое, идея того Празнания, которое, расщепляясь на различных ступенях являющегося идеального мира, простирается на все бесконечное древо познания... Если можно выразить эту предпосылку как *согласие с предметом*, как чистое разрешение особенного во всеобщее или как-нибудь еще, то подобное согласие немислимо ни вообще, ни в частности без *более высокой предпосылки*, состоящей в том, что истинно Идеальное исключительно и без всякого опосредования есть также истинно Реальное и что вне одного нет и другого. *Мы, собственно, не можем доказать само это существенное единство в философии, так как оно, скорее, есть вход во всякую научность*; можно доказать лишь то, что без него нет вообще никакой науки, а также показать, что во всем, что претендует быть наукой, это тождество, или полное восхождение реального к идеальному, собственно и является целью»<sup>9</sup>. Здесь, как мы видим, понятия «целое», «единство», как предмет «Пра-знания» – выражают по сути один смысл. Важнее другое: единое понимается Шеллингом не как предмет, получаемый в режиме или в результате познавательных процедур, а как предпосылка, вход и возможность (и, вместе с тем – цель) самого процесса опосредования (познания).

По Шеллингу, природа абсолюта такова: единство идеального и реального. Единое=Абсолют не есть ни природа, ни дух, а абсолютное и *никаким* действием рефлексии неразложимое их тождество, это – точка абсолютной индифференции. Как же из этой точки абсолютной индифференции появляется дифференцирование, множество, а, значит, и процесс обособления внутри всеобщего, конечного в бесконечном и как, с другой стороны, конечное возвращается в бесконечное? – Полный ответ на этот вопрос является темой нескольких сочинений Шеллинга

<sup>8</sup> Необходимо сразу же оговориться, что выдвинутое в начале этого сочинения понятие интеллектуального созерцания в ходе дальнейшего изложения все более и более конкретизируется.

<sup>9</sup> Шеллинг Й. В. Ф. Лекции о методе университетского образования. СПб., «Мирь» 2009, С. 6-7

периода 1801-1803гг. В «Лекциях о методе университетского образования» 1803 г. он не разбирает специально этого вопроса, а, скорее, предполагает его уже выясненным в предыдущих работах («Изложение моей системы философии», 1801г. и «Бруно или о Божественном и естественном принципе вещей» 1802г. ). Здесь же он разворачивает концепцию тождества со стороны достижения и реализации конечной мировой *цели*, к которой устремлен весь ход развития культуры, в том числе – и философии, а, значит, и образования (поскольку, согласно Шеллингу, вне осуществляющей в себе эту конечную цель философии не может быть никакого подлинного и плодотворного образования). И если в работах 1801—1802 гг. центральными категориями выступают категории «тождества», «единства» и проч., а категория «целого» играет роль рабочего и подчиненного инструмента, то в философии образования это понятие, наоборот, обретает статус фундаментального принципа на основе которого Шеллинг методически раскрывает органическую связь всех частных форм единого научного Целого, проясняя эпистемологическую тематику философии тождества посредством решения задач дидактических.

Если бы Единое, понимаемое как индифференция Идеального и Реального, состояло в том, что оно не являлось бы началом дифференцирования и процесса саморазличения особенных единств в самом Едином, то, это означало бы, что вне Единого существует иной источник дифференциации, а, значит, учение Шеллинга утверждало бы *дуализм*, который в корне противоречит основной монистической направленности его учения о тождестве. Единое, не будучи мертвой абстрактной всеобщностью, есть, по Шеллингу, покоящаяся в себе активность как источник саморазличения и самораскрытия, само, однако, не являясь ни одним из различных (особенных) единств. «Все, – говорит Шеллинг, – что имеет свою противоположность в другом, есть лишь постольку, поскольку в себе является абсолютным и одновременно есть тождество с самим собой и противоположным»<sup>10</sup>. Индифференция Единого есть, по Шеллингу, то, что *выше всякого различия* и всякой противоположности, она есть именно поэтому единство безразличия и активности, в котором оба момента пребывают в-себе и не выступили еще в своей определенности явления. Поэтому, характеризовать индифференцию как исток и результат процесса самопроявления абсолюта – значит «расположиться» в до-теофаническом, во «в-себе» самообнаружения и самопроявления Абсолюта; но, поскольку сам процесс осуществляется не вне, а в самом Едином, то, ясно, что положенные конечные единства связаны с ним внутренне, как органы единого организма, а познание их заключает в себе столь же момент непосредственности, сколь и опосредо-

---

<sup>10</sup> Там же, С. 39.

вания (при этом, их связь Шеллинг трактует не в смысле транзитивности, но и не в смысле эманатизма).

Вопрос о том, как абсолютное знание (или знание Абсолютного, Познающего) может являть себя во времени решается Шеллингом следующим образом: предмет философии – абсолютное тождество идеального и реального – заключает в себе две возможности: «что Абсолют как идеальное образует свою сущность в форме как реальное, и что он...тем же способом навечно разрешает и форму в сущность... В этих двух возможностях и состоит единое действие первоначального знания. Первую сторону этого Целого можно признать идеальностью в реальности, однако как идеальную, вторую – противоположным видом Единства»<sup>11</sup>. Указанные противоположности существуют, согласно Шеллингу, лишь для конечного (ограниченного) постижения, т.е. они существуют благодаря рефлексивным формам Единого – *пространству и времени* в самом конечном сознании. Пространство – есть чистое *бытие* с отрицанием всякой деятельности; время – есть *бытие* как чистая деятельность. То и другое – выступает как явления одной и той же *сущности*, но первое – есть явление ее в Реальном, второе – в Идеальном.

Вопрос о возможности явления абсолютного знания в формах пространства времени расширяется Шеллингом до вопроса об отношении философии и опыта. Так как, согласно Шеллингу, без интеллектуального созерцания нет и не может быть никакой философии, то интеллектуальное созерцание является также непременным условием истинного познания Единого и в его явлениях: в качестве Реального (Природа) – в *естествознании*, и в качестве Идеального (История) – в *исторической науке*.

Различая интеллектуальное и математическое созерцания, Шеллинг, однако, не доводит это различие до полного разрыва, указывая и на *связь* философии и математики: математика (в этой работе Шеллинга) оказывается своеобразным посредником, связующим философию и естествознание – «математика в Абстрактном, точно так же, как природа в Конкретном, есть самое совершенное и объективное выражение самого разума... математика и естествознание представляют собой одну и ту же рассматриваемую с разных сторон науку».<sup>12</sup>

Связь истории, как другой необходимой формы опыта, и философии, тоже невозможна без специфического интеллектуального созерцания, которое, в свою очередь специфически отлично от чисто математического. (Специфику этого созерцания, открывающего доступ к философскому постижению исто-

<sup>11</sup> Там же, С. 10.

<sup>12</sup> Там же, С. 42.

рии, Шеллинг раскрывает в своей конструкции исторического развития христианства). Однако, – и это в ходе развертывания концепции университетского образования становится все более очевидным, – математическое созерцание не рядоположено историческому, а, скорее, подчинено ему и даже обусловлено им. Дело в том, что «формы математики, как их теперь понимают, – говорит Шеллинг, – суть символы, для раскрытия которых потеряны ключ, которым, по достоверным сообщениям древних, обладал еще Евклид. Путь к повторному их открытию лежит только через целостное их постижение в качестве форм чистого разума и выражений идей, которые проявляются в объективном образе превращенными в иное»<sup>13</sup>. В этой трактовке Шеллингом математики отчасти угадываются контуры того подхода, в рамках которого в дальнейшем рассматривал различные стили математики О. Шпенглер.

Наконец, сфера опыта (естествознание и история) завершается *искусствознанием*, которое исследует художественный опыт человечества.

#### **Обоснование возможности обучения философии и частным наукам**

Истина, являясь во временном континууме, не имеет, согласно Шеллингу, никакого отношения к самому времени. «Временное (временный предмет) относится к науке лишь постольку, поскольку он выражает себя через индивидуума. Но знание само по себе, так же как и действие само по себе, не есть дело индивидуальности. ...Эта независимость научного знания от времени выражается в том, что наука есть дело *рода*, который сам вечен. Следовательно, необходимо, чтобы подобно тому, как передается жизнь и наличное бытие, так передавалась бы и наука – от индивидуума к индивидууму, от поколения к поколению. Передавание (*Überlieferung*) есть выражение ее вечной жизни»<sup>14</sup>. Или, если угодно, образование есть по сути своей то же, что и *предание*, которое передается из поколения в поколение.

Если походить к понятию рода как абстрактной эмпирической всеобщности, то, тем самым будет полностью закрыт доступ к пониманию мысли Шеллинга. С понятием рода в «Лекциях о методе университетского образования» дело обстоит точно так же, как и с понятием интеллектуального созерцания – смысл его проясняется лишь по мере изложения всей концепции. Если понятие образования Шеллинг связывает с понятием человеческого рода, то это прежде всего означает, что образование как таковое не является и не может быть делом лишь *отдельных* индивидуумов, что для этого-то и требуется всеобщность формы передачи знания, что, в свою очередь, определяется всеобщим характером метода образования.

---

<sup>13</sup> Там же, С. 42.

<sup>14</sup> Там же, С. 15.

Но можно ли *научить* Пра-знанию, можно ли научить философии? – Вот вопрос, от решения которого зависит и возможность образования вообще. С первых же страниц своего сочинения Шеллинг рекомендует начинающему ученику довериться руководству своего «лучшего *генія*, который непременно приведет его к цели; ну и потом – тем, кто искренно желая достичь научного Целого, уже до этого обладал хорошим знакомством с той или иной особенной наукой и у кого, следовательно, просматривается определенная связь, предшествующая приобретению этих высших и всеобщих воззрений о Целом всех наук. Ибо кто не имеет всеобщей идеи науки и не стремится к ней, тот, без сомнения, наименее всего способен пробудить ее у других»<sup>15</sup>.

Если философия предполагает интеллектуальное созерцание, которое нельзя каким-либо образом приобрести, но нужно иметь в себе изначально, то, разве не ясно, что философии невозможно научиться? Значит ли это, что философия (а вместе с нею и вся сфера подлинно научного знания) – есть удел избранных? Кто и как будет определять, обладает ли человек этой способностью, или нет? Природный ли это задаток или Божественная предистинация (Августин)? А применительно к образованию – означает ли наличие или отсутствие этой изначально способности деление на эзотериков и экзотериков? Наконец – такая система образования предполагает *иерархию* или же речь идет о *двух принципиально несходных* антропологических типах: один – способный, а другой неспособный к образованию (а это, в свою очередь, будет иметь необходимым следствием отнюдь не всеобщий характер метода образования)? – Ответ самого Шеллинга на этот вопрос таков: «В университетах ничто не должно цениться, кроме Науки и не должно быть никакого иного различия, кроме различия, проводимого талантом и образованием... Царство наук представляет собой не демократию, и еще менее *охлократию*, но аристократию в благороднейшем смысле слова. Господствовать должны лучшие... Если только правит наука и все умы направлены лишь на нее, ложное руководство исчезнет само собой, а благородные и прекрасные стремления, свойственные, свойственные по преимуществу юности, в конце концов обратятся к занятию идеями»<sup>16</sup>.

Интеллектуальное созерцание «приобрести», разумеется, нельзя, но, *если* такая способность *есть* в человеке (а кто и как будет решать вопрос о ее наличии? – не тот ли, кто и сам ею обладает?), то, согласно Шеллин-

---

<sup>15</sup> Там же, С. 6.

<sup>16</sup> Там же, С. 26.

гу, его можно либо развить, либо заглушить. «Там – говорит Шеллинг – где имеется продуктивная способность, *ее можно образовывать, возвышать и бесконечно потенцировать посредством ее самой*; и наоборот, ее можно также подавить в зародыше или, по крайней мере, затормозить в развитии. Поэтому, если и можно дать какое-либо указание к изучению философии, то, скорее, отрицательным образом. Нельзя создать чувство идей там, где его нет; но можно препятствовать тому, чтобы оно не было подавлено или сбито с истинного пути»<sup>17</sup>.

Согласно Шеллингу, интеллектуальное созерцание – это продуктивная и репродуктивная способность – способность *создавать* и способность *созерцать* творческую деятельность в ее продуктах. С одной стороны ее можно определить как *гений*, с другой – как *конгениальность*. Воспроизведение есть также творчество, реконструкция тоже есть конструкция. И в сфере философии столь же необходимо участие *продуктивной способности*, сколь и способности *конгениального воспроизведения* идей. Этим Шеллинг обосновывает возможность обучать и обучаться: внутренний дух идей может быть «постигнут лишь родственным гением, благодаря действительному повторному конгениальному исследованию или открытию»<sup>18</sup>. Иными словами, преподавательская деятельность не может быть рутинной, лишь монотонным повторением мертвого материала, нет, – по мысли Шеллинга, – деятельность преподавателя есть подлинное, хотя и конгениальное, *творчество*, оно есть всякий раз возрождение перед мысленным взором ученика живого духа, Идеи. Равно как и само обучение или, вернее, изучение есть творчество, есть живое *созерцание* Идеи. Учиться же, согласно Шеллингу, нужно *«лишь для того, чтобы создавать себя»*<sup>19</sup>. Вот почему Шеллинг требует признания *силы воображения* в деле образования: «всякое истинное произведение искусства, созданное силой воображения, есть разрешение того же самого противоречия, противоположные моменты которого объединены в сфере идей. Внутренняя сущность Абсолютного в являющемся мире имеет исток в разуме и в силе воображения, которые представляют собой одно и то же, только разум – в сфере Идеального, а сила воображения – в Реальном. Голый же рефлектирующий рассудок способен понимать лишь простые ряды; идея как синтез есть для него противоречие»<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Там же, С. 54-55.

<sup>18</sup> Там же, С. 23.

<sup>19</sup> Там же, С. 23.

<sup>20</sup> Там же, С. 54.

Однако, указанием на продуктивную способность и возможность ее развития в индивидууме, еще не показан сам способ, т.е. *метод образования*<sup>21</sup>. Как интеллектуальное созерцание является, по Шеллингу, неизменным условием истинного познания, так и метод, вытекающий из существа этой способности, является необходимым и всеобщим методом образования. В «Лекциях о методе университетского образования» Шеллинг конкретизирует: всеобщим методом образования в философии должна быть *диалектика*: «что в философии можно если и не выучить, но все же освоить до некоторой степени благодаря упражнению, есть *искусственная* сторона этой науки, или то, что можно назвать вообще диалектикой. Без диалектического искусства нет никакой научной философии!»<sup>22</sup> *Принцип* антиномии Абсолютного и его конечных форм служит для Шеллинга доказательством того, что и *в самой диалектике* неизбежно есть нечто такое, чему нельзя научиться «и что – не в меньшей степени, чем то, что можно назвать *поэзией в философии* – зиждется на продуктивной способности»<sup>23</sup>

Дисциплиной, в которой, по мысли Шеллинга, должен был бы найти свое полное выражение всеобщий метод философии, является *Логика*. Шеллинг пишет: «если логика является наукой о форме, как бы чистым учением о философском искусстве, то она должна быть тем, что мы охарактеризовали выше под именем диалектики. *Такой диалектики пока не существует*» [курсив мой – С. В.]<sup>24</sup>.

«Традиционная» формальная логика в этом смысле неудовлетворительна для Шеллинга уже потому, что ее предпосылкой выступает сохраняющаяся противоположность формы и материи. Шеллинг указывает на то, что даже и

<sup>21</sup> Путь к объяснению метода образования у Шеллинга пролегал через обоснование метода истинного познания. Если процесс, возникающий благодаря дифференциации Абсолюта есть само-откровение как само-развитие, то методом его познания может быть лишь метод развития. Этот процесс Шеллинг назвал в своих работах 1801-1802 гг., излагающих учение о Тожестве, развитием в форме потенциалов, а метод его познания – методом потенцирования. Понятие интеллектуального созерцания в учении Шеллинга о Тожестве предполагает единство непосредственности и опосредования, созерцания и познания. В этом и заключается то кажущееся противоречие между представлением об интеллектуальном созерцании как привилегированной (гениальной) способностью и всеобщностью метода познания. На это противоречие Шеллингу часто указывали его современники (не в последнюю очередь – Гегель). Но очевидно одно: Шеллинг еще в 1801-1803 гг. выдвинул то самое требование единства непосредственности и опосредования, которое признавалось впоследствии и Гегелем (другое дело – как Шеллинг выполняет это требование, и как его выполняет Гегель).

<sup>22</sup> Шеллинг Й. В. Ф. Лекции о методе университетского образования. СПб., «Мирь» 2009, С. 54.

<sup>23</sup> Там же, С. 54.

<sup>24</sup> Там же, С. 56. Таким образом, уже в своих лекциях 1802 года Шеллинг указал на задачу, за выполнение которой, как известно, впоследствии взялся Гегель. В связи с этим, может быть весьма интересным исследование вопроса, почему Шеллинг, видя эту задачу, не взялся за ее разрешение сам, особенно, если принять во внимание его собственные суждения, высказанные им спустя почти 40 лет в «Лекциях по Философии Откровения» об ошибочном направлении философии Гегеля.

Кант, положивший начало реформе логики, остался, по существу, еще в сетях дуализма<sup>25</sup>. Вот почему основное монистическое направление мысли Шеллинга таково, что оно требует *полной реформы прежней логики*. Реформированная логика должна, поэтому, стать во главе всей конструкции научного знания, определяя (в силу всеобщности ее метода) специфику предмета, особенность метода и границы особенных областей знания – наук о природе и духе. При этом, Шеллинг предполагает не разъединение этих областей (как это проводилось впоследствии В. Дильтеем, В. Виндельбаном, Г. Риккертом и др. ), а сохранение их живой органической связи. Уже в своих ранних трудах по натурфилософии Шеллинг настойчиво проводит мысль о единстве природы и духа: природа должна быть видимым духом, а дух – невидимой природой, таким образом, «в абсолютном тождестве духа *в нас* и природы *вне нас* должна разрешаться проблема самой возможности природы вне нас». В этой связи в «Лекциях о методе...» Шеллинг считает даже целесообразным говорить *о психологии в физике*, так как «истинное естествознание тоже исходит из тождества души и тела всех вещей; поэтому между физикой и психологией немислима никакая реальная противоположность»<sup>26</sup>.

Однако, целостное знание, Наука как Целое не есть данность, она является, по Шеллингу, скорее, задачей, которую еще предстоит разрешить. Поэтому, сперва требуется заложить фундамент этого будущего здания. Таким фундаментом должна явиться – по мысли Шеллинга – философия тождества, в основе которой лежит ее метод. Здесь уже просматривается смысл разработки философии: метод как фундамент философии, завершенное знание – как цель; (При этом, следует заметить, что сам Шеллинг никогда не отказывался от приоритета метода в своей философии, и всегда считал метод потенцирования своим изобретением; в различные периоды философского творчества Шеллинга меняется не сам приоритетный статус метода, а содержание задач, решаемых на его основе).

Однако, завершение здания целостной Науки, не есть то, что отдается Шеллингом в удел отдельному индивиду – рост и завершение Науки есть дело не индивида и даже не особенной нации (хотя Шеллинг, следуя в этом направлению мысли Фихте, намеченному в «Речах к немецкой нации», в главном разделяет мысль о философии как основе образования отдельной нации) а человеческого рода, всего человечества. А в этом случае без понятия цели образования, т.е. того, что реализуется в рамках всего рода, не обойтись: философия обосновывает цель и метод образования, поскольку именно *посредством*

<sup>25</sup> Шеллинг Й. В. Ф. Лекции о методе университетского образования. СПб., «Мирь» 2009, С. 56-57.

<sup>26</sup> Там же, С. 57.

образования достигается *цель* и самой философии – Наука как завершенное, целостное познание.

Формулируя кратко, цель университетского образования, согласно Шеллингу, состоит ни в чем ином, кроме как в «действительном и истинном познании *живой связи* всех наук, и что без этой связи всякое наставление оказывается мертвым, бездуховным, односторонним и ограниченным», Это означает, что обучению отдельной дисциплине должно предшествовать познание органического Целого всех наук, и тот, кто посвящает себя какой-то определенной науке, должен сначала узнать место, которое она занимает в Целом, и тот особенный дух, который ее одушевляет, равно как и способ изучения ... чтобы мыслить ее не рабски, но свободно и в духе Целого»<sup>27</sup>.

### Структура университетского образования

Университетскому образованию необходимо предшествует ступень среднего образования. Согласно Шеллингу, то, что предшествует академическому обучению, должно давать общие *сведения*, касающиеся содержания и формы наук. Важной стороной этой ступени Шеллинг считает изучение *древних языков*, начиная с самого раннего возраста. Эти занятия позволяют учащимся освоиться с самим духом прежних времен, ввести их в область *исторического* рассмотрения. На этой стадии образования необходимо, по Шеллингу, прежде всего воспитать в учащемся *серьезность* и *основательность* в своем отношении к изучаемым предметам – «необходимо пребывать на имеющейся ступени до тех пор, пока нет уверенного чувства, что на ней укрепился»<sup>28</sup>. – Где нет этой основательности, там и в дальнейшем будет постоянно сохраняться неуверенность, которая, впоследствии способна породить лишь скуку, отвращение и скептическое отношение к науке. Поэтому не следует оставлять в небрежении подготовительные школы ибо то, «что безусловно должно быть достигнуто еще до начала университетского образования – так это все относящееся к механической стороне в науках»<sup>29</sup>.

Вместе с тем, Шеллинг предостерегает уже на этой стадии (а уж тем паче – на ступени университетского образования) от такого подхода к наукам, благодаря которому некоторые из них получили название «хлебных», то есть, когда изучение не преследует никакого высшего (т.е. собственно *научного*) интереса, а определяется пользой, приносимой в дальнейшем ради внешне-го благополучия. Превратность подобного отношения к науке для Шеллинга

---

<sup>27</sup> Там же, С. 5.

<sup>28</sup> Там же, С. 33.

<sup>29</sup> Там же, С. 33.

очевидна, ибо, с одной стороны, «невозможно правильно усвоить лишь внешне воспринятое знание, следовательно, и применять его будут также ложно, поскольку обладание этим знанием будет основываться не на живом *organe созерцания*, а лишь на *памяти*»<sup>30</sup>, в результате чего «хлебный ученый» не сможет даже и благоприятном для него стечении обстоятельств ничего *самостоятельно* создать, и не будет способен к *саморазвитию*, к внутреннему росту, а потому – не сможет продвинуть свою науку вперед. То есть, Шеллинг, наряду с признанием основательности в изучении механической стороны наук (и здесь память играет роль положительную, хоть и подчиненную), требует, чтобы изложение материала ни в коем случае не вело к подавлению развития живого *органа созерцания*.

Но одно дело – подвести и подготовить душу ученика к усвоению всеобщей Идеи, в которой раскрывается органическая связь всех особенных наук, совсем другое – само постижение этой Идеи в ее всеобщей форме и в формах ее особенного проявления. Поэтому Шеллинг четко отделяет область академического образования от области подготовительной: «высшими науками, – говорит он, – нельзя обладать в качестве *сведений*, поэтому, когда абсолютность не достигнута поистине еще ни в одном направлении, неблагоразумно предвосхищать знание, которое по своей природе зиждется на Абсолютном и одновременно придает абсолютный характер всякому другому знанию»<sup>31</sup>.

Формы образовательной деятельности университета как целостного организма предполагают типологию частных наук, развитую из прототипа науки – Пра-знания, философии. «Философия – говорит Шеллинг – есть непосредственное выражение и наука самого первоначального знания, но лишь *идеально*, не реально. Если бы интеллигенция в едином акте познания могла *реально* понять абсолютное Целое как систему, завершенную во всех частях, то как раз на этом она прекратила бы в конце концов свое существование... *Реальное* представление Пра-знания есть *всякое другое* знания (отделенное от первоначального посредством элемента Конкретного), в котором, однако, также господствует обособление и разделение и которое никогда не станет единым в индивидууме, но только в роде – и в этом последнем также лишь для интеллектуального созерцания, которое видит в настоящем бесконечный прогресс. Вообще нужно понять, что реальное становление идеи в бесконечном прогрессе (который, конечно, несоизмерен никакому единичному, но только Целому) выражает себя как *история*. ... Действительное знание, являясь пос-

---

<sup>30</sup> Там же, С. 33.

<sup>31</sup> Там же, С. 33.

ледовательным обнаружением Празнания, поэтому необходимо имеет историческую сторону, а поскольку всякая история направлена на реализацию внешнего организма как выражения идей, то и наука также необходимо стремится придать себе характер объективного явления и внешнее воплощение (внешний организм)»<sup>32</sup>.

Такой внешний организм науки, по Шеллингу, суть не что иное как выражение внутреннего организма самого Празнания (философии), в нем порознь выступает то, что в самом Празнании есть как Единое. Поэтому требуется сначала вывести внутренний *тип* самой философии из источника, общего как для формы, так и для материала знания, чтобы сообразно этому типу определить форму самого внешнего организма знания<sup>33</sup>. Как отмечал Шеллинг, Единое различается в себе самом *лишь в его явлении*, поэтому «форма, которая в абсолютности была единой с сущностью и самой сущностью, становится отличной от нее; в первом единстве – как преобразование вечного единства во множество, бесконечности в конечность (это есть форма природы), во втором – ... как преобразование множества в единство, конечности в бесконечность (это форма идеального или духовного мира)»<sup>34</sup>.

Структура этого внутреннего организма, по мысли Шеллинга, должна иметь свое выражение и во внешнем целом наук, образуя, таким образом, единое «тело» наук. Объективация знания осуществляется в действии, которое выражает себя в идеальных произведениях, а самым всеобщим из этих произведений, – как утверждает Шеллинг, – является государство (с одним важным уточнением – как воплощение мира идей). Такое государство – как «ставшее объективным знание» – с необходимостью заключает в себе и структуру внешнего организма знания как такового, царства знания. Переход в объективность полагает общее деление наук на особенные дисциплины (хотя внешний схематизм их деления задается, согласно Шеллингу, внутренней структурой философии). Внутренняя же структура философии, по Шеллингу, такова: 1. пункт абсолютной индифферентности, «в котором идеальный и реальный миры рассматриваются как единое»; 2. Два лишь относительно или идеально противоположных первому пункту, из которых «один выражает абсолютное в Реальном и есть центр реального мира, другой выражает абсолютное в Идеальном и есть центр идеального мира»<sup>35</sup>. 3. «Истинная объективность философии в ее тотальности» (искусство).

<sup>32</sup> Там же, С. 66-67.

<sup>33</sup> Там же, С. 67.

Там же, С. 68.

<sup>35</sup> Там же, С. 69.

Первой наукой, согласно этому делению, является *теология* (соответствующая средоточию абсолютной индифференции и есть наука об Абсолютной и Божественной сущности). Из двух других – первая есть *естествознание*, а, «поскольку она концентрируется не только на природе организма вообще, но может быть по отношению к организму также и позитивной», то она предполагает также и специальную (позитивную) науку об организме, т.е. *медицину*. Вторая наука, объективирующая идеальную сторону философии – есть *история* вообще; рассматриваемая же в более узком смысле, она выясняет условия и способ образования государства, т.е. является наукой о праве или *юриспруденцией*. Наконец, сферой, в которой рассматриваются продукты творчества художественного гения человека, как высшего проявления единства Реального и Идеального в объективности, является *искусствоведение*.

Историческое измерение сообщает наукам в фактическом государстве действительное существование, а «объединения вокруг каждой из наук в их обособленности называются факультетами»<sup>36</sup>. Поскольку же философия, согласно Шеллингу, представляет собой внутренний тип и душу также и внешнего организма знания и, стало быть, проникает собой все действительное существо наук, то *философского факультета*, как какого-либо *особенного*, который стоял бы *наряду* с другими отраслями знания, быть не может<sup>37</sup>. Философия не есть какая-либо особенная наука в ряду других наук, поэтому объективной формой ее в наличном государстве не может выступать форма факультета; кроме того, по Шеллингу, «истинной объективностью философии в ее тотальности является лишь искусство... Однако искусства – замечает Шеллинг – не могут быть ни привилегированными, ни ограниченными внешней властью государства»<sup>38</sup>. Эта мысль Шеллинга созвучна кантовскому требованию невмешательства государства в независимые исследования тех факультетов, которые в силу их автономии и, следовательно, независимости от государства требуют от последнего лишь одного – «не мешать прогрессу познания и наук».<sup>39</sup> Взгляд Шеллинга на объективацию философии как свободного искусства заставляет вспомнить и о фихтевском понятии современной эпохи, как переходной ступени к эпохе *науки разума*, благодаря которой становится возможным *искусство разума*, как художественный продукт свободы. Но самое, пожалуй, важное сходство здесь с Лейбницем: именно *лейбницевская* идея об ученых сообществах, идея соединения и организации наличных научных сил в единый универсальный организм, воскрешается Шеллингом в его *идее свободных корпораций ученых*

<sup>36</sup> Там же, С. 70.

<sup>37</sup> Там же, С. 70.

<sup>38</sup> Там же, С. 70.

<sup>39</sup> Кант. И. Спор факультетов // Кант. И. Собр. Соч. Т. 6. М. 1966, С. 480.

*во имя искусства;* вместе с тем, именно это, по мысли Шеллинга, и составляло в старых университетах Европы смысл так называемого философского факультета, который назывался тогда Collegium Artium, а его представители – художниками.

### **Философия и теология (Историческое конструирование христианства)**

Методическую разработку конкретного содержания отдельных дисциплин научного организма может проиллюстрировать анализ одной из них, например, теологии. Согласно Шеллингу, теология венчает иерархию университетских факультетов, она являет собой высший синтез философского и исторического знания. Этот синтез, по Шеллингу, с одной стороны, опирается на предпосылку, что «состояние культуры является абсолютно первоначальным состоянием человеческого рода, а образование государств, наук, религии и искусств – одновременным или скорее единым в своем возникновении, т.е. что поистине ничто не было обособлено, но находилось в совершеннейшем проникновении, которым опять когда-нибудь исполнится»<sup>40</sup>. С другой стороны, историческое в теологии Шеллинг усматривает прежде всего в том, что именно *в самом христианстве Универсум рассматривается как История*, а в принципиальной историчности самого христианства Шеллинг (по крайней мере в данной работе) видит основной его характер. Вполне это уясняется из противоположности христианства и античного мира. В греческой античности господствует политеизм: «Где бесконечное само может стать конечным, там может возникнуть и множество; и тут политеизм возможен. Там, где Бесконечное лишь обозначается посредством конечного, оно необходимо остается единым и тут политеизм как одновременное бытие божественных образов невозможен. Политеизм возникает благодаря синтезу абсолютности с ограничением так, что не упраздняются по форме – ни абсолютность, ни ограниченность»<sup>41</sup>. Напротив, в такой религии как христианство, как отмечает Шеллинг, этого не может произойти, ибо христианство «уже не воспринимает конечное как символ Бесконечного и в каком-либо независимом значении, а, значит, христианство имеет отношение лишь к тому, что происходит во времени, что, стало быть, извлекаемо из истории, и потому оно по своему внутреннейшему духу и в высшей степени исторично»<sup>42</sup>. Как относится реальное к идеальному, так относится и природа к истории, и точно так же относятся друг к другу религия греческого мира и

---

<sup>40</sup> Шеллинг Й. В. Ф. Лекции о методе университетского образования. СПб., «Миръ» 2009., С. 73.

<sup>41</sup> Там же, С. 73.

<sup>42</sup> Там же, С. 73.

христианство: «Бог становится в природе как бы эзотерическим, идеальное является через иное, чем оно само, через бытие... В идеальном же мире, стало быть, преимущественно историческом, Божественное *снимает покров*: история оказывается *прояснившимся таинством* Божественного Царства»<sup>43</sup>. И потому, согласно Шеллингу, вместе с появлением христианства изменяется и само отношение природы и идеального мира: «поскольку природа в язычестве была Откровением, а идеальный мир, напротив, пребывал в Таинстве, постольку в христианстве – когда идеальный мир стал открытым – скорее природа должна была обратиться в таинство»<sup>44</sup>. Возможно поэтому выдающиеся представители христианского мистицизма усматривали в тайне тела (природы) и в тайне вочеловечивания Бога одно и то же.

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг выдвинул трехчастную схему периодизации мировой истории: он выделял период Природы, период Судьбы и период Провидения. Это, во-первых, раскрытие вечной Божественной *необходимости* – период Природы, который соответствует расцвету язычества и его культуры; во-вторых, это выступление *свободы*, как противоположного необходимости начала и борьба их, приводящая к разрыву человека с природой (период Судьбы, упадок языческой культуры); в-третьих, «сознание разрыва с природой лишает человека невинности и поэтому требует, также непосредственно, примирения и добровольного подчинения, в котором свобода выходит из борьбы одновременно и побежденной, и победившей»<sup>45</sup>. Это осознанное примирение, которое заступает место 1) непосредственного единства человека с природой и 2) его разобщению с нею благодаря свободе – выражено 3) в идее Провидения как *восстанавливающего единства*. В «Лекциях о методе...» Шеллинг следует намеченной ранее конструкции истории: христианство вводит в историю период Провидения, в котором господствующее созерцание Универсума выступает как история и как мир Провидения.

Историческое направление христианства, по Шеллингу, и есть основание того, почему наука о религии должна быть неотделима от истории. Однако синтез с историей, без которого немислима теология, требует своим условием более высокого *христианского* взгляда на историю<sup>46</sup>. Этот синтез, как его понимает Шеллинг, требует «оптики» *философской теологии* и философского взгляда на историю. Здесь, в области теологии, становится понятной также и соответствующая запросам исторического усмотрения специфика функции

<sup>43</sup> Там же, С. 75.

<sup>44</sup> Там же, С. 75-76.

<sup>45</sup> Там же, С. 76.

<sup>46</sup> Там же, С. 76.

интеллектуального созерцания: в основе своей оно есть не что иное, умозрение Бога и всего Универсума *в Боге*; Универсум есть процесс развития потому, что сам Бог в самом себе есть вневременной процесс развития *божественных потенций*, а мир есть не что иное, как выражение, *явление* или *Откровение* этого вневременного процесса в конечных (временных) формах *природы и истории*. И понятие *человеческого рода* здесь тоже обретает характерный обертон: человечество есть *вечная идея в Боге*, и только поэтому в истории не только вечно *должно осуществляться* (как это было у Канта), но и поистине *осуществляется* примирение конечного с Бесконечным, царства необходимости и свободы.

Познание Универсума как истории и составляет, по Шеллингу, задачу христианской теологии, историческое развитие которой заключает в себе три ступени. Первая ступень – составляет основу, и есть, по Шеллингу, чистое *эзотерическое* знание истины христианской религии. Оно состоит всецело во внутреннем Духе, который, с одной стороны, выступает вдохновителем авторов исторического предания Откровения, а, с другой – раскрывает истинный универсальный смысл этих священных книг конгениальному взору и прочтению. В этом – суть первоначального, католического христианства. «Обыкновенно в намерении римско-католической церкви лишить народ этих книг видели лишь политическую цель ее иерархии; однако более глубокое основание такого умысла могло состоять и в том, чтобы христианство как живая религия существовало не в качестве прошлого, но как вечное настоящее. Отсюда – прекращающиеся чудеса римской церкви»<sup>47</sup>.

Затем наступает стадия, в которой на первый план выступает требование *эзотерического* знания истины христианства, и первоначальное единство распадается на противоположности. «Дух нового времени с видимой последовательностью направлен на уничтожение всех односторонних конечных форм, и религия признает это направление... Протестантизм возник и был во время своего возникновения новым возвращением духа к Нечувственному, хотя это лишь отрицательное стремление только упразднило постоянство в развитии христианства и никогда не могло привести к позитивному объединению и его внешнему воплощению в Церковь. На место живого авторитета выступил мертвый авторитет книг, написанных на вымерших языках... пришло гораздо более недостойное рабство, зависимость от символов, имеющих лишь человеческое значение»<sup>48</sup>. Шеллинг отмечает, что экзегеза превратилась в формальную филологию, благодаря чему и сама теология превратилась в мирскую мудрость:

---

<sup>47</sup> Там же, С. 85.

<sup>48</sup> Там же, С. 86.

формальное знание языков стало определяющим критерием экзегезы, из-за чего последняя дальше всего отделилась от внутреннего содержания христианской религии. Шеллинг констатирует, что удаление теологии от спекулятивного познания Духа христианской веры, распространилось, в конце концов, и в Германии на народное образование, а это, в свою очередь, неизбежно вело к деградации духа немецкого народа, утрачивающего из виду свое место и назначение в общей работе христианских народов. Этому формализму Шеллинг и хочет противопоставить *философский метод* в деле национального образования (следуя в этом основным интенциям «Речей к немецкой нации» Фихте), возвышая университет до статуса всеобщей Школы воспитания христианских наций. «Божественность христианства, – говорит он, – можно познать не опосредованным, но лишь непосредственным образом и в связи с абсолютным рассмотрением истории. Поэтому, между прочим, понятие опосредованного Откровения совершенно недопустимо, так как оно полностью эмпирично»<sup>49</sup>.

Шеллинг чувствует себя провозвестником начала новой эпохи, или третьей, завершающей стадии исторического развития теологии, в которую «эзотерическое должно выступить на первый план и, освобожденное от своего покрова, светить для себя». Философия Шеллинга понимает себя как *путь* к достижению цели религии через завершение теологии: она состоит в том, чтобы посредством *философского* познания истины христианства полностью осуществить свое предназначение. Здесь угадывается связь проекта Шеллинга с проектом томизма о постепенном и всеобщем просвещении, с идеей Всеобщей Реформации Иоганна Валентина Андрэа, с идеей трех периодов христианской истории, высказанных еще И. Флорским и подхваченной философией истории Лессинга. Шеллинг чувствовал родство своих идей с темами немецкой (гл. образом) протестантской мистики: как и у Якоба Бёме, у Шеллинга, на первый план выдвигается тема вечного рождения вещей в Боге, тема рождения Слова в Боге и в человеческой душе. На этом пути и открывается Шеллингу «точка взаимопроникновения» философии и поэзии, понятия и созерцания. Этим объясняется и *религиозный нафос*, звучащий в его философии образования: «Поэзия требует религии как высшей и даже единственной возможности поэтического примирения, философия вместе с истинно спекулятивной точкой зрения добилась истинной точки зрения и для религии, упразднив эмпиризм и подобный ему натурализм не только партикулярным, но и всеобщим образом, и подготовила в себе возрождение эзотерического христианства, как и возвещение абсолютного Евангелия»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Там же, С. 88-89.

<sup>50</sup> – Там же, С. 89.

**А.Н. Колосков,**  
кандидат филологических наук,  
старший преподаватель кафедры культурологии  
Санкт-Петербургского государственного университета

## **ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Понятие «политическая культура» прочно укоренилось в политологии, истории, юриспруденции, однако в культурологии, несмотря на наличие концептуального для науки слова «культура», это понятие (как и сама сфера) имеет неопределенный статус. В повседневности под политической культурой понимаются разнообразные, но вполне прагматичные явления: активность граждан в управлении государством, правовая платформа устройства демократического общества (поскольку речь идет чаще о европейской культуре), сознательность со стороны электората и обеспечение равных прав со стороны властей в политической деятельности и т.д. Это, можно сказать, популярное, транслируемое средствами массовой информации изложение содержания явления, именуемого политической культурой. И, безусловно, в данной ситуации явление оказывается представленным в своем практическом значении: как способ фиксации политического опыта, гражданского участия, правового обеспечения данного участия, как сфера конституирования отношений власти – граждан и пр. Такое прикладное понимание феномена политической культуры коррелирует со спецификой политологии и юриспруденции.

В культурологической и исторической научных парадигмах представлены более широкие – культурфилософский и историко-культурный – подходы к определению политической культуры.

В отечественной гуманитарной мысли особенно значительный вклад в изучение истории и в определение понятия «политическая культура» рядом своих публикаций внесла О. В. Гаман-Голутвина. Именно эта исследовательница явилась автором раздела «Политическая культура как компонент культуры» авторитетного и, следовательно, в большей степени, чем другие источники, фиксирующего научные представления издания «Теоретическая культурология», выпущенного Российским институтом культу-

рологии<sup>1</sup>.

Характеризуя структуру и сущность политической культуры, О. В. Гаман-Голутвина совершенно справедливо отмечает возникающую перед исследователем при обращении к этому феномену дилемму: с одной стороны, необходимо, сообразно сложившимся научным стереотипам, стремиться к предельной четкости определений, с другой стороны, необходимо учитывать онтологическую природу изучаемого объекта (либо его гносеологическую природу)<sup>2</sup>. Необходимо добавить ещё и проблему поиска языка конгениального объекту, но не выходящего за рамки научного дискурса (а скорее, развивающего, дополняющего данный дискурс) и возвышающегося над языком самопрезентации анализируемого феномена. По мысли автора, выделяемый им фактор «нечеткости» при обращении к феноменам политической культуры и политического сознания, обусловлен характерной особенностью этих явлений, которым присуща особенно сложная природа. Думается, это очень важное и продуктивное для дальнейшего *целостного* изучения политической культуры замечание. Трудно не согласиться с ученым, что проблема поливариативности интерпретаций феномена политической культуры обусловлена разнообразием трактовок обеих вербальных единиц понятия. Следует отметить, что возможный путь преодоления этой трудности в переходе от системного к целостному осмыслению феномена политической культуры.

О.В. Гаман-Голутвина, отмечая фактор «нечеткости» при определении такого явления, как политическая культура, представляет его в качестве единства трех компонентов: когнитивно-эмоционального, нормативно-ценностного и деятельностного<sup>3</sup>. При этом ядром политической культуры «является нормативно-ценностный компонент – система политико-идеологических ценностей и норм, регулирующих политическое поведение и политические отношения в целом»<sup>4</sup>. При данном подходе остается открытым вопрос о специфике взаимоотношения когнитивно-эмоционального компонента и компонента нормативно-ценностного. Если посмотреть на проблему с метафизической точки зрения, непременным оказывается статус того или иного типа мышления в

---

1 Теоретическая культурология, М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. – 624 с. (Серия «Энциклопедия культурологии»)

2 Гаман-Голутвина О. В. Политическая культура как компонент культуры // Теоретическая культурология, М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. – 624 с. (Серия «Энциклопедия культурологии»), с. 186

3 Гаман-Голутвина О. В. Политическая культура как компонент культуры // Теоретическая культурология, М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. – 624 с. (Серия «Энциклопедия культурологии»), с. 186 – 187

4 Там же, с. 187

политической культуре, точнее, разговор переводится в русло «политического сознания», которое, являясь феноменом, по мысли исследователя, ещё более сложным, чем феномен политической культуры, определяется так: «сложное идеальное многомерное, многоуровневое образование, представляющее собой отражение системы политических отношений в сознании политического субъекта, в качестве которого могут выступать индивид, группа или масса людей»<sup>5</sup>.

Историческая наука, политология, социология в понимании сущности феномена политической культуры в целом наследуют традиции американских политологов Г. Алмонда и С. Вербы, согласно которой феномен может быть представлен в виде трех уровней ориентаций: познавательных (политические знания, политическое сознание, способы политического мышления, политическая грамотность); эмоциональных (политические ценности, традиции, идеалы, убеждения и т.д. ); оценочных (связанных с оценкой субъектом политической системы, политической ситуации т.д. )<sup>6</sup>. Эти же авторы в разные периоды своего научного творчества, видимо, ощущая недостаточность или не полное соответствие собственных типологий политической культуре как феномену, предлагали новые типологии. Так, Г. Алмонд и С. Верба предложили типологию (названную впоследствии классической), которая основывалась на специфике психологических ориентаций людей внутри политической системы и вне политической системы (реакция на неё). В результате ученые описали три «идеальных типа» политической культуры: парохильная (традиционалистская, замкнутая, патриархальная, личность мыслит себя только как часть локального сообщества, а актер выполняет одновременно религиозные, политические, экономические функции); подданническая (культура подчинения, в которой отсутствуют основные входные каналы и личности не рассматривают себя в качестве участников политической деятельности); партисипаторная (культура участия, которой свойственна высокая политическая грамотность граждан и их активное участие в политической деятельности, причем участие осознанное, основанное на убеждении его продуктивности). Безусловно, реалии политической жизни XX века показали максимализм подобной дифференциации. В чистом виде подобных типов политической культуры, конечно, нет. Но и смешанные политические культуры не могут быть описаны исключительно в категориях психологических ориентаций граждан внутри или на политическое. Эти же исследователи писали о лояльных, апатичных и отчужденных по отношению к политической системе культурах. Следует обратить

---

<sup>5</sup> Там же, с. 193

<sup>6</sup> Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис, 1992, №4, с. 122 – 134

внимание, что авторы в данном случае используют термин «культура» достаточно локально, что, возможно, и мешает им выйти за рамки системы при описании явления принципиально, на мой взгляд, не фиксируемого раз и навсегда феномена политической культуры. Г. Алмонд пытался восполнить лакуны, возникающие при использовании типологии «идеальных типов» и предложил типологию, основанную на критерии общественного консенсуса, выделив два типа политических культур: поляризованный и консенсусный. Эти два типа фактически тоже могут быть охарактеризованы по принципу ориентаций граждан, точнее по степени их согласия: преобладают радикальные настроения (ориентации) – поляризованный тип, центристские – консенсусный тип политической культуры. Их даже можно исчислить в процентном соотношении. Развивая идеи Г. Алмонда и С. Вербы по системному, можно даже сказать, структурному подходу к определению политической культуры, У. Розенбаум выделил фрагментированный и интегрированный типы политической культуры. Фрагментированная политическая культура, по его мысли, в отличие от интегрированной, характеризуется преобладанием парохильной политической лояльности над патриархальной, и, как следствие, отсутствием механизмов урегулирования конфликтов, недоверием социальных групп друг другу, нестабильностью правительств. Широкое распространение получила типология политических культур У. Блюма, видимо, потому, что она совсем не претенциозна и опирается на внятную научную традицию, связанную с типами социального устройства: тоталитарные, демократические, либеральные и коллективистские политические культуры. Множественные попытки современной науки очертить границы политической культуры, определить содержание этого понятия сформировали определенную концептосферу. Эта концептосфера свидетельствует о хождении мысли исследователей примерно по одному кругу: власть, страх, равенство, гражданское общество<sup>7</sup>.

Ярким примером системного подхода к изучению политической культуры сложнейшего и противоречивого периода отечественной истории – XX века – является исследование И. Б. Орлова «Политическая культура России XX века»<sup>8</sup>. Эта работа представляет для теоретиков культуры интерес не только в качестве исследования фактического материала, осмысленного как реалии политической культуры, но и попыткой автора учесть всю сложность и многогранность этого феномена и опереться на самые различные теоретические

---

<sup>7</sup> Макаренко В. П. Политическая концептология: обзор повестки дня. – М. : Практис, 2005. – 368 с. – (Серия «Новая наука политики»); Неретина С. С., Огурцов А. П. Концепты политической культуры. – М. : ИФРАН, 2011. – 279с.

<sup>8</sup> Орлов И. Б. Политическая культура России XX века: Учеб. пособие для студентов вузов, М. : Аспект Пресс, 2008. – 223 с.

разработки как зарубежных (названных выше), так и отечественных авторов. В ходе исследования И. Б. Орлов приходит к выводу, что «в политической культуре России столько специфического, уходящего корнями в глубь истории и в нынешнее состояние страны, что можно по праву говорить о её особом генотипе»<sup>9</sup>. Представляется, что использование автором термина «генотип» в выводе свидетельствует о его проникновении в органический характер отечественной политической культуры, что требует, конечно, поисков путей целостного осмысления этого феномена.

Чем обусловлена необходимость обращения к дефиниции вновь? Как видим, во всех случаях определения политической культуры мы имеем дело с системным подходом к исследуемому явлению. Эта фундаментальная работа, проделанная серьёзными исследователями, является основанием для дальнейшей разработки феномена политической культуры в рамках предложенного Ю.Н. Солониным методологического синтеза, путь к достижению которого ещё только начинает прокладываться: «в своих радикальных формулировках противопоставлению квантитативизм – квалитативизм отвечают оппозиции феноменализм-субстантивизм, система-целостность. Но этот радикализм, уместный в теоретическом плане для прояснения базовых различий и специфик понятийно-методологических особенностей обеих познавательных (и онтологических) стратегий, едва ли приемлем в качестве базиса для конструирования новой исследовательской парадигмы. Проблема не может ставиться так: изживающий свои возможности познания квантитативизм должен уступить место квалитативизму. Как самостоятельная парадигма чистый качественный подход невозможен и бесперспективен. Почему так – предмет особого рассмотрения, но очевидно, что качественность не может ни отменить того, сто дает количественный подход к познанию, ни реформировать его результаты в своих терминах. Впрочем, как и обратное. Взгляд, что качества могут быть редуцированы к количественным аналогам, питавший методологов квантитативной ориентации, оказался приблизительно приемлемым в очень узких допущениях, что, однако, иногда склонны игнорировать. Поэтому более верной мы полагаем ту позицию, которая предполагает синтез. Следовательно, предстоит двигаться по пути его поиска»<sup>10</sup>.

Итак, вернемся к дефиниции «политическая культура». Оба компонента определения, как уже указывалось, имеют традицию широкого и узкого тол-

<sup>9</sup> Указ. соч., с. 199

<sup>10</sup> Солонин Ю. Н. К целому как фундаментальному понятию философии и науки // На путях к учению о целостности: историко-философские очерки. – М. : Международный издательский центр «Этносоциум», 2011. – 212 с., с. 12

кования. В нашем случае термин «культура» в попытке целостного подхода к её осмыслению продуктивно толковать широко: как совокупность всего сотворенного человеком в областях духовного, материального, интеллектуального, социального и т.д. Такой широкий подход оправдан наличием прилагательного «политическая» в определении. В философской мысли существует традиция субстантивации этого прилагательного. В этом случае понятие «политическое» обретает широкий смысл, а понятия «политика», «полиция» принимают смысл более узкий, прикладной, прагматический, рациональный, связанный с общественными процессами и политическими технологиями. Так, например, Жак Рансьер в книге «На краю политического» разводит эти понятия: «...что такое *политическое*? Я отвечу как можно короче: политическое есть встреча двух гетерогенных процессов. Первый – это процесс управления. Он состоит в организации собрания людей в сообщество и консенсуса между ними и основан на иерархическом распределении мест и функций. Такой процесс я назову *полицией* (в цитатах курсив автора – А. К. ). Второй процесс связан с равенством. Он состоит во взаимодействии практик, направляемых предположением равенства кого угодно с кем угодно и заботой о верификации этого равенства. Наиболее подходящим термином для обозначения этого взаимодействия является эмансипация... Верно, что рассмотрение несправедливости является универсальной формой встречи между полицейским процессом и процессом эгалитарным. Но ведь сама встреча вызывает сомнение. Фактически возможно доказать, что всякая полиция отрицает равенство и что два процесса несоизмеримы между собой...возможна лишь интеллектуальная эмансипация индивидов. Это означает, что политической сцены не существует. Существует лишь закон полиции и закон равенства. Чтобы такая сцена существовала, нам необходимо изменить формулу. Вместо того, чтобы сказать, что всякая полиция отрицает равенство, мы скажем, что всякая полиция *несправедлива* к равенству. Этим самым мы скажем, что политической есть сцена, на которой верификация равенства должна принять форму разбора несправедливости. Тогда мы имеем три термина: полиция, эмансипация и политическое. Если мы захотим настаивать на их переплетении, то процесс эмансипации можно назвать *политикой*. Тогда мы будем различать полицию, *политику* и *политическое*. *Политическое* будет областью встречи между политикой и полицией при разборе несправедливости»<sup>11</sup>. Данная обширная цитата была приведена не только в качестве примера определения понятий, но и с целью продемонстрировать, насколько в исследовательском смысле перспективна работа с дефинициями.

<sup>11</sup> Рансьер Жак На краю политического / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2006. – 240 с., с. 99 – 100

Фактически Рансьер намечает пути исследования не только процессов самоорганизации, коммуникации, взаимодействия и взаимовлияния, но и самой сферы политического. А категория «несправедливости» в его понимании оказывается вынесенной за рамки этики и становится универсальным инструментом. В предисловии к названной книге (написанном позже, поскольку это дополненное и переработанное переиздание) философ вновь обращается к проблеме определения политики и политического: «Если *политическое* навязывало себя в качестве философского объекта мысли, то это происходило, вероятно, потому, что это нейтральное прилагательное удобно обозначало разрыв с существительным *политика* в его обычном смысле борьбы партий за власть и осуществления этой власти. Разговор о политическом, а не о политике, означает, что мы говорим о принципах закона, власти и сообщества, а не о правительственной кухне... Заслуга слова *политика*, по крайней мере в том, что им обозначается некая деятельность. А вот *политическое* задает себе в качестве объекта инстанцию обыденной жизни»<sup>12</sup>. Ж. Рансьер справедливо замечает, что в этом предположении кроется проблема. Оно предполагает, что практика управления, регламентирующие её юридические кодексы, действия борющихся групп подчиняются общей идее «совместной жизни». В таком случае, по мысли автора, существует два способа постижения этого единства. Либо оно объясняется сущностью человеческого сообщества в целом, общим благом, к которому общество должно стремиться, либо рассматривается в качестве некоего образа жизни или какого-либо типа общества. В обоих случаях, как отмечает Рансьер, узел политического вопроса сводится к точке пересечения между практиками управления и формами жизни, полагаемыми в качестве их основания: «Этот узел сводится к вопросу о власти, к основополагающим страстям, поддерживающим отношения между господством и рабством, или к модусам жизни, наделяющим эти отношения тем или иным стилем. И тогда мысль о политическом колеблется между двумя полюсами: психологической трагедией страстей любви и ненависти, страха и жалости, рабства и господства, которую при случае сменяет великая теолого-политическая драма, – и социологической комедией нравов, которые господствуют над той или иной формой законов и власти, комедией, которую при случае сменяет этика или феноменология «совместной жизни»<sup>13</sup>. Как видим, философ намечает круг проблем, входящих в сферы философии культуры, теории культуры, что неудивительно, поскольку направленность философской рефлексии ничем не ограничена.

Работа Ж. Рансьера с терминами, субстантивация политического, его харак-

---

<sup>12</sup> Там же, с. 10-11

<sup>13</sup> Там же, с. 11-12

теристика помогают в дефиниции политической культуры. Однако необходимо вспомнить исследователей из хронологически более ранней традиции осмысления названных выше понятий. Данной теме был посвящен своеобразный диалог Лео Штрауса и Карла Шмитта. Первый из собеседников в «Замечаниях к понятию политического Карла Шмитта» писал: «Шмитт недвусмысленно отказывается давать «исчерпывающую дефиницию» политического. Вопрос о «сущности политического» он понимает с самого начала как вопрос о специфике политического... до сих пор актуален собственно либеральный ответ на вопрос о роде, внутри которого следует определять своеобразие политического и тем самым государства, звучащий так: этот род – «культура», то есть тотальность «человеческого мышления и действия», которая членится на «различные относительно самостоятельные предметные области», «культурные провинции»... Однако Шмитт ясно отказывается сопоставлять политическое с другими «культурными провинциями»: различие друга и врага «не равноценно и не аналогично ... другим различениям»; политическое не обозначает никакой «собственной новой предметной области»<sup>14</sup>. Замечание об отсутствии новой предметной области вполне справедливо, поскольку сфера политического подвижна и способна включать в себя любые феномены культуры или, во всяком случае, вступать с ними во взаимодействие.

Вопрос об эстетическом повороте как актуальной ориентации современной философской рефлексии ставит А. А. Грякалов в своей статье «Эстетическое и политическое в контексте постсовременности: топос НОМО AESTHETICUS»<sup>15</sup>. Эстетическое автором рассматривается в топологической соотнесенности с политическим. Исследователь отмечает, что жизненная обращенность эстетического непосредственно коррелирует с политическим – сознанием и существованием. В производстве субъективности эстетическое и политическое соотносятся А.А. Грякаловым с антропологическими и экзистенциальными смыслами существования. «Эстетическое – топо-логически – соотнесено с политическим. Эстетическое лежит в основе формирования особого рода социальной пластики – это вновь обращает к эстетике жизни. Жизненная обращенность эстетического непосредственно коррелирует с политическим – сознанием и существованием,<sup>16</sup> – пишет автор. Эти точные наблюдения с высот философии, думается, также необходимо учитывать при целостном подходе к определению политической куль-

<sup>14</sup> Хайнрих Майер. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца; под ред. А. В. Михайловского. М. : Издательская группа «Скимень», 2012. – 192 с., с. 114 – 115

<sup>15</sup> Грякалов А. А. Эстетическое и политическое в контексте постсовременности: топос НОМО AESTHETICUS // Вопросы философии, 2013, №1, с. 49 – 58

<sup>16</sup> Указ. соч., с. 50

туры. А. А. Грякалов отмечает, что « политическое ставит под вопрос настоящее с его многообразием проявлений и чрезвычайной сложностью определения единого во многом – константных характеристик существования, без понимания которых жизнь социума лишается перспектив. Именно в политическом непосредственно ощущается заброшенность в бытие не только в смысле онтологической включенности существования, но и как вытесненного пребывания – отставленности. Политическое является сферой, в которой человек не может отказаться от необходимости думать о настоящем – при этом самого себя встраивая в запрос, который исходит из существования... Действие встроенной в существование мысли о политическом дает возможность состояться мысли вообще...»<sup>17</sup>. Важно отметить, что в своей работе (что проиллюстрировано цитатами) А. А. Грякалов демонстрирует возможность выхода на понимание качественной картины культуры, не погружаясь при этом в сферу неких абстракций: «Очевидность политического раскрывается именно в эстетическом. Эстетическое выступает, во-первых, как образ очевидности самой по себе, во-вторых, как особого рода фоновая практика порождения мысли, в-третьих, способно придавать политическому событийный характер. Некоторым образом эстетическое пристраивает политику к своему месту – делает уместным, парадоксально добавляя политическому видимую фактичность. Любой образ «хорошей жизни» или «хорошего общества» проективно включает в себя эстетическую компоненту – рефлексия политического не может обойтись без некоторой рефлексии вкуса. В то же время эстетической не дает политическому дискурсу стать «мономаниакальным» – этим эстетическое привлекает носителей достаточно распространенного простого сознания»<sup>18</sup>.

Приведенные мной примеры научного осмысления понятий «политика», «политическое» и др., конечно, не являются исчерпывающими.

В разные исторические периоды, в рамках разных методологий означенные проблемы активно осмыслялись и осмысляются по сей день в научной парадигме социальных и гуманитарных наук<sup>19</sup>. Безусловно, активность этого процесса определения связана, с одной стороны, со сложной природой названных явлений, с другой стороны, с необходимостью в науке зафиксировать содержание познаваемого, означить эту самую сложность. Научный дискурс во всех смыслах не может быть оторван от изменчивой социокультурной реаль-

<sup>17</sup> Там же

<sup>18</sup> Там же, с. 52

<sup>19</sup> В качестве примера одного из обобщающих трудов приведу монографию отечественного автора: Сморгунюв Л. В. Философия и политика. Очерки современной политической философии и российской ситуация. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССОПЭН), 2007. – 176 с. (Россия. В поисках себя...)

ности, вследствие чего способы рефлексии актуальных проблем «политического» и её результаты ангажированы личностью автора, определенной жизненной ситуацией, заказом власти (или, напротив, её неприятием) и другими факторами. Сам научный дискурс, посвященный проблеме политического, во всем его историческом и методологическом многообразии должен стать предметом изучения в качестве сферы политической культуры. Многоуровневость рефлексий внутри политической культуры, а в случае с научным дискурсом попытка выхода за пределы конкретной политической реальности, – одна из её (политической культуры) сущностных характеристик.

В рамках целостного представления о мире и культуре необходимо попытаться, опираясь на традицию, по-иному осмыслить феномен политической культуры. Первое, что в этом смысле представляется важным – необходимость отойти от структурирования этого явления. Политическая культура – сложное взаимодействие разных явлений культуры, которые мыслятся как политические, которые вовлекаются в сферу политического. Политическая культура имеет характер организма, каждая часть которого выполняет жизненно важные функции. Невозможно (да и не нужно) при целостном подходе к осмыслению политической культуры ставить радикальные вопросы, вроде «бытие определяет сознание, или сознание бытие?», с целью выстроить иерархичность её элементов. Думается, необходимо переосмыслить корректность термина «элементы», поскольку они коннотативно отсылают к системе, структуре. Возможно, более адекватными применительно к нашему феномену станет термин «сферы». В таком случае при характеристике политической культуры мы сможем говорить о взаимодействии, о взаимообусловленности когнитивной, ценностной, эстетической и других сфер. Представляется, что важной характеристикой политической культуры является её процессуальный характер, причем и в историческом смысле, и в смысле онтологическом.

В завершение обращу внимание, что во взаимосвязи оба компонента понятия «политическая культура» являются взаимоконструирующими: с одной стороны, их сочетание дает достаточную широту для попытки целостной характеристики феномена, с другой стороны, эта широта (как ни парадоксально) в теоретическом плане осмысления политической культуры меняет масштаб феномена, требуя смены методологии, т.е. предполагает взгляд обобщенный, сориентированный на сущность процессов и явлений внутри этого феномена. Следует отметить, что в парадигме целостности может быть осмыслена не только европейская культура, но и восточные культуры.

**Н.К. Матросова,**  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры онтологии и теории познания  
Санкт-Петербургского государственного университета.

## **ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЦЕЛОСТНОГО ПОДХОДА В СОЗДАНИИ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПОСТРОЕНИЙ**

Современные представления об основах существования явлений в мире и устойчивости самого мироздания все чаще приводят нас к положениям целостности, вбирающим идею гармонических соотношений, создающих устойчивые структуры существования, явленные в определенности качественных состояний. Вот почему задача выявления конкретных проявлений феномена целостности, значимости его априоризма в восприятии и осмыслении реальности, в формировании познавательных приемов, основывающихся на принципе целостности, становится актуальной. Сказанное позволяет отметить эпистемологическую перспективность принципа целостности как одного из теоретических оснований современной научной картины мира.

Творческие прорывы в любой области знания всегда связаны со многими показателями: взаимодействием научного и вненаучного знания, использованием «смежных» познавательных приемов, духовно-мировоззренческими установками исследователя, особенностями сложившейся культурной ауры и многим другим. Познавательная ситуация настоящего времени демонстрирует неподдельный интерес к процессам, идущим в пограничных областях знания, что позволяет указать на феномен интеграции как характерную черту современной эпистемологии. В то же время, мы обнаруживаем в современной науке признание самодостаточности той или иной дисциплины, что приводит к разрыву логических связей как внутри, так и между дисциплинами, калейдоскопу автономных решений, не связанных с всесторонним видением предмета. Все это говорит о том, что интеграция научного знания сегодняшних дней процесс более сложный, нежели предшествовавшее размежевание, а её проявление идет как на междисциплинарном, так и транс-дисциплинарном уровне.

Как известно, становление классической науки было связано с дифференциацией знания, и проходила под знаком единой для всех наук того времени методологической установки – механицизма. Характерной чертой науки ука-

занного периода было расчленение природного и социального мира на «составляющие», при котором целостность мира оказывалась утраченной. Детальное рассмотрение природного мира, анализ его «составности», связывались с признанием нейтральности и отстраненности его от человека. Важнейшей ценностью духовной жизни XVII столетия был универсализм, приоритет которого был незыблем для всех сфер духовной жизни: он давал ключ к тайнам природного и социального мира. Шли поиски универсального языка науки, создания философских систем, охватывающих всё мироздание. Универсализм был связан с осознанием однородности Вселенной, а, следовательно, и единством бытия, что способствовало разрушению средневекового иерархизма. Но это был именно универсализм методологической направленности, сочетавшийся с идеей атомизма и порождавший так называемый гомогенизированный тип мышления, фиксировавший устойчивые и, как казалось, однородные состояния мира, их строгую закономерность и непрерывность, что позволяло дать схематически простое объяснение всем явлениям. Элиминация из природы представлений, связанных с витальностью, анимизмом, приводила к рассмотрению природы как статичного образования, подчиняющегося однозначным законам. В этом случае исследователь не был способен рассмотреть явление ни со стороны внутренних связей, ни в контексте сложившейся системы знания, тем более что механистический стиль мышления ограничивал использование методологического аппарата, который оказывался «зашоренным» одним познавательным приемом. Все это рождало феномен меж-дисциплинарности, понимаемый как феномен размежевания, разграничения предметов анализа с акцентом на один познавательный прием.

Однако накопленный в процессе познания обширный исследовательский материал не мог не затребовать необходимость вскрывать и учитывать связи, существующие между явлениями мира. Научная парадигма картезианского типа, нацеленная на разбиение целого и анализ частей, постепенно уходила в прошлое. С середины XIX века усиливаются интеграционные процессы в научном познании, начинался поиск качественных определенностей мира, что стимулировало интерес к отысканию новых методологических приемов и не могло не резонировать как в уже найденных вариантах упорядочивания знания, так и в поиске новых. Формируется мысль о том, что мир не конгломерат вещей и явлений, а единое и взаимосвязанное целое и вряд ли можно изолировать друг от друга как предметы анализа, так и изучающие их науки. На смену размежеванию научных областей, приходит междисциплинарность, понимаемая не как разделение наук, но как их единение, основанное на признании наличия в них внутренних взаимосвязей и проникновений.

Определенный толчок феномену междисциплинарности был дан еще в XVIII веке, когда вслед за научной революцией XVII века последовала техническая революция, продемонстрировавшая взаимодействие наук в результате расширившегося материального производства. На рубеже XIX -XX веков были выявлены интегральные природные объекты: биосфера, почва, биогеоценоз. Признанию целостности мира способствовало также упрочение в сознании исследователей таких диалектических принципов как принцип развития, принцип всеобщей связи и взаимодействия. В натурфилософии XIX века была явлена тенденция к рассмотрению мира как целостности, связанная, прежде всего, с именами немецких мыслителей Шеллинга, Гёте, Гердера. Исторически междисциплинарные контакты захватывали, прежде всего, сферу естественнонаучного знания, но в первой трети XX века стал наблюдаться рост междисциплинарных «сопряжений» и в социогуманитарном знании.<sup>1</sup>

Как известно, интеграционные процессы это во многом процессы методологического взаимопроникновения. В настоящее время происходит преодоление дифференциации знания в пользу создания так называемых когнитивных, междисциплинарных по своей сути наук, в которых происходит взаимообмен идеями, интеллектуальными ресурсами, создающий условия нового синтеза знаний. С 20-х годов XX века начинается поиск методологических оснований интеграционных процессов в науке, разработка познавательных принципов, взаимодействие которых оказывается связующей нитью функционирования научного знания. Утверждается положение значимости дополняющих друг друга подходов, необходимость вобрать когнитивные возможности близких познавательных приемов. Примером сказанного служит синергетика, вырабатывающая единый подход к пониманию функционирования физического и социального мира и служащая методологическим ориентиром объединения наук о живом и неживом. Положения синергетики мы находим во многих познавательных приемах современного научного знания, не меньшее значение приобретает теория волн, ставшая метадисциплинарной для разных областей науки.<sup>2</sup>

Однако нормативность познавательных действий, строгие методологические установки не являются единственными при выработке научного знания. Исследователи все более осознают, что то, что часто не учитывалось в ходе научных изысканий, казалось «лишним», незначительным, маргинальным, оказывалось подлинным контекстом открытия. Интеграционные процессы в

---

<sup>1</sup> Можно вспомнить синтетическую концепцию человека М. Шелера, пытавшегося объединить антропологические подходы, школу «Анналов».

<sup>2</sup> Кадомцев Б. Б., Рыдник В. И. Волны вокруг нас. М., Знание. 1981, Нелинейные волны. Самоорганизация. М., Наука 1983.

науке, необходимость которых очевидна, соотносимы не только с научными регулятивами, но и рядом венаучных факторов. Существуют исходные посылки, факторы, детерминирующие рассмотрение действительности, которые не всегда имеют «прозрачный», отчетливо осознанный характер, но оказывающихся резервуаром плодотворных идей. Исследователи осознают, что научное познание не только отражение объективной реальности, но и познавательное отношение человека к миру, затрагивающее духовно-мировоззренческие положения. Рассматривать науку в «чистом» виде, вне ряда факторов, определяющих её развитие невозможно. Объять и осмыслить все проявления бытия невозможно. Познание не может осуществиться вне систем смыслового опосредования, своеобразных познавательных ориентиров, помогающих в осмыслении проявлений бытия. Наука не является сферой отстраненной от культуры, и исследовательская деятельность тесно связана с духовно-социальными показателями не являющимися внешними детерминантами по отношению к исследуемому и способными интегрировать в систему познания различные измерения человеческого бытия.

Социокультурная детерминация науки тесно связана с предпосылочным, метатеоретическим знанием, в определенной степени альтернативным методологическому сознанию. Предпосылочное знание фиксируется в таком фундаментальном понятии как научная картина мира. Оно включает понятия идеалы и нормы научности, а также понятие стиль научного мышления, составной частью которого является мировоззрение. Осознание мира, даже если мир воспринимается не в строгой последовательности явлений, а предстает чем-то хаотичным, всегда происходит с опорой на мировоззрение, которое само по себе уже задает определенную целостность его восприятия. Не случайно Ф. Шеллинг определял мировоззрение как «способ постигать целокупность сущего».

Понятие стиль мышления является способом представления мира в неких устойчивых состояниях протекания мышления. Он формируется на основе сложившейся картины мира (Г. Гачев), которая задает его понимание, объяснение, способы трактовки и т.д. Понятие «стиль научного мышления» в ткань научных исследований вводит в 30-е годы прошлого столетия польский исследователь Л. Флек, для которого оно выражало определенное состояние науки в культурно-историческом и социально-психологическом контексте.<sup>3</sup>

Интеграционные процессы в науке, во многом определяются стилем научного мышления, ибо он не только задает программу, соединяющую содержание

---

<sup>3</sup> Порус В. Н. Людвиг Флек: наука в социальном и психологическом измерениях. // Вопросы истории естествознания и техники. М., 1982 № 1.

конкретно-научного исследования с определенными духовно-мировоззренческими установками, но и, что значительнее, определяет целостное видение исследуемого. Усилия исследователей соединить «разрозненное» не идут далее наивного интегратизма, если отсутствует целостное, органичное видение мира. История познания убедительно показывает, что целостность мира нельзя постичь и нельзя выстроить, опираясь только на рациональные формы познания. Стиль мышления способен выступить интеллектуальным фоном, дающим толчок определенной направленности анализа, отбору познавательных приемов, а порой способствующим и выбору самого предмета исследования, что не в последнюю очередь связано с заложенной в нем способностью всестороннего охвата действительности. Он стоит у истоков зарождения основополагающей идеи исследования, стимулирует форму её выдвижения, способен задать ценностно-избирательное отношение к познавательным приемам, используемым в анализе предмета. Эффективность интегративного процесса связана с отказом от внешних механических оснований в пользу синтеза, основывающегося на дедуктивных положениях, на гармонической целостности, призванной выразить устойчивые состояния анализируемого. Признание их зависимости от холистического видения связано с их развитием «не путем восхождения от частного к общему, но путем дифференциации или конкретизации от общего к частному».<sup>4</sup>

Интегральное, целостное понимание связано с движением познания от целого к частям и от целого к целому в отличие от обратного движения познания от частей к целому. Не случайно к основным свойствам целостных объектов исследователи относят доминанту интегративности, определяющую сущностное начало объекта.

Характеризовать стиль мышления как последовательное научное объяснение представляется затруднительным. Он выступает предваряющим дальнейший логический анализ мысленным представлением, в котором нет когнитивных элементов, критериев рациональности, стандартов решения. В стиле мышления трудно выделить его компоненты и, в силу присущих ему характеристик, он может рассматриваться как альтернатива методологической нормативности. Однако эти положения не следует абсолютизировать. Б.А. Пружинин отмечает, что «именно стиль может претендовать на роль основного методологического фактора, ориентирующего познавательную деятельность ученого»,<sup>5</sup> ибо именно он может направить ход исследования и явиться определяющим в

---

<sup>4</sup> Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. М., 1999 С. 54.

<sup>5</sup> Пружинин Б. И. «Стиль научного мышления» в отечественной философии науки. // Вопросы философии. 2011, № 6. С. 67

его последующем анализе. Образно стиль мышления можно характеризовать как «ориентацию к...» или «размышления около...».

Постижение мира связано с тем, что очень часто оказывалось на периферии строгого научного познания: воображение, всплески фантазии, непосредственность переживания, что принципиально не могло принять однозначности логических форм, но всегда незримо присутствовало в логике исследования. Важную роль в этом случае приобретает интуиция, получившая в философии Гегеля свое логическое выражение в формуле единства непосредственного и опосредованного в познании. Несмотря на отстраненность от строгих правил методологии, стиль научного мышления можно определить как промежуточную познавательную ступень. При этом его познавательная эффективность связана именно с действием внегносеологических ценностных ориентиров, руководствуясь которыми исследователь оказывается способен «видеть» реальность в ее целостности, что и помогает конституировать её. И хотя в целом стиль мышления, демонстрируя открытость миру, является бессубъектным основанием как научного, так и художественного творчества, однако в каждом конкретном проявлении он оказывается насыщен своеобразием «личностного», а эти индивидуально-личностные установки, в свою очередь, отражение ментальности определенного типа культуры. Так характеризуя «гениальный» эклектизм мыслителей Ренессанса исследователи отмечают, что «Чем больше они вносили в мир нового, тем больше им казалось, что они лишь прозревают в мире и в себе некую вневременную норму». 6 Известны случаи, когда неповторимый стиль мышления ученого, его духовно-ценностные ориентиры помогали в исследовательской работе, заставляя «приоткрыться» начертанному в глубинах бытия, способствуя полнокровному видению исследуемого. История научной мысли демонстрирует различные позиции в восприятии и осмыслении мира. Одна из них связана со стихийным неререфлектируемым миропониманием, которое носит «взрывной» характер, другая – с четкостью и «выверенностью» анализа, с сосредоточенным проникновением в сущность. Примером сказанному могут служить стиль мышления Римана, которого характеризуют как интуитивиста, «прозревавшего» положения математики, и Вейерштрасса, придерживавшегося строгой логики анализа.

Увидеть мир в единстве, «узреть» гармонию его составляющих, осознать мир как целостность удавалось немногим. Это были исследователи, исполненные изначальной открытости миру и избегавшие закоснения в одной области знания. Среди них Л.Б. Альберти, Леонардо да Винчи, Г. Мендель, В.И. Вер-

---

<sup>6</sup> Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления, М., Наука 1978 С 172.

надский. В рассматриваемом контексте одной из самых ярких фигур, наделенных неповторимым стилем мышления, явился И. -В. Гёте. Широта взглядов, глубокая эрудиция сочетались у Гёте с целостным взглядом на природу, что и позволяло мыслителю узреть её гармонию и полноту. Чувствование, образная фантазия, интуиция были его средствами к овладению тайн мира. «Он никогда не начинает с теоретизирования, но всегда приходит и нему одновременно с созерцанием». <sup>7</sup> Значимым оказывается именно стиль мышления, способ «видения» мира, определивший его анализ, что и позволило Гёте совершать открытия в различных областях знания. И если призывы единения науки и «жизненного мира», признание неприемлемости абсолютного трансцендентального субъекта становятся определяющими для научных исследований наших дней, то Гёте, понял это и ушел гораздо дальше в осмыслении мира ещё в XIX веке. Он в полной мере продемонстрировал, что залогом получения истинного знания является непредвзятое полнокровное созерцание мира, способность уловить его гармонию. При этом важно, считает Гёте, не полагаться на опыт другого, а совершенствовать свое индивидуальное восприятие, которое не должно навязывать природе доводы рассудка, «предписывать» миру, разделять его на созерцательность и предметность, на чувственный опыт и умозрительный. Гёте справедливо полагал, что исследователь обязан видеть, прежде всего, целостность мира, а не его «составность», то единство, которое, будучи незримым, определяет чувственно зримую форму природного мира. Неповторимость гётевского «созерцания-познания» мира позволила ему подметить ту просветленную сосредоточенность, которая сопровождает поиски и догадки в ходе научного исследования: «...выдумки должны приходиться к нам, как свободные божьи дети, и говорить нам: «вот мы»». <sup>8</sup>

История научных исследований показывает, что добиться целостного восприятия мира помогала не только широта эрудиции, разносторонность интересов, но особая манера восприятия мира. Она связана с непредвзятостью, отказом от навязываемых решений, когда «на каждом шагу (исследователь—Н. М.) встречается с готовыми понятиями, противоречиями...». <sup>9</sup> Чтобы «прозреть» мир, важно избегать готовых решений и, одновременно, избегать чужеродных привнесений в намеченную канву рассуждений. Непредвзятость мышления имеет большое значение. Исследователи отметили, что «Люди приоткрыли глубинные процессы, происходящие в сознании, после того, как с их сознания

<sup>7</sup> Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гёте. М., Мысль. 1989. С 156.

<sup>8</sup> Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., Л. 1934. С. 111.

<sup>9</sup> Вернадский В. И. Размышления натуралиста. кн. 2 Научная мысль как планетное явление. М., 1977 С. 132.

была снята логическая структурированность, задаваемая нашей культурой». 10 В свете сказанного нельзя не вспомнить небольшой параграф в книге А. Моля, названный «Знание подавляет способность к творчеству»,<sup>11</sup> что ещё раз напоминает о значимости не столько теоретически выверенного, сколько неограниченно спонтанного.

«Готовые» решения далеко не всегда являются плодотворными, ибо реальная научная практика это отклонение от «чистых» нормативов. Для исследователя важно сделать прорыв в привычном истолковании феноменов и отринуть «сетку предпочтений» (П. Рикер), характерную для определенной общепринятой системы взглядов. Характеризуя стиль мышления Ст. Лесьневского, создателя мереологии, исследователи отмечали ассоциативность мышления... «Хорошо известен тот факт, что Лесьневский получил все результаты, опираясь на свою специфическую интуицию и свои взгляды». 12 Вероятно, именно неповторимый стиль мышления позволил Лесьневскому наметить почти мгновенно самые общие характеристик мереологии, сложность построения которой приводит исследователей к констатации «если хочешь написать о мереологии статью, то заканчивается это написанием книги».

Стиль мышления не должен восприниматься как универсальная схематизация изучаемого. Он не существует в логически «чистом» виде, уже потому, что является доконцептуальным уровнем анализа и часто выступает как неосознаваемая логика исследования, «фон» исследования, но «фон», способный превысить силу формально-логических доказательств. Его характеризуют как целостную непрерывную основу сознания, охватывающую все проявления бытия, но не преследующую полнокровное теоретическое осмысление этих проявлений. Осмысление приходит позже и спрямляет «разношерстность», полифонию первоначальных порывов. В конечном счете, мы, как правило, имеем дело со знанием, прошедшим теоретическую обработку, но в своем истоке оно многим обязано стилю мышления, сопровождающему научно-поисковую деятельность ученого.

Исследовательская практика позволяет говорить о «плотности» стиля мышления, учитывающего различные модальности отношений мышления с соответствующими областями бытия и формами его отражения. История демонстрирует нам различные варианты стилей мышления, сопровождавшие духовную жизнь людей. Можно вспомнить синкретичность мышления архаичного времени, гуманистический стиль мышления эпохи Возрождения,

---

<sup>10</sup> Вернадский В. И. Размышления натуралиста. кн. 2 Научная мысль как планетное явление. М., 1977 С. 132.

<sup>11</sup> Моль А. Социодинамика культуры. М., Прогресс. 1973.

<sup>12</sup> Васюков В. Л. Формальная феноменология. М., Наука. 1999. С. 55.

характеризующийся стремлением к целостному восприятию мира, аналитичность мышления, нацеленную на доскональное рассмотрение элементов исследуемого и породившую механистический стиль мышления Нового времени, логически связанный с последовавшим системно-позитивистским видением мира. Стиль мышления может характеризовать как определенный этап в развитии общества, так и иметь «сквозной» характер, определять тот или иной стиль мышления на столетия. В числе сквозных стилей мышления можно выделить количественные (количественные) и качественные (качественные).<sup>13</sup> Количественный стиль мы встречаем у мыслителей, идущих в понимании явлений мира от частей к целому. Этот стиль мышления называют по-разному в зависимости от моментов, которые в нем подчеркиваются: аналитическим, количественным, меристским, структурным. С другой стороны, мы встречаем мыслителей, стремящихся воспринимать мир целостно, органично, без внутреннего расчленения. Этот стиль мышления называют феноменологическим, качественным, целостным. Он оказывается незаменимым в социогуманитарном знании, в котором качественно-содержательные показатели, соотношенные с духовно-мировоззренческим базисом первостепенны. Качественный стиль мышления, соотносим с парадигмой целостности, нацеленной, прежде всего, на глубину охвата постигаемых явлений. Анализируя феномен целостности, характеризующийся как «цельность-в-себе», А. Ф. Лосев отмечал его предзаданность всему видению мира.<sup>14</sup> Именно качественный стиль мышления оказывается своеобразной духовной детерминантой интеграционных процессов, ведь он изначально нацелен на умение видеть мир в нерасчлененности а, расчленяя, быть способным синтезировать.

В настоящее время мы сталкиваемся с ещё одним вариантом качественного мышления, названным космическим. Космический стиль мышления предполагает умение во всем «проявленном вовне» усмотреть порождающее его вселенское начало, исходную целостность мира. Адекватным вселенскому началу должно быть, по мысли И. И. Лапшина, вселенское чувство, заложенное в глубинах человеческой души, дающее осознание целостности живой природы, являющееся «опорной точкой» в видении мира. Особых глубин истолкование указанного стиля мышления получает у отечественных мыслителей на рубеже XIX–XX веков и часто приобретает социологическую окраску. Сказанное мы встречаем у К. Леонтьева, переносившего закономерности биолого-космического характера на общество и прибегавшего к идее «государства-организма».

---

<sup>13</sup> Мы можем выделить преобладание каждого из них в определенную эпоху.

<sup>14</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика М., Искусство 1974 С 485

Идеям замкнутости, целостности и самодостаточности Леонтьев приписывает исключительное значение. Приверженцы космического стиля мышления отмечают тесную связь человека (микрокосм) и мира (макрокосм). Преломление сказанного мы находим в небольшом исследовании А. В. Сухова-Кобылина под названием «Философия духа или социология (учение Всемира)», написанное им в 1899 году. В нем автор предлагает взглянуть на историю человечества с позиции тотальности всех миров. Кроме российских мыслителей П. А. Флоренский указывает на принадлежность органицистскому, космическому стилю мышления таких мыслителей прошлого как Маймонид, Агриппа Неттесгеймский, св. Ириней Лионский и других.<sup>15</sup>

В рассмотрении холистического стиля мышления, нельзя не согласиться с В. В. Библихиным, который (в связи с анализом философии Дильтея) отмечал, что целое есть «исходящий изнутри синтез», задающий стратегию анализа мира и рождающий познавательный подход, наделенный эвристичностью. Холистический стиль может явиться отправной точкой в движении мысли и способствовать переходу еще не до конца осознанной направленности исследования в четко заданное русло, помочь выявить контуры исследования, а уже затем, обладая должной научной культурой, исправить и восполнить обрывочные положения. В рамках холистического стиля мышления скорее происходит ориентирование, выявление исходной протоидеи, нежели точное познание мира. Причем, как отмечает Л. Флек, такие протоидеи изначально широки и недостаточно конкретны, но главное, что они «подготовлены» к осмыслению холистическим стилем мышления. Ценность протоидеи как направляющей линии развития познания «...заклучена не в ее внутренней логике и не в ее «объективном» содержании, а лишь в ее эвристической роли, которую она играла в естественном ходе исторического развития».<sup>16</sup>

Но в чем собственно проявляется познавательная эффективность принципа целостности в отношении приемов и отдельных положений, построенных на его основе? Ведь если целостность это некий «континуум замысла» ещё не расчлененный на дискретные единицы, то конкретные познавательные приемы, реализующие установки холизма, должны продемонстрировать заложенную в них продуктивность квалитативного стиля мышления.

В самом начале статьи мы указали значимость понятия картина мира, во многом определяющего стиль мышления. Мы отметили также значимость квалитативного стиля мышления. Эти понятия находятся в сопряжении. Со-

---

<sup>15</sup> Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм. // Оправдание Космоса. СПб. 1994.

<sup>16</sup> Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. М., 1999 С. 52.

временная картина мира, в отличие от исторически предшествующих, характеризуется неопределенностью, многозначностью и парадоксальностью, безразличием к устойчивым состояниям мира. Отсутствие последних делает особенно актуальным выделение качественных состояний, противостоящих неопределенности и хаосу, разрушающих целостность мира. Анализируя социальное состояние мира, исследователи отмечают непосредственную связь «...между тем вниманием, которое стали уделять качеству буквально во всех сферах социальной практики, и эсхатологическими построениями и ожиданиями. Эти ожидания обрели свое концентрированное выражение в названии первого доклада Римского клуба «Пределы роста». Название этого доклада стало своеобразным лозунгом эпохи, а его содержание манифестировало ту точку зрения на современность, которая позволила увидеть смутные контуры будущего общества. Связь между необходимостью выдвижения качества на ведущее место в социально-экономическом производстве и ощущением невозможности развиваться согласно прежним нормам рациональности, достигнутого предела, исчерпанности заданной парадигмы индустриализма составляет стержень современного мышления и восприятия мира». 17 Квалитативный стиль мышления позволяет вернуться к ограничению и определенности мира, выявить его сущностные характеристики.

Одной из конкретных теоретико-методологических реализаций целостного видения мира являются типологические построения. Идея типа, основополагающая для типологических построений, черпала свои смысловые элементы из положений витализма, философии жизни, идей холизма. Именно эти учения оказали определяющее влияние на развитие типологических концептуальных схем. Типологические построения порой воспринимаются как лишённые творческого начала, как образования, в которых все «состоялось» и креативность которых вызывает сомнения в силу их замкнутости, отстраненности от актуального контекста. Так филологи отмечают, что «Тотальность без креативности породила типологическое изучение целостных, но неподвижных языков...»<sup>18</sup> Мы не можем не согласиться с тем, что типологическое изучение объектов обладает известной статичностью уже в силу его ретроспективной направленности и в своем функционировании часто приобретает инструментальный характер. Структурированность, выявление инвариантов, характеристики, придающие статичность типологическим конструкциям. И конечно, если рассматривать творчество как акт созидания субстанционально новой реальности,

---

<sup>17</sup> Щекотин Е. В. Неопределенность и хаос: становление квалитативной рациональности. // Альманах кафедры эстетики и философии культуры СПбГУ № 2. СПб. 2007. С. 87.

<sup>18</sup> Зенкин С. Форма внутренняя и внешняя. (Судьба одной категории в русской теории XX века) // Русская теория 1920-30-е годы. М. 2004. С. 147

то типологические построения далеки от этого. Однако устойчивость типологических построений, не лишена креативной подвижности. Типологические построения представляют концептуальный уровень анализа, и вопрос связан с креативностью самого процесса типологизации. В свете сказанного мы можем вспомнить позицию Х. Йоаса<sup>19</sup>, который рассматривает креативность как универсальную характеристику действия, какой бы характер действие не приобретало. Если следовать англо-американскому философу А. Н. Уайтхеду, то в каждом обнаружении истины есть элемент творчества, превосходящий простое воспроизведение объекта. И именно от простого отражения явлений отказываются типологические построения, направленные на итерацию, обновление определенных смысловых характеристик «состоявшегося», рождающие новую информацию о явлениях, подвергаемых типологизации. Креативность типологии в умении указать объективные доминанты явления, которые не являются внешним формальным центром. Эпистемологическая эффективность и эвристичность типа определяются умением выявить, «ухватить» целостность анализируемого, потенциалом скрыто действующих сил холистического видения, заложенного в нем.

Можно сказать, что в создании типологических (как и многих других) построений сталкиваются два познавательных момента: еще не оформленное, динамичное, целостное по своей природе видение мира и теоретико-методологическое, выработанное и усвоенное в контексте сложившихся универсалий культуры. Творческое взаимодействие между указанными положениями, осознание значимости каждого из них и будет способствовать познавательной эффективности типологических построений. И если в качестве принципа креативности берется положение «один текст – много смыслов»,<sup>20</sup> то в случае типологических построений мы можем говорить о множестве «текстов», рассматриваемых как пространство типологизации, выраженных одним смысловым понятием – понятием тип. Это понятие отражение онтологически предзаданной целостности «текста». Ключевым в контексте «текста» типологизации во многом становится «незримый» холистический стиль, направляющий научно-поисковую деятельность и способный заставить исследователя увидеть и понять внутреннюю природу явлений. Использование этого понятия в анализе исторического процесса способствует открытию новых смысловых нюансов социального движения прошлых эпох. Не случайно наряду с классической формационной периодизацией появляется призрак «азиатской» формации. А в фольклористике типологические построения, выявляя текстовые закономер-

---

<sup>19</sup> Йоас Х. Креативность действия. СПб. : Алетейя, 2005.

<sup>20</sup> Эпистемология креативности. //ред. Е. Н. Князева. М. : Канон+, 2013.

ности, исходную целостность сюжета, способны указать и на «внетекстовые» элементы, на отклонения и трансформации, лишающие основной текст окостенения. Подтверждением широты методологических возможностей типологических построений в литературоведении, опирающихся на понятие инвариант, является тот факт, что с их помощью: «...во-первых, удастся восстановить с наибольшей, ранее недоступной полнотой синхронную схему, лежащую в основе всех текстов определенного типа, во-вторых, восстановленная таким образом схема содержит в себе правила развертывания текста..., в-третьих, набор трансформаций и их последовательность позволяют сделать важные наблюдения над отдельными этапами эволюции соответствующих текстов и лежащих в их основе других знаковых систем». <sup>21</sup> Все сказанное служит показателем креативности понятия тип.

Холистический стиль мышления, лишает исследователя эгоцентрической демонстрации своих «установок», неизбежно ограничивающих горизонты исследования или, по крайней мере, не позволяет ему «замыкаться» на них. Мы должны осознать, что наука моделирует не только природу описываемого мира, но, быть может, в первую очередь, природу самого человека. И, в этом плане, холистический стиль мышления призван способствовать гуманитаризации научных положений, возвращению утерянной целостности знания, его неделимости, ибо все знание «это наше знание». Он должен ещё раз указать на необходимость гармонично-целостных связей человека с окружающим миром, что и позволит избежать технократической близорукости. Обладая резервами целостного видения мира, холистический стиль мышления не может не способствовать углублению познания и противостоять его дезинтеграции. Однако он не должен предстать единственной и завершенной формой мышления, которая бы отвергала новое знание как ненужное и полагала бы его как единственно возможным.

---

<sup>21</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. // Типологические исследования по фольклору. М., 1975 С. 44.

**Б.Г. Соколов,**  
доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой эстетики и философии культуры  
Санкт-Петербургского государственного университета.

## **ОНТИКА ЦЕЛОСТНОСТИ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ**

Не в коей мере речь не пойдет о некоем едином сценарии, который иерархически ли, тоталитарно ли, или в манере современного расщепленного на кластеры сознания, пытается смоделировать или, предаваясь свободной фантазии, создать унылое и мертвое пространство вневременной и «всепогодной» онтики. Таковой – единой и вечной онтики – не существует. И не существует не потому, что время любых процедур объединения прошло, но потому, что формат и стиль онтики задаются ситуационно, событийно.

На всякий случай для тех, кто, пройдя форматирование марксистской философией, не различает онтику и онтологию. Онтика – это «чистая» сфера бытийствования, та сфера, в которой задаются параметры любого бытийствования, а онтология – это попытки, понятно, что они всегда контекстуальны и личностны, высказать что-то об этой самой онтике, помыслить и рассказать о том, что и как «там» происходит. Иными словами онтика – это «архетипическая» сфера, где «проигрываются» те сценарии, динамики, развертывания бытийствования, временения, которые потом будут «затем» осуществляться в том мире, в котором мы живем.

Основная позиция, которую следует придерживаться в исследовании данной базовой сферы реальности, следующая: онтика и онтические процессы всегда культурно фундированы, а саму онтику всегда следует мыслить как культурную онтику, онтику определенной культурной традиции. В этом отношении мы сразу накладываем ограничение на «чистоту» онтики: она не вневременна и не столь уж независима от культурного контекста, «архетипическим» слоем которого она является. Онтика – «плоть от плоти» той культурной традиции, базовым слоем которой она выступает. И именно на этом обстоятельстве возможен разговор о любых возможных объединениях, соединениях, совместностях, т.е. того, что может быть тематизировано как целостность. Разбору возможности любых общностей, что полагается на архетипическом стиле в онтике, и будет посвящен нижеследующий анализ. Иными словами, онтика,

помысленная как культурная онтика содержит в себе возможность целостности и, прежде всего культурной целостности. И эта целостность полагается не как иерархически заданная или идеологически смоделированная общность или единство, но как «архетипически» заложенная в культурной онтике. Именно эту целостность проясняет и исследует на онтическом уровне то дисциплинарное пространство, которое маркируется как философия культуры. Задача данного текста – проследить онтическую оправданность целостности и почему именно философия культуры, а не просто философия, способна раскрыть эту целостность. Напомним: как ту возможность, которая предопределяет все другие возможные объединения и целостности. Для экспликации данных, пока лишь декларативных тезисов, нам будет необходим хотя бы краткий анализ тех архетипичных процессов, которые протекают в онтике, а так же рассмотрение того, чем озабочена философия культуры и почему именно она способна раскрыть и обосновать возможность любых целостностей

\* \* \*

Наш тезис о том, что онтика всегда является культурной онтикой, онтикой определенной культурной традиции с необходимостью требует хотя бы вчерне определить то, что мы мыслим под культурой как таковой. Культуру мы мыслим как сферу понимающего присутствия человека. Первое, что мы хотели бы прояснить в данном определении это титул «присутствие», поскольку обыденное употребление слова «присутствие», при всей своей повседневности, таит некий чаще всего в повседневности не используемый смысл, тот смысл, который мы как раз и хотели включить наше понимание культурной ойкумены человека. Чаще всего мы не очень задумываемся над этим словом, употребляя его в том значении, которое ни в коей мере не может быть использовано как характеристика культуры как таковой. Например, в аудитории на лекции присутствует 40 человек. Но каково это присутствие? Оно может быть вполне формальным: вы можете заниматься своими делами, думать о своем, формально участвуя в учебном процессе. Как раз это значение присутствия чаще всего, если не сказать почти всегда, мы используем в нашей повседневности, чтобы зафиксировать факт формальной наличности. Конечно, сама формальная включенность в то или иное пространство, не является столь уж формальной и ничего не значащей. Если мы обратимся к затронутому сюжету данной, как впрочем и другой лекции, собрания и т.п., то понятно, что даже чисто формальное присутствие означает и определяет многое относительно того, что с присутствующими происходит. Однако я хотел бы использовать титул присут-

ствие несколько в ином смысле.

Я полагаю, что те, кто немного знаком с истории философии вообще и философией XX века, термин «присутствие», конечно, знаком. Сам термин «присутствие» недвусмысленно указывает на Хайдеггера и его фундаментальную онтологию, где титул «присутствие» — это центральная фигура экзистенциальной аналитики. Если уж быть более корректными, то здесь запечатлена одна из попыток найти эквивалент-перевод на русский язык хайдеггеровского *Dasein*. И мы хотели бы, удержать в том, что мы мыслим под присутствием ту онтологичность, которую пытался передать через данное русское понятие известный переводчик М.Хайдеггера Бибихин. Наверное, любые попытки перевода *Dasein* «присутствием», или еще как иначе, например «Вот-бытием», «Здесь-бытием» или — еще один более современный вариант — «сиюбытием», не очень удачны, ибо эквивалента в русском языке *Dasein* по-просту нет. А потому, возможно, было бы правильнее оставить данный титул вообще без перевода (такая практика, конечно, существует и именно через данную практику «транскрибирования» огромное количество философских терминов вошло в русский язык). Само использование Бибихином титула «присутствие» как перевода *Dasein* несомненно опирается на франко-английскую традицию переводов *Dasein* через *presence*, в котором слышатся момент «наличности», «настоящности», что явно звучит в немецком слове.

Однако тот резон, которым руководствовался Бибихин, скорее всего лежит не только в оглядке на традицию перевода, но и на фразу православного священника, которая довольно удачно, по мнению Бибихина, фиксирует тот смысловой оттенок «присутствия», который не передается через другие варианты перевода *Dasein*, такие как уже упомянутые «Вот-бытие», «Так-бытие». Фраза священника, вынесенная в «примечания переводчика», следующая: «... вы должны не словами только, но самим своим присутствием нести истину»<sup>1</sup>. И этот оттенок мне хотелось бы удержать, максимально, конечно, элиминировав религиозный оттенок. Что же говорит нам фраза священника о присутствии? Присутствие в этом контексте означает не простую наличность — безучастную и формальную — но то, что само присутствие бесконечно заинтересованное, можно сказать захвачено благой вестью, которая через это присутствие приносится в мир и этот мир преображает. Присутствие, которым человек присутствует в мире, создавая культуру — это не безучастное наблюдение, не молчаливое допущение, но преображающее действие, которое изменяет мир и приносит истину этого мира.

Само русское слово присутствие имеет еще один оттенок, который я также

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., Ad marginem, 1997. С.450.

хотел бы удержать как характеристику действия человека, создающего, формирующего и обживающего то пространство, которое мы определяем как культуру. В этом отношении русский язык дает нам возможность вслушаться в то, что звучит в этом слове: при-сут-ствие – нахождение при сути, «существование», проникновение в суть происходящего и при-ложение этой сути к своему бытийствованию. При-сут-ствие – это не формальное, но проникающее в саму суть происходящего, а потому выводящее на свет истинствования бытийствования того сущего, которое задает в конечном счете и вопрос о бытии, и вопрос о культуре.

Итак, присутствие, которое характеризует пространство культуры, означает: фундаментальность и экзистенциальность, которая пронизывает титул присутствия-как-Dasein, и, одновременно, захваченность, изменяющую и приносящую истину бытийствования человека. Наконец, это захватывающее человека бытийствование есть одновременно помещение «вглубь», «внутри», «в суть» происходящего всего того, что окружает человека и что посредством это при-сут-ствования приводится к истине своего бытийствования.

Человек при-сутствует, приводя сущее к истине его бытийствования, давая сущему состояться в своем истинном бытии. Но все ли сущие, попадая в сферу присутствия получают истину своего бытия? Наконец, что такое бытие, истину которого несет человек любому сущему, попавшему в орбиту нашего участливого присутствия? Вот те вопросы, которые необходимо разъяснить, чтобы раскрыть само присутствие человека, понятое как способ нашего участливого, понимающего и через это понимание приводящее к истине бытийствования. Здесь нам нужно сначала просто обозреть ту наличность сущего, которая нас окружает, которой мы захвачены, с которой мы имеем дело, о которой мы думаем, к которой мы стремимся и т.п.

Сущее – это все то, что нас окружает. Это и предметы внешнего мира, с которыми мы имеем дело, которые используем, которые, наконец, иногда нам мешают. Не в меньшей степени нас окружают, а потому попадают в поле нашего зрения, внимания и заботы наши знакомые и незнакомые люди, которые рядом, но не в меньшей степени те, которые остались в нас как воспоминания, но от этого не в меньшей мере заботящие, наставляющие или укоряющие нас. Сущие – это и растения, среди которых мы гуляем, плоды которых мы потребляем в пищу, это и животные, которые в разной мере «окультурены» или, наоборот, представляют из себя т.н. дикую природу. Но не только. Например, я работаю в университете, который никто из нас не видел, по крайней мере в том отношении, каком можно узреть в аудитории столы, стулья, своих сокурсников и пр. Нет, конечно, я видел и не раз, ибо почти каждый день во время семестра

прихожу на работу, здания Университета, видел ректора Университета, декана нашего факультета и т.п. Но вот что касается той инстанции, которая «материализуется» в здания, ректора, деканов, коллег, студентов, я никогда не видел. Но от этого этот социальный образовательный институт не менее реален, чем предметы меня окружающие. Не менее реальны и мои мысли, которые я облакаю в слова и которые сейчас вам излагаю. Столь же незримы для физических глаз мои и ваши желания, страсти, мечты, фантазии. Все это обладает статусом и тематизируется в гуманитарном дискурсе как сущие. А потому я могу сказать, что вселенная моего присутствия плотно «заселена», сущими, которые меня окружают, о которых я думаю, которые живут как мои воспоминания, но от того, что они не присутствуют в горизонте физической зримости и данности, не менее действены, чем вполне реальные вещи, с которыми я вступаю в физический контакт.

Итак, универсум моего присутствия — это универсум сущих. Именно этот универсум, окружающий плотно, без изъятия человека и может быть именован сферой нашего присутствия, т.е. культурой. Понятно, речь идет не столько о номенлатуре этих сущих (хотя ранжирование и номенлатура нам многое может сказать об этом пространстве), сколько о прояснении структурных связей, динамики развертывания и, конечно, процедур конституирования этих сущих. Но прежде чем мы займемся этим, следует проанализировать то, почему мы их так именуем, соединяя под одним титулом довольно различные предметы, явления, инстанции и т.п., а также что является самым сущностным для всех этих сущих, что позволяет нам говорить об этих сущих именно как о сущих.

Само слово сущие субстанциальная форма от глагола существовать, бытийствовать. И это не случайно. Именно как существующие, как бытийствующие сущие и имеют доступ в мой мир, в пространство моего присутствия. И первое, что мы можем сказать о любом, еще не очень разбираясь в том, что перед нами, каков его смысл, что оно нам принесет, это то, что это конкретное сущее существует, бытийствует. Все сущие бытийствуют и лишь как бытийствующие они попадают в горизонт моего присутствия. Понятно, что бытийствуют они по-разному: одно сущее зримо или тактильно вступает в контакт со мной, о другом я думаю, другое как, например, Университет или другая социальная инстанция зримо-незримо витает перед нами, другое сущее я храню в своих воспоминаний, в отношении другого сущего я действую «с оглядкой», к другому сущему я стремлюсь. Но при всем этом они, эти сущии, бытийствуют. Конечно, их непосредственное бытийствование несколько отличается от рефлексивного схватывания, которым мы сейчас занимаемся, но это рефлексивное удержание сущих в их бытийствовании возможно лишь потому, что они бы-

тийствуют. Сущее заражено бытием, без этого бытия, даже если это бытийствование сущего протекает как мое фантазирование или моя фобия, вообще не существует. Бытие сущих настолько плотно и всеобще, что даже Ничто о котором возможна рефлексия (штудии Хайдеггера или Сартра, например) оказывается бытийствующим «персонажем».

Итак, то, что высветилось как общая «характеристика» этих сущих - это бытие. Я намеренно закавычил титул «характеристика», так как, собственно говоря, бытие можно довольно условно именовать «характеристикой» сущего, поскольку трудно назвать характеристикой то, что присуще всем без исключения, что даже в модусе негации является той же самой «принадлежностью» любого сущего. И здесь мы сразу должны зафиксировать два момента дальнейшего рассуждения. Первое – мы сейчас оказываемся в той области, которая довольно трудна для рефлексии и не только потому, что мыслить о бытии непривычное в нашей повседневности, занятие. Онтика – а именно в эту сферу мы сейчас вступаем – фундирующая, а потому самая сущностная область реальности. Эта сфера, где мы имеем дело не с конкретикой или фактологией, которая своей наглядностью и представленностью оказывает поддержку нашему мышлению. Конечно дело и в этом. Но не только. Мы сталкиваемся с тем, что язык, как говорил М.Хайдеггер, «буксует», ибо, будучи приспособленным и «созданным» или, как сейчас иногда емко говорят, «заточенным» на совершенно другое, а именно — говорить и ориентировать наши действия, описывать ситуацию, отдавать вполне прагматично ориентированные приказы и т.п. – он, язык, не очень приспособлен к схватыванию предельно общих и не входящих в круг нашей повседневности «понятий», «схем», «моделей». В ситуации, когда язык «буксует» (ибо язык как таковой «заточен» на другое), когда «руки» рефлексии проходят сквозь «понятие», не схватывая ничего (ибо уровень рефлексии – это уже более высокий уровень, речь же сейчас идет о более сущностных, фундаментальных сюжетах, которые в том числе фундируют рефлексию) нам остается не так уж много вариантов действия, которые нам все же помогут нам описать и понять, что происходит в самой базовой области реальности. В той области, которая фундирует и предопределяет горизонт и стиль того, что происходит уже «выше», в нашей реальности. Именно на том, что происходящее в онтике задает формат бытийствования любого сущего, и основано обращение к этой области.

Итак, сущие бытийствуют и эта положенность сущего в горизонте нашего присутствия высветило проблему: что это такое, бытие, которое «причастно» любое сущее? Вопрос, собственно говоря, уже принадлежащий по праву философии (по домену онтологии и метафизики) и не очень легкий, ибо то, что все

сущие бытийствуют, нисколько нам не проясняет, что такое это самое бытие, которым бытийствуют сущие. Конечно, мы не одиноки в том, чтобы попытаться понять, что такое бытие сущего, что такое бытие само по себе, и его задавали не раз. Возможно, опыт наших предшественников поможет нам ответить на этот вопрос. Прежде всего, под бытием в различных попытках построения онтологий (от Парменида, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского до марксизма) мыслится наиболее базовая и предельно общая категория, применяемая рефлексией. Бытие сказывается о любом сущем, т.е. любое сущее причастно бытию и именно поэтому бытие – предельно общая категория. В этом отношении все другие категории оказываются в подчиненном состоянии, ибо лишь бытие обладает предельным уровнем «абстрактности», оно – наиболее общее понятие, по отношению к которому все другие понятия находятся в отношении вид-род.

Не вдаваясь в анализ различных концепций бытия, я предложу лишь те позиции различных мыслителей, вопрошающих о бытии, которые нам проясняют суть интриги в онтике, что, собственно говоря, и является нашей заботой. Бытие трудно для рефлексивного схватывания по, возможно, различным причинам. Бытие самое фундаментальнейшее, а потому разговор о нем оказывается предельно сложным, поскольку наш язык не приспособлен – ибо «создан» для другого, чаще для повседневности – к разговору о бытии. Бытие первично и бесконечно просто, а потому рефлексивное схватывание оказывается не способно удержать его предельную простоту, ибо является деятельностью, которая развертывается в более «наполненных», «вторичных» сферах. Бытие — ближайшее и самопонятное, но в своей близости и нерефлексивной самоданности, самое смутное, что требует первоначального прояснения. Прояснение бытия сочленено с прояснением того сущего, каковым является человек и без человека, способного поставить вопрос о бытии, говорить о нем вряд ли продуктивно и осмысленно. Вместе с тем бытие постигается многообразно и это постижение фундировано в том культурном контексте, в котором вопрос о бытии как может быть задан, так и присутствовать (не только через философскую или научную рефлексию, но и через искусство) в нетематизированном виде, определяя горизонт помысленного и – даже — реализованного.

Сформулирует предельно тезисно то, что мыслили о бытии, те, кто задавался о нем вопросом:

Бытие – это ближайшее и то, с чем мы все так или иначе имеем дело;

Бытие трудно схватить с помощью языка и рефлексии по причине его предельной общности или по причине его «элементарности»

Язык, с помощью которого мы рассуждаем не очень приспособлен «напря-

мую» говорить об этом бытии, а потому разговор о нем может случиться, но случиться не в формате четкого и логического маршрута, поскольку само бытие основывает и этот маршрут и любую логику

Говорить о бытии о самом по себе не корректно, ибо бытие всегда связано с тем, кто его в мышлении полагает, а именно с вопрошающим о бытии человеком.

Бытие постигается многообразно в разных культурных контекстах, а потому возможно (М.Хайдеггер) постижение бытия как фюсиса (античность) или как представленности (новоевропейская традиция).

Теперь вернемся к стартовой позиции разговора о бытии и заново, удержав самое существенное из сказанного нашими предшественниками, спросим о бытии. Напомним, что к вопросу о бытии нас подвели сущие, которые нас окружают и которые в своей общности составляют всю ойкумену понимающего присутствия человека.

Итак, сущие бытийствуют и в своем бытиствовании высвечивают для нас – здесь и теперь – возможность поставить вопрос о бытии. Что это значит: сущие бытийствуют для нас, ставящих вопрос об этом самом бытии? Это означает, что само вопрошание о бытии нас поместило в событие (со-бытие). И это основная позиция нашего разговора о бытии, прояснением которой мы и займемся. Итак, бытие как событие и бытие как со-бытие.

В русском слове «событие», если мы по-иному поставим ударение, слышится со-бытие. В этом отношении русский язык «попадает» точно в цель, когда мы с помощью слова «событие», удерживая и обычное значение «события» как чего-то случившегося, в то же самое время слышим «совместное бытие» — «со-бытие». Именно это «двусмысленность» титула событие я беру как ориентир нашего разговора о бытии, как намек на то, что потом прояснится уже в онтической плоскости как сущностная стилистика того, как «бытийствует» само неуловимое и самопонятное бытие.

Итак, бытие, которое нам раскроется как со-бытие, как событие бытия. Прежде всего, зададимся вопросом, не проясняя и не выясняя, к чему нас это приведет: от куда мы вообще что-либо знаем о бытии и, главное, кто вообще знает о бытии. Разговор о бытии, вопрошание о бытии возможно лишь как вопрошание человека, имеющего это бытие (М.Хайдеггер) как нечто смутное, но самопонятное. Только человек способен спрашивать о бытии, коротко говоря, поставить бытийный вопрос как таковой. Ничто в мире не способно поставить вопрос о бытии, ибо все другое сущее, которое по несколько неуклюжему переводу Хайдеггеровского термина «неприсутствиеразмерное сущее», не ставит вопрос о бытии, а просто бытийствует. Причем оно бытийствует в

настолько «плотном» режиме и без зазоров, что оказывается неспособно «вместить» Ничто (Ж.-П. Сартр), как раз и позволяющее задать вопрос, подвесить в неизвестности и хрупкости плотность бытийствования «неприсутствиеразмерного» сущего. И только человек задает данный вопрос, вопрос о бытии. А потому как и Ничто (Ж.-П. Сартр, М.Хайдеггер), бытие приходит в этот мир, именно как бытие, только вместе с тем сущим, каковым является человек и вне его зоны присутствия, не имеет никакого смысла и значения. То, что сущие бытийствуют, наконец, опять же становится проявленным именно человеком, способным вывести пусть не в очень ясный, но самопонятный «вид» это самое бытие, которым каждое сущее, раз оно сущее обладает.

Напомню, что мы начали наш разговор о бытии не с самого бытия, а с вполне иногда зримых и конкретных предметов, явлений и т.п., зафиксировав их как сущии. Они, эти сущие бытийствуют или существуют и именно как существующие указывают на свое бытие. Иными словами, любое сущее оказывается изначально и – окончательно - связанным с этим самым бытием. Саму фиксацию этой изначальной связанности осуществляет все тот же «персонаж», а именно человек. Конечно, под связью, которая полагается сущим и его бытием нельзя понимать, например, ту связь, которая устанавливается между двумя сущими, например, между причиной и действием, между рабом и господином и т.п. Та связь, которая изначально полагается, поскольку любые сущие, если они сущии, бытийствуют, между сущим и бытием, скорее напоминает «пропитывание», изначальную «инфицированность». Сущее «пропитано» бытием, оно им изначально и навсегда «инфицировано». Если исчезает это самое бытие, то исчезает и то сущее, бытием которого оно «является». В этом отношении, бытие, когда оно положено, положено как бытие сущего, т.е. в изначальной «сцепке», с сущим, бытием которого оно является, т.е. со-бытийствует с этим сущим.

Таким образом, мы уже в самом начале нашего движения по онтике, взяв за отправную точку само еще не проясненное бытие, полагаем по крайней мере двух «участников» - кроме, конечно, еще непроясненного самого бытия – а именно: сущее, бытием которого бытие является, и человека, то сущее, которое ставит вопрос и о бытии, и о сущим, и о бытии того сущего, которое дается в «сцепке» с бытием. Иными словами, вместе, одновременно и изначально бытие полагается как со-бытие и другим, например, чистым, несвязанным с ничем иным, бытие не может быть.

Само существование любого сущего одновременно полагает целый универсум сущих, даже если мы фиксируем только его бытийствование: любое сущее имеет причину своего существования и без этой причины своего суще-

ствования, существовать не может. Именно это имел в виду А.Шопенгауэр, который говорил о том, что основной «закон» мира как представления – это закон достаточного основания, предлагая прочитывать его несколько иначе, нежели это было в свое время предложено Лейбницем и Вольфом. Сформулированный Вольфом закон достаточного основания гласит следующее: ничто не существует без основания того, почему оно есть. Шопенгауэр переформулирует этот закон следующих образом: «... все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме а priori определяемой связи, в силу которой ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом»<sup>2</sup>. Напомним, что мир как представление – это та реальность, в которой мы пребываем, хотя «внутри» данной реальности «заключен» мир как воля – основание мира как представления. А закон достаточного основания, т.е. то, что «контролирует правила игры» данного мира как представления – это закон достаточного основания, базовый закон, предписывающий то, что любое сущее всегда взаимосвязано и не может быть положенным изолированно или, как емко говорит А.Шопенгауэр, оторванно. Иными словами любое сущее, будучи сущим в этом мире как представление, связано с другими сущими, а потому полагая какое-либо сущее как существующее, мы одновременно полагаем и другие сущие, универсум существующих сущих.

Итак, бытие полагается, напомним, как бытие сущего и иного невозможно себе просто помыслить. Благодаря этому полагается «первое» со-бытийствование, поскольку сущее «пропитано» бытием и, соответственно, имеет к нему отношение, находится в «интимной» связи со своим бытием. Каждое сущее, таким образом, обладает своим бытием, а потому бытие всегда «индивидуально» связано с сущим, бытием которого оно «есть». Соответственно, сущностная «характеристика» бытия – это его «интимная» сочленность с сущим, бытием которого оно «есть», а потому бытие не может оторваться, стать изолированным от сущего, изначально «заражаясь» этим сущим в своем «бытийствовании». Это означает: бытие «заражается», внутренне пропитано определенным «стилем», определенной «тональностью», определенным «оттенком», которое оно «получает» от сущего. Таким образом, не только бытие «пропитывает» сущее, полагая его как существующее, бытийствующее, но и само бытие, «пропитано» сущим, приобретая в своем «бытийствовании» «черты» этого сущего. Иными словами, сущие полагаются как со-бытийствующие со своим бытием, в свою очередь бытие не в меньшей мере оказывается со-бытийствующим с сущим.

---

2 Шопенгауэр А. О четверяком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. О четверяком корне ... Мир как воля и представление. Т.1. М.: «Наука», 1993. С.24

Продолжим далее. Мы говорили, что и сущии и бытие полагается человеком, ибо именно он не только способен задать вопрос о бытии сущего, тем самым «изолировав» бытие от сущего, но, одновременно, заставить проявиться это бытие, которое «спрятано» в явленности любого предмета, явления, события, случая, институции, т.е. в повседневной, а потому не всегда зримой, явленности сущего. В этом отношении сущее может быть только сущим для человека, изначально таким образом будучи «вписанным» в сферу присутствия человека. Конечно, проблема позиционирования сущего как сущего для человека довольно давняя и ссылается как на наиболее известный пример на вопрос о ноумене у И.Канта, вещи-в-себе или, более правильный перевод, вещи-самой-по-себе. Конечно, кто же станет отвергать самостоятельное существование предметов, явлений, событий и т.п.? Повседневный опыт постоянно нам говорит о том, что мы, скорее, окружены отсутствием сущих, чем их наличием. В самом деле, я знаю, что сейчас за пределами данной комнаты находится целый мир, который сейчас мне не виден: вне пределов моего взгляда располагаются целые кварталы жилых и административных построек; наконец я вспоминаю событие трехлетней давности как прожитое и «вживую» предстающее перед моим мысленным взором. Все это, и мириады других примеров говорят о том, что и без моего участия и внимания мир продолжает существовать, вовсе не нуждаясь в моем удостоверении. Без сомнения. Но вопрос сейчас несколько о другом, не о том, что нечто существует независимо от меня. Вопрос о том, что я могу помыслить, увидеть, вспомнить и т.п. только то, что вступило со мной в «связь», стало включенным в сферу моего присутствия. И в этом отношении мне безразлично, существовал и каким образом существует нечто. Но как только это нечто становится предметом моего внимания, воспоминания, ощущения, оно, это нечто, сразу принимает те формы, которые я ему «навязываю», например, размещаю его в пространстве и времени, придаю-примысливаю ему определенный смысл и т.п. Каков предмет сам по себе, каково событие, которое я вспоминаю, мне неизвестно, мне доступен лишь «результат» моего взаимодействия с тем, что можно довольно условно назвать «датами». Для меня всегда и везде будет существовать лишь то сущее, которое полагается в связи со мной, его видящего, мыслящего, желающего, опасющегося и т.п. В этом отношении любое сущее, а значит и бытие этого сущего, всегда может быть положено, нами, мыслящими, представляющими, ощущающими, стремящимися и т.п. это сущее и его бытие. Соответственно, и сущее и его бытие всегда будут инфицированы нашим «взглядом», как «луч» выхватывающего сущее из мрака неизвестности-для-нас, и его форматирующего, раскрашивающего его той краской, которая суть наше внимание и наша направленность. Сущее и

его бытие, потому, изначально инфицированы нами, они, образно говоря, всегда есть «бытие-этого-сущего-для-нас». Конечно, то, что происходит в онтике является по «определению» вне предметной, вневоззрительной и даже в чем-то внерефлексивной «реальностью», ибо речь идет, причем символически и аллегорически, о том, что находится «ниже», «базовее» любого конкретного сущего, а потому привлечение любых примеров, иллюстраций «по идее» здесь неприменимо. Однако, поскольку то, что происходит в онтике, та диалектика и дрейф, которые я пытаюсь описать, задают формат любого реального существования любого конкретного и воззрительного сущего, являясь как бы моделью, архетипом развертывания и бытийствования. А потому, хотя конкретные примеры и иллюстрации не могут быть непосредственно применены к процессам в онтике, они могут быть все же задействованы в нашем разговоре о динамике в онтике, поскольку иллюстрируют архетипические сюжеты, которые задают горизонт и формат любого бытийствования.

Приведем простой пример, который показывает, как изменяется существование сущего под взглядом человека. Возьмем не воззрительный, конкретный предмет, а представим себе социокультурный институт, тем более, что этот пример уже «мелькал» в данном тексте. Рассмотрим то пространство, в котором я работаю, а именно университет как институт образования, высшего образования. С одной стороны, университет – это реальный учебный процесс, который может быть представлен как усилие студентов по получению новых знаний, новых навыков. С другой стороны, образование – это «строка» в бюджете государства. Наконец образование – это инстанция перманентной культурной и социальной дрессуры, в которую включены не только студенты, но и – увы – преподаватели, да и весь тот персонал, который призван обеспечить реализацию этого процесса дрессуры. Соответственно, смысл образования будет совершенно иной для указанных сфер: для чиновника министерства – это лишь позиция, с которой нужно согласовать другие позиции бюджета, для преподавателей – это профессия и иногда социальное служение, для студентов – это пора учебы, иногда беззаботной и разгульной жизни, иногда – способ «увильнуть» от службы в армии, наконец, образование – необходимая инстанция культурного традирования. Каждый раз процесс образования, его смысл бытийствования – разный. Причем нужно отдавать себе в отчет, что эти смыслы бытийствования могут быть кардинально различаться друг от друга и даже вступать в противоречие или конфликт, который не удастся нигилировать никакими диалектическими пассажами.

Приведенный пример иллюстрирует ту онтическую ситуацию, когда сущее в своем бытийствовании заражается тем, кто полагает это сущее и полагает в

определенном стиле, зависящим не только от «бытия-самого-по-себе» этого сущего, но, скорее, от человека, включающего в горизонт своего понимающего присутствия это сущее. Человек, который со-бытийствует бытию любого, попавшего в горизонт его присутствия сущего, полагает не только свое собственное бытие как пронизывающее-пропитывающее любое сущее, а потому и его бытие, но и наделяет смыслом любое сущее. Человек «инфицирует» любое сущее, на которое он бросает свой взгляд. Бытие этого сущего оказывается осмысленным, наделенным смыслом, причем этот смысл, как сказал бы И.Кант, «примысливается» из ситуации, в которой погружен тот или иной индивид. Конечно, это отнюдь не означает, что ситуация – это «точечный» по времени и пространству изолированный сегмент реальности. Ситуация со-бытийна (стилистика событийности, которая «прописывается» в онтике, задает формат со-бытийствования конкретной ситуации), что означает, что она определяется, исходя из довольно широкой контекстуальной окружности. Мою конкретную – здесь и сейчас – ситуацию определяет не только непосредственное окружение или ближайшие события, но и вся моя биография, мое «видение» происходящего, которое сформовано в самом далеком детстве и т.п., то, что Гуссерль определяет как хабитуальные особенности. А потому смысл, который «примысливается» к конкретному сущему, задавая стиль его бытийствования, определяется не из «точечной» ситуации, а включает в действие широкий контекст, причем не только индивидуальной хабитуальности и ситуационности, но и культурный контекст.

Таким образом, сущее в своем бытийствовании включается, через проживаемый человеком смысл, в довольно широкий и, главное, сложный по своей событийной структуре пространственный и временной культурный горизонт. А потому сущее оказывается в своем бытийствовании инфицировано довольно широкой событийностью, вписанным в предельно широкий культурный контекст, иначе говоря, оказывается в ситуации со-бытийствования не только с хабитуальной ситуацией человека, но и культурной ситуацией вообще, куда включены «мириады» других сущих, т.е. в культуру вообще как сферу понимающего присутствия человека. Смысл, который полагается человеком и который определяет смысл, а потому и «модель», бытийствования сущего, отражает культуру в целом, включая в конкретную ситуацию широкий пространственный и временной горизонт. Иначе говоря, сущее, о бытии котором мы спросили, раскрывает свое бытие не как изолированное, отделенное, самостоятельное бытие, но как изначальная событийность. В эту событийность с самого начала включен и человек, полагающий это бытие сущего, так и другие сущие, вписанные в него через смысл бытийствования и ситуацию бытийство-

вания сущего. Все «участники» процесса со-бытийствования, оказываются в ситуации взаимоположенности, взаимопроникновения, более «точно» пропитывают друг друга и уподобляются друг другу. Эта ситуация взаимовлияния, шире – взаимоконституирования, со-конституирования – ситуация т.н. герменевтического круга, который суть архетип динамики в онтической сфере. Герменевтический круг – титул, конечно, условный, ибо речь идет скорее о том сценарии взаимоопределения, который первоначально был зафиксирован в герменевтическом дискурсе.

Еще М.Хайдеггер указывал на то обстоятельство, что некоторых сферах реальности действует довольно неприглядный, с точки зрения формальной логики, сценарий развертывания, а именно сценарий герменевтического круга, когда мы, пытаясь прояснить какое-либо сущее, ссылаемся на другое, «второе», сущее, ссылающееся в свою очередь на «первое» сущее. Возникает ситуация, опознаваемая формальной логикой как недопустимый ход в рассуждении, т.н. порочный круг в доказательстве. Тот же М.Хайдеггер говорит о том, что мужество мысли состоит не в том, чтобы соблюсти требование формальной логики, но, наоборот, их нарушить, и пройти по этому маршруту мысли, когда одно сущее ссылается как на свое основание на другое, в свою очередь прибегающее к «помощи» первого. Таким образом, несмотря на свое именование (герменевтический круг), подобный сценарий развертывания действует не только в ситуации текстовой работы, когда написанный фрагмент может быть понят только как часть целого, которое, в свою очередь может быть постигнуто лишь в «цепке» с частью, но и тогда, когда мы оказываемся в предельно базовых сферах, каковой является онтика и то, что в ней происходит. Как раз именно потому, что т.н. «герменевтический» сценарий развертывается прежде всего в базовых сферах реальности, он может быть обнаружен как конститутивный и более «конкретных» слоях реальности, например, когда мы пытаемся заняться литературоведческой работой, когда намерены понять – и это, кстати, вполне повседневная ситуация – сказанное: часть постигается через обращенность к целому, которое, в свою очередь постигается через понимание части, слово мы понимаем, когда понимаем предложение, которое в свою очередь можно понять только понимая слова, из которых оно состоит.

Подобная ситуация кругового взаимообоснования, взаимоконституирования – это динамика событийности, которая в «чистом», «архетипическом» виде представлена в онтике. Можно сказать, что там, где мы обнаруживаем стилистику герменевтического круга, там речь не только идет о понимании и истолковании, но о том, что мы оказываемся в фундаментальных сферах реальности, где подобное движение единственно возможный сценарий. То обстоя-

тельство, что именно в текстовой работе подобная стилистика развертывания стала предметом тематизированного внимания, не случайно: везде, где речь идет о понимании, о смысле, мы с необходимостью «задействуем» целостность человеческого присутствия, модель конституирования которой мы как раз и обнаруживаем в онтике.

Теперь о том, как, собственно говоря, в онтике развертывается подобный сценарий конституирования. Прежде всего, мы уже видели, что положенность бытия осуществляется через положенность сущего, бытием которого оно «является». Таким образом, бытие ссылается на сущее, удерживая, с одной стороны, чистую дифференцию, ибо сущее отлично от своего бытия, с другой – сплавленность и взаимопроникновение, взаимопронитку. Сущее пронизано-пропитано бытием, а бытие есть всегда бытие сущего, а потому с ним интимнейшим образом связано. И само бытие, и сущее, о бытии которого ведется речь, полагается человеком, который, в свою очередь имеет так же как свое «основание» свое собственное бытие. При этом в том сущем и, соответственно, в том бытии, которое и «приходит в мир» только благодаря человеку, мы без труда обнаружим «следы» влияния человека: любое сущее полагается как сущее-для-человека, а бытие этого сущего пропитано и отформатировано не только самим, полагающим это бытие человеком, но, более того, его ситуацией, в которую вписан целый универсум сущих. В свою очередь любое сущее не является «монадоподобным» или сущим-самим-по-себе, но всегда в нем запечатлены формы явленности, с помощью которых это сущее и становится зримым для нас, нашей рефлексии, нашей чувственности. Именно это обстоятельство прекрасно проиллюстрировал в своей трансцендентальной эстетике И.Кант: формы явления любого сущего априорны, т.е. принадлежат не феномену, но «налагаются» нами, как априорные формы. В этом отношении в любом зримом феномене мы обнаруживаем «импакт» нашего «влияния», которое представлено той формой, в которую «вписан» изначально полагаемый нам феномен, полагаемое нами сущее. Сущее кажет себя через и для человека, который присутствует в этом казании. Так же и бытие, оно также кажет себя как присутствующее в бытии человека и через человека. Только человек как способный обозреть и дать простор в своем языке, в своем внимании, в другой модели проявленности (живопись, симв. миры и пр.) сущему и бытию этого сущего сопresentствует в любой явленности. Как раз поэтому мы выбрали титул присутствие, как сущностную характеристику способа построения, конституирования, наконец, полагания всей ойкумены культуры. Нахождение «при-сути» отражает внутреннюю сплавленность, проникновение, пропитку любого сущего, любого бытия этим присутствием человека, не безучастно

регистрирующего любое сущее, но форматирующего, придающего стиль его бытийствованию.

Именно здесь проявляется другая черта онтической сферы, которая также задает способы явленности, конституирования в любой сфере культуры. Речь пойдет об интенциональности, но интенциональности, понимаемой несколько иначе, чем это представлено в феноменологии Э.Гуссерля. Интенциональность, как «направленность на...» и которую Гуссерль выделяет как сущностную характеристику сознания человека, всегда выступающего как «сознание о...» предмете, есть отражение той изначальной экзистенциальной направленности на сущее, свойственное человеку. Не только сознание, но любой наш акт, любое действие, любое конституирование реальности интенционально. Подобным образом прочитанная интенциональность пронизывает событийность онтики. Любое сущее, полагаемое через событийную причастность сфере человеческого присутствия, поскольку включено в эту событийность не только через инкорпорированный в него человеческим присутствием смысл и значение, но и через те формы явленности, которые проявляются через присутствие человека в том числе и через формы чувственности. Сущее, бытие, человек – не рядопологаются в событийности, но интенционально открываются и раскрываются друг другу, пропитывают друг друга. Именно на этом основано то стилистическое единство, которое фундировано в культурной онтике и которое потом в конституированной реальности может быть рефлексивно схвачено как единый стиль каждого историко-культурного образования, каждой культурной традиции. Этот стиль интенциональной сопричастности задается той моделью бытийствования, моделью бытия, которая выступает как основание той или иной культурной традиции. Бытие в этом смысле интенционально, и его интенциональность полагается той онтической ситуацией, что оно, бытие, несмотря на то, что является предельно абстрактной «сущностью», не дается изолированно и оторвано от общей событийности онтического пространства.

Само же конституирование любого сущего и, соответственно, реальности в целом происходит как взаимоконституирование, в которой затрагиваются четыре, условно разделяемые сферы реальности. Условно: ибо здесь как раз и идет речь о действии герменевтической динамики событийности, когда любое сущее ссылается в своем бытийствовании на другое.

Прежде всего просто укажем на эти условные сферы. Первая сфера — это сфера реальности, предметности, но одновременно в нее включено то, что можно означить как «человеческий ми», «жизненный мир», «человеческая реальность», т.е. то, что как правило обозначают как объективный мир, внешняя, внесубъективная данность. Эта внешняя реальность не только представляет из себя пред-

метный мир, но те «суперструктуры», которые образованы и образуют социальную и культурную реальность человечества, т.е. эту сферу входит и социальные институты, и культурно исторический универсум и т.п., или то, что не является по сути своей лишь простой предметной данностью, но которая дается как «допытная» сфера реально сущего, т.е. то, что реально окружает человека «извне».

Вторая сфера — это сфера субъективности или внутренняя сфера человека, сфера, формулируемая как сингулярностью индивида, внутренней индивидуальностью так и экзистенциальным положением человеческого существа, находящемся не только в ситуационном и историческом контексте, но и, в свою очередь, экзистирующая вовне. Эта сфера субъективной индивидуальности формуется, таким образом, не только самим субъектом, который полагается как монада, но и его окружением, в том числе историей этого окружения.

Третья конституируемая сфера реальности – это сфера социальности, социального контекста, «интерсубъективности. Последняя сфера человеческой реальности — это сфера эйдетических сущностей, или сфера понятий, абстракций, та сфера, в которой происходит собственно «умственная деятельность» человека. Эйдетика, конечно, - это не только чистая рациональность, но и «предрациональность» и сферхрациональность. Введенное психоанализом бессознательное также «участвует» в формировании этой самой нереальной из сфер человеческой экзистенции. Человек мыслит, думает всем своим существом, а не только «головным мозгом». Мысль не только потому, что она интенциональна и направлена на внешнее (понятно, этим внешним может быть и внутреннее, например, собственное чувство или ощущение) «заражается» этим внешним, но и поскольку человек скорее переживает и проживает мысль как собственную жизнь. Эйдетика не «чиста» в том смысле, что она лишь место для осуществления «чистой» рациональной деятельности. Можно сказать, что мы проживаем и переживаем мысль, подобно тому, как проживаем жизнь, как проживаем конкретную жизненную ситуацию. Кроме того, сфера эйдетики не «чиста» еще и потому, что она изначально интенциональна. Мыслят о чем-то, и это что-то вовсе не обязательно «внутренние данности» сознания. Сфера эйдетики не принадлежит лишь мыслящему индивиду. Эйдетика – это интерсубъективная сфера всеобщей коммуникации. Ее содержание – понятия, мысли, переживания – обладают статусом всеобщности и на этом статусе основана возможность коммуникации, реализующейся через эту медиальную среду. Она есть также место, где и откуда «действует» социальность, историчность по преимуществу, наконец то пространство в котором получают свою истину и логос сфера реальности. Иными словами — эта сфера не столь идеальна, как можно было бы судить по ее названию. Она и не вневременна, в смысле пол-

ной отделенности от временности и изменения, поскольку эта сфера – сфера человека, существа временного и со-временного

Указанные сферы, «формат» которых задан уже на онтическом уровне – это сферы культуры, и здесь мы уже сталкиваемся с тем обстоятельством, что прояснение динамики онтики – это прояснение динамики и конституирования культурного поля. Иными словами, философия, которая решает онтические проблемы – оказывается той сферой знания, которая прорисовывает общее понимание культуры как таковой.

\* \* \*

Выяснение того, что такое сущие, в чем состоит их бытийствование вопрос онтологический, ибо проясняет онтику. Онтика – базовый слой реальности, архетипическое пространство, в котором определяются модели, стиль, горизонт и т.п. любого конкретного бытийствования. В базовом слое нашей реальности мы постарались в общих чертах определить основные позиции и «участников» онтических процессов, а также основную динамику развертывания в этом пространстве. Мы ее определили как событийность сущего и его бытия. Бытие полагается всегда событие, т.е. определяется динамикой соприсутствия, интенционального событийности сущих, человека, полагающего сущее и его бытие, а также временную событийность процесс соконституирования любого сущего. И эта обращенность к сущему, к бытию по сути есть разговор о самом существенном, т.е. о том, что определяет любое сущее, любые его формы данности, а потому может определена как вопрошание о первоначалах всего сущего, причем в модусе предельного вопрошания, поскольку определяет те изначальные возможности любому, конкретному и вполне осязательному сущего, сущему как так таковому состояться в своем бытийствовании.

Наш разговор об онтике имел своей главной целью выяснить не только событийный «характер» бытия, но и показать несколько важных моментов.

Первое. Существенным «персонажем», который определяет «динамику» в онтике является человек. Именно с его со-бытийным участием выстраивается онтика, и именно с ним соизмеряется сам стиль бытийствования, в конечном счете, именно человек является центральной позицией всего разговора о культуре, ибо кто как не он ставит вопрос о бытии сущего и оказывается включенным в онтическом слое в архетипичную динамику событийности, получая доступ к самому бытию, воздействуя на его стиль «бытийствования». Определяясь в своем бытии через сущих и бытие, человек также определяет их и модель этого бытийствования мы обнаружили в онтическом пространстве.

Второе, положенность бытия как со-бытия, говорит о том, что в онтике полагается тотальность, целостность всего существующего, всех сущих и эта положенность целостности всего существующего соизмеряется с человеком, присутствующим изначально в структуре онтики. Иными словами онтика дается как культурная онтика, ибо уже в этом базовом слое конституируемой реальности мы видим и центрального актора, а именно человека, культурного пространства, его присутствие, а также полагаемое каждый раз с его участием тотальность всего сущего, которое только человеку доступно и которое попадает под его «форматирующее» присутствие. Целостность всего сущего и базируется (ибо, как мы уже указали в самом начале: любая целостность определяется той возможностью, которую мы можем обнаружить в онтическом слое реальности, задающий параметры любого конституирования этого мира) на том, что она целостность культурного пространства, которое мы обнаружили в онтике.

Третье, полагаемые в онтическом пространстве сферы – предметная, субъективная, социальная и эйдетическая – суть сферы культурного мира как такового.

\* \* \*

Нам осталось прояснить еще 2 сюжета, а именно:

Философию как философию культуры

Философию как то, что способно прояснить целостность.

Довольно большое «пространство» данного текста было посвящено онтологической проблематики. Подобное вопрошание мы можем найти лишь в одной сфере, которая занимается подобными сущностными вопросами и постоянно исследует основания бытия сущего. Это – философское вопрошание и по праву онтология всегда выступала как часть философского знания. Но насколько обращенность к базовому слою реальности (чем озабочена онтология и метафизика) оказывается философией культуры, кроме того уже выясненного обстоятельства, что онтика, которая и служит базой философского вопрошания, является культурной онтикой?

Для этого мы, не вдаваясь в довольно длительный разговор о том, что такое философия (а подчас именно этим философия прежде всего озабочена), мы все же посмотрим на то, чем она занимается, чтобы прояснить философию как преимущественно философию культуры, а также как то знание, которое способно в наш век тотальной кластеризации и дефрагментации, обеспечить целостное видение конституируемый даже в дефрагментированном виде со-

временной реальности. Поможет нам в этом два авторитетнейших философа, которые без сомнения, прекрасно осведомлены в том, что делается в том домечне научного знания, каковым является философия. Речь пойдет о Аристотеле и М. Хайдеггере.

В «Большой этике» Аристотель говорит о мудрости, т.е. о том, к чему как телосу стремится философия: «Мудрость же (σοφία) сложена из знания и ума. Ведь мудрость имеет дело и с первоначалами и с тем, что происходит из первоначал и на что направлено знание; поэтому в той мере, в какой мудрость имеет дело с первоначалами, она причастна уму, а в той, в какой она имеет дело с вещами доказуемыми, существующими вслед за первоначалами, она причастна знанию. Итак, ясно, что мудрость состоит из ума и знания, так что она должна быть направлена на те же предметы, что ум и познание ...мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным...».<sup>3</sup> Философия по мысли Аристотеля двусоставна, ориентирована на знание, ибо имеет дело не только с первоначалами, но и с тем, что происходит из первоначал, а потому оказывается подпадающим под доказательство. Знание, таким образом, «вторично», ибо не занимается первоначалами, но лишь с тем, что из них вытекает. Соответственно, первоначала не подпадают под юрисдикцию знания и не могут быть предметом доказательных процедур и всего того, что может быть представлено в виде логически выстроенного знания. Первоначала – на то они и первоначала, чтобы выходить за пределы доказательства и знания как такового. Если бы это было не так, то первоначала, которые можно доказать, первоначала, которые вписывались бы в логос знания и подчинялись этому логосу, не были бы первоначалами. Первоначала можно только узреть, причем это узрение, некая умственная интуиция доступна только уму. Интуиция – как то, с чего начинается знание, но и как то, что «обосновывает»-фундирует любое знание и, наконец, как то, к чему как своему телосу стремится это самое знание. Иными словами знание, которое как раз и способно стать наукой, профессиональной деятельностью, наконец, получить статус преподаваемого в ВУЗе предмете, быть транслируемым, передаваемым в ясной и повторяющейся форме, не является единственным занятием философии. Более, возможно, ценно та интуиция, которая доступна лишь уму и которая, в конечном счете, фундирует это знание. Это и исходная интуиция, которая говорит о чем-то «оно таково» и никак «не иное», которая в своей недоказуемости предусматривает – как очевидность аксиом – любое доказательство, и, конечно, та интуиция, которая делает из знания, ощущение

---

3 Аристотель. Большая этика / Аристотель С.с. в 4-х томах. Т.4, М. 1983, с.334.

ния, впечатления, образа и т.п. Истину, осуществляя то казание сущности сущего, о которой говорил М. Хайдеггер, когда определял задачу переосмысленной феноменологии: дать сущему казать так, как оно есть само.

Таким образом, кроме внятности и «рациональной зримости» знания, философия узревает, вопрошает о первоначалах, выходящих за пределы любого знания, являющихся пределом и фундаментом любого знания. Именно поэтому она является подлинным, истинным вопрошанием, ибо не только проясняет в зримом виде знания сущее, но и, стремится прояснить то потаенное, что является фундаментом этого знания. Истинным – как несокрытость, открытость оснований и знания, и всего сущего, поскольку раскрывает в интуиции то, чем является это сущее и способно перевести эту интуицию в ясный и явный вид знания. Истинным, потому что открывая первоначала, сущее и знание о любом сущем в его истинствовании, приводит нас к пониманию. И ничем иным философия не занята, как стремлением привести нас к пониманию, которое не может быть лишь пониманием любого отдельного сущего – предмета, явления, события, института, человека, жизни и т.п. – но всегда пониманием «фундамента», «предельной причины», «цели», «окружения» и т.п. его бытийствования, которое с необходимостью всегда выходит за пределы сиюминутной фактичности. Как попытка прояснить и понять каждое конкретное сущее и его предельные основания философия есть стихия Мысли и лишь занимаясь Мыслью мы оказываемся в состоянии заставить вещи и первоначала раскрыться для нас.

Как раскрывающее любое сущее, а потому и целокупность всего сущего, философия проясняет понимание этой целокупности. Именно поэтому философия ставит своим объектом прояснение культуры, причем – поскольку речь идет о понимании – наиболее адекватным для культуры способом, ибо культуру мы определили как сферу именно понимающего присутствия человека.

Теперь позволю себе несколько цитат из текстов М. Хайдеггера, которые, как я полагаю, наиболее рельефно иллюстрируют, не фиксируя тематически, два интересующих нас сюжета. В работе, посвященной истолкованию понятия *φύσις*, «фюсис», «природ» у Аристотеля, Хайдеггер довольно пронизательно говорит о том ядре философии, который исторически и в чем-то даже «инсайтно-прозорливо» стал именоваться метафизикой: «Остов любой истины, следующий за сущим в его целокупности, есть «метафизика». Высказана она в предложениях или нет, оформляется или нет это высказанное в систему, — это имеет одинаковое значение. Метафизика есть то познание, в котором западное историческое человечество хранит истину отношений к сущему в целом, равно

как и истину о том, что за этим сущим в целом».<sup>4</sup> «Метафизика – говорит М. Хайдеггер - есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос».<sup>5</sup> «Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос».<sup>6</sup> Эти определения, данные немецким мыслителем в различных текстах, выявляют сущностные черты философского вопрошания и его стержня – метафизики, которая как раз и толкует об онтологических проблемах. В приведенных цитатах я хотел бы выделить следующие моменты. Первое: философия говорит о существенном и предельном. Причем предельное это не только «объект» вопрошания или «стиль» этого вопрошания, но и сам вопрошающий оказывается в позиции предела. Вопрошающий о пределе человек не только вопрошает о тотальности всего сущего, но делает это одновременно с тем, что сам оказывается под вопросом, предельном вопросе о пределе. Второе: вопрошает именно человек, который ставит предельный вопрос о самом себе, т.е. озабочен своим собственным местом в совокупности всего сущего. При этом он, как и совокупность сущего, вовлекается в указанное предельное вопрошание. Третье: вопрос в философии и метафизике ставится о тотальности, целокупности всего сущего.

То, что фиксирует в своих определениях философии и метафизики М. Хайдеггер, а именно тотальность, целокупность сущего и самого вопрошающего, включенного в сам вопрос, с необходимостью ссылается на то, что мы изначально положили как определение культуры, как универсума, сферы понимающего присутствия человека. Философское (метафизическое) вопрошание ставит вопрос об этом самом универсуме понимающего присутствия, ибо именно через это вопрошание мы понимаем окружающие нас сущии, причем так, что они полагаются в своей целостной целокупности и вплетаются в самовопрошание: судьба и смысл философско-метафизического вопрошания не отделимы от судьбы и смысла самого вопрошающего. Само сущее проясняется и понимается через и совместно с самим вопрошающим, причем специфика именно философского вопрошания заключена в том, что вопрошается не только конкретное сущее, но и целокупность, тотальность этого сущего.

Таким образом, философия в самой сердцевине своего вопрошания, интимнейшим образом связана с целокупностью всего сущего, причем так, что эта

---

4 Там же. С.30.

5 Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Хайдеггер М. Время и бытие. М.,1993. С.333.

6 Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Хайдеггер М. Время и бытие. М.,1993. С.333.

связь не может быть положена без изначальной включенности в нее самого вопрошающего человека. А потому философия как таковая неразрывно связана с тем, что может быть определено как культура. Философия, проясняя целокупность и человека, вопрошающего о самом себе и об этой целокупности, не может уклониться от прояснения культуры. Ибо с философским вопрошанием всегда полагается следующее: философское прояснение, даже если оно прямо об этом не повествует, даже если оно осуществляется из того культурного горизонта, который еще не тематизировал зону, сферу понимающего присутствия человека как культуру, всегда и в конечном счете проясняет культуру как таковую. И, самое существенное: только то вопрошание, которым занята философия как таковая, способно прояснить что такое культура как таковая. Но тогда то, чем занята философия в своем основании, в своей базовой интенции, поскольку проясняет ойкумену понимающего присутствия человека, является философией культуры по преимуществу, даже, повторим, если она, философия озабочена другими проблемами и ставит своим интенциональным объектом многообразное.

Таким образом, философия проясняется как философия культуры и, соответственно, подлинным и «предельным» объектом ее интереса выступает культура как таковая, поскольку именно целокупность и целостность сущего, которое нас окружает, затрагивает в конечном счете предельное вопрошание философии.

Подведем итоги сказанного.

Наше обращение к онтической проблематике выявило следующее. Онтические проблемы – это проблемы, тесно связанные с культурой, а сама онтика культурно фундирована, причем как на уровне динамики развертывания, так и на уровне конституирования любого сущего как такового и культурного пространства в целом. Прояснение онтической проблематики, исторически зарезервированное за философским дискурсом потому является прояснением оснований культуры. Именно базовое философское вопрошание не только проясняет изначальные возможности (архетипические) любого конституирования, но и возможность целостности, которая гарантируется в онтическом пространстве динамикой событийности. Философия, проясняя целостность бытийного горизонта культуры, оказывается той сферой знания, которое способно проявить эту целостность, правда не в «режиме» всеобщей, универсальной и вневременной фундированности, но как обретающую целостность в горизонте каждой культурной традиции.

**Е.Г. Соколов,**  
доктор философских наук,  
профессор кафедры культурологии Санкт-Петербургского  
государственного университета

**МАГИСТРАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ  
И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ  
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦЕЛОСТНОСТИ  
В НАУКАХ О КУЛЬТУРЕ**

*Экспозиции: проект*

*«Тот, что знает, не может выйти за горизонт знакомого»  
Ж. Батай. «Внутренний опыт»*

Жорж Батай – *enfant terrible* европейской, да и мировой интеллектуальной элиты минувшего века. Жизнь и тексты, поступки и жесты снискали ему устойчивую репутацию экстравагантного персонажа и возбудителя покоя. Даже и популярность. Не посягая на статус философа, уж тем паче – философа культуры, открыто и демонстративно отказываясь от развернутого, «правильного» и систематически-связного изложения своих взглядов в виде концептуальных положений, он, тем не менее, очень ярко выразил многие тенденции, которые можно считать доминантными в пределах гуманитарного знания как такового, и обозначил те болевые точки, вокруг которых разворачивалась основная смысловая интрига последние 70 лет по крайней мере. Отечественная аудитория Батай прекрасно известен. За двадцать лет, прошедших после смены социально-политической конъюнктуры, на русском языке издано и переиздано достаточное количество им написанного для того, чтобы иметь возможность составить некоторое представление об авторе и об его влиянии на современников и последователей. Хотя, разумеется, у такого автора прямых наследников нет и быть не может в принципе. Но он, так сказать, предпослал тип и стиль мышления, построения текста, манеру выражаться, саму возможность *говорить* о невыразимом, тем самым неизмеримо расширив представления о том, какие неисчислимы пласты реальности ускользали от освоения благодаря диктату эмпирически-ориентированной рациональности, главенствующей в европейском познании последние четыре века. То, что

они, эти закрытые прежде регистры (поля, проблемы, образы, предметы) — не столь уж и недоступны, а потому могут быть и обозначены, и освещены, и, может быть, взяты под контроль. Но только технология их «схватывания» требует иных стратегий, которые с методологией, как она трактуется со времен Декарта, имеют мало общего. И в этом отношении — как провокатора и, одновременно, как «наглядного примера» — Батай можно считать первопроходцем в том числе и в освоении тех предметных территорий, которые и до него находились, и после него — в компетенции «наук о культуре». Показательно, что и англо-американский, и немецкий опыт вторжения в те же самые пространства в общем и целом не могут быть признаны успешными: создать убедительную, оригинальную и адекватную своему предмету *научно-философскую концепцию культуры* не удалось. Что ничуть не умаляет значения предпринятых попыток, а, скорее даже и наоборот: ценность предпринятых усилий в первую очередь состоит в том, что стало очевидным (да и было таковым на заре культурфилософствования как оно представлено, например, у Дж. Вико и И. Г. Гердера): по отношению к данному предмету, т.е. к культуре, научный инструментарий непригоден. Следовательно, необходимо искать иные возможности проникновения в живую ткань культурной реальности, равно как и способы ее маркировки. Ранжированность, системность, рядоположенность, гомогенность структур фиксации (в том числе, конечно же, и вербально-дискурсивных), что могут притязать на статус аналога (наглядного макета) самого предмета исследования с самого начала должны быть исключены. Такие подходы неминуемо ведут в тупик, порождая превратные и не соответствующие действительности представления. А, значит, не просто не дают никаких прибавлений знаний, но и наоборот — множат деформации и искажения, что, в свою очередь, ведет к «сплетням-кривотолкам» (Ж. П. Сартр). Поразительно, но именно Франция, колыбель всеевропейской рациональности, инициировала «крестовый поход» против ее, рациональности, диктата. Хотя Батай и не принадлежит, строго говоря, к мощному и впечатляющему постклассическому движению интеллектуалов 60-х – 90-х годов, предпринявших попытку выявить те априорные условия возможности существования рациональности как таковой (науки – в первую очередь), а значит и показать всю условность, историчность, временность, ограниченность и вздорность новоевропейской системы знания, однако он, Батай, во многом определил общую атмосферу, контекст, тон и интонацию, равно как и пафос усилий по ниспровержению кумиров. Разумеется, сам мыслитель (писатель? философ? искусствовед? экономист? историк-текстолог?) едва ли согласился бы с тем, что в качестве основополагающего принципа и движущим мо-

тором всех его начинаний лежит «интуиция целостности». Однако, отдавая отчет в условности любой квалификационной номинации и идентификации по «ведущему принципу», все же представляется допустимым оттолкнуться от данной точки отсчета, поставить ее, эту интуицию, даже и вопреки воле самого автора, который к подобным терминологическим операторам не прибегал, и уж тем более не провозглашал в качестве фундамирующих его дискурс принципов, во главу угла его интеллектуальных симптомов. Вернее, — в том числе. ., наряду с другим. ., вместе с иными смысловыми и предметными, обозначенными самим автором, средоточиями. Причем, именно это полагаение, пусть и априорное, и изначальное, и «само собой разумеющееся», и вроде бы очевидное и не требующее никаких особых доказательств, позволяет говорить о феномене (феномене Батая) как о живом, трепетном, страдающем, бьющимся в экстазе, промысляющем нечистотами, блаженствующем в озарениях, т.е., иными словами, о самой жизни – источнике и самого предмета, и его познавательных дубликатах. С культурой – тоже самое.

*Маргинал.* Как и у одного из особенно почитаемых Батаем предшественников, — Ницше, к которому на протяжении всей жизни французский мыслитель возвращался множество раз, его, Батая, биография сама по себе является экстравагантным, попирающим нормативы пристойности и приличия жестом. Разумеется, он не был «сознательным и коммерчески ориентированным» скандалистом вроде А. Бретона или С. Дали, которые целенаправленно и, учитывая (не угадывая интуитивно) текущую политико-культурную конъюнктуру, эпатировали окружение, тем самым доискиваясь немалых «дивидендов» — славы, денег, величия, внимания. Так же как и в случае с немцем, проект его собственной жизни не ограничивался руслом каких-либо устоявшихся или общепринятых способов самопрезентации, но выплескивался как экстатический порыв: «Состояние экстаза или восхищения достижимо лишь благодаря *драматизации* существования вообще»<sup>1</sup>. Архивист-палеограф (по квалификации), служащий Парижской Национальной библиотеки, автор статей в журналах «Аретуза» («Aréthuse»), «Документы» («Documents»), специализировавшихся на искусствоведении, археологии, этнографии; активный член Демократического коммунистического кружка, участник семинара Александра Койре в Школе высших исследований, и семинаров Александра Кожева (Кожевникова, открывшего французам Гегеля), инициаторов движения «Контратака» («Contre-Attaque»), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентаций, в том числе сюрреалистов, проповедо-

<sup>1</sup> Ж. Батай. Внутренний опыт. СПб, 1997 г., с. 29

вавших антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм и антидемократию, и ратовавших за сексуальную революцию, наконец, организатор тайного общества «Асефаль» («Acéphale»), издававшего одноименный журнал оккультно-мистического содержания, также и издатель журнала «Критика», в которые писал статьи моральной, политической, этической и идеологической направленности; организатор Общества коллективной психологии, одновременно, – социологического коллежа, в котором предполагалась исследовать «социологию священного» и тем самым «дополнить» марксистскую экономическую доктрину, расширив пределы ее компетенции на сферу иррационального и мистического, обладателя ордена Почетного легиона (высшей награды Франции), завсегдагая злчных мест Парижа (а Париж знает толк в пороке), неутомимый любовник, любивший многих и, как пишут, одновременно. Разброс «увлечений» — колоссальный: от сугубого и даже мумифицировано-догматизированного рационализма (Кожев, Гегель, Койре, архив) до экстатического мистицизма, от коммунизма – к анархизму, фашизму и порнографии! Не менее впечатляющ и список кумиров-соратников-друзей, в интеллектуальном содружестве или противоборстве с которыми он состоял в тот или иной период своей жизни. Кроме, в общем-то традиционных для эпохи Ф. Ницше, З. Фрейда, — еще и Л. Шестов, сюрреалисты, А. Арто, Ф. Достоевский, Г. Гегель, Ф. Кафка, У. Блейк, М. Пруст, П. Клоссовкий, К. Маркс, М. Мосс, К. Леви-Стросс, Маркиз де Сад, Ф. Аквинский, А. Бергсон, Г. Плеханов, Л. Троцкий и многие другие. Амплитуда интеллектуальных и жизненных пристрастий едва ли поддается какой-либо идентификации «по ведущему принципу», исходя из которого делался выбор. А ведь все перечисленные авторы обладающие несомненной и завораживающей собственной харизмой, т.е. способностью «пленять и покорять», подчинять своей воле, увлекать безоговорочно, имеют очень разный тип мышления и склад характера. Интеллектуальность, как утверждают социологи, психологи и физиологи, также поддается типизации и классификации: совсем не произвольно, мол, мы предпочитаем тот или иной «мыслительный продукт», но – подчиняясь логике времени и вкуса. В случае же с Батаем такую типизацию сделать практически невозможно. Гегель-Маркс-Кожев (архив) – это один склад действий, призывов, аргументов, апелляций. Пруст-Кафка-сюрреалисты (искусствознание) – это другие горизонты. Но есть ведь еще и многие другие. Интеллектуально-эмоциональные «скачки» (или, перефокусировка интеллектуальной оптики), которые с неизбежностью совершаются при переходе от одной «экзистенциальной ауры», свойственной тому или иному автору, к другой, вероятно, непросты. Но и чрезвычайно полезны. Во всяком случае

– показательны: на самом деле, также как и в случаях с типами характеров, эмоциональностью, физиологической предзаданностью, типизация мысли, образа действия, поведения и выстраивания жизненной стратегии, наконец дискурсивного проговаривания не более, чем «легенда». Или, если выразиться более жестко, — род политико-идеологического принуждения, который над нами совершается в процессе социализации и инкультурации, тем самым в последующем, в процессе разворачивания экзистенциальной траектории, происходит контроль и наладка, монтаж-настройка конкретной антропологической данности- Самости как таковой. Социальная стратификация, социальные роли, специализация – все это отнюдь не является сущностно человеческим, детерминативом его, человека. Напротив, непреложностью является как раз обратное. Именно то, о чем заявили предшественники и современники Батая – спонтанный «жизненный порыв» (философия жизни), прорыв в неведомое, заповедное, неструктурированное, где рациональность не оппозиционна мистике<sup>2</sup>, но прекрасно сосуществует в дивном ансамбле, а дотошная и скрупулезная логистика архива прекрасно уживается с безумством падений в хаос. Как раз ограничения – вкусовые, социальные, политические, художественные, физиологические, сексуальные – и мешают человеку самореализоваться, открыться в полноте своих возможностей. Центр, единое целое – жизнь человека, жизнь культуры – не может быть определена в виде схемы, дефиниции, нормативов, обязательств, но, напротив, сама под себя «подбирает» обстоятельства и варианты репрезентации. Маргинальность в данном случае выступает детерминативом и условием обретения Самости. Это – не «окраинное», социально неприглядное и неказистое при самоопределении, но, напротив, основополагающее. Разумеется, очень неудобное, ибо с точки зрения любой классификации – интеллектуальной в том числе – не поддается ранжированию, ускользает от самого принципа идентификации, а значит и не подчиняется никакой директиве. А по сему, и это в качестве вывода, как жизнь отдельного человека, так и жизнь человеческого сообщества, равно как и культура – спонтанные и непроизвольные, не нормированные и не поддающиеся контролю всплески-всплипы-истерики-скандалы. Лишь приняв это можно вообще говорить об исследовании этих предметных полей. Любое

---

<sup>2</sup> Стоит напомнить о том, сколько сил, времени, терпения А. Вернадский потратил на то, чтобы «изгнать» из своей жизни мистически-пророческие откровения, происходящие с ним на протяжении многих десятилетий, ибо с точки зрения позитивного знания, с которым он себя идентифицировал, подобные вспышки иррациональных озарений были весьма неприличны. О чем в последующем он очень жалел. Типичный пример такого вот насильственного встраивания себя в жесткий социальный шаблон.

иное рассуждение, полагающее ту или иную «априорную модель» (не важно, откуда она берется, из рационального сектора или из иррациональных измерений) в качестве принципа организации и выводящее за скобку «априорную целостность свободы», не способны в должной мере сообщить что-либо о предмете нашего познавательного интереса. Маргинализация в том числе и философского дискурса, о котором так много уже было сказано, на самом деле является весьма полезной тенденцией. Даже и в исторической перспективе, при попытках восстановить более или менее адекватный случившемуся ход развития метафизической программы, маргиналы едва ли менее значимы и успешны с точки зрения приращения знаний, нежели магистрали. О чем весьма убедительно поведал Ж. Делез в своих историко-философских трудах, сознательно и целенаправленно демонстрируя сложность процесса и невозможность его свести к железно-логической гегелевской, главенствующей до сего дня, версии эволюции. Если мы исключим, проигнорируем, выкинем за ненадобностью или из-за несоответствия «ведущей доктрине» авторов, идеи, концепты, то тем самым очень себя ограничим. Маргинальность и маргиналы – это не междисциплинарность и комплект-ансамбль, но совершенно иная позиционная познавательная установка.

*Стиль-текст-дискурс.* Ж. Батай оставил довольно большое наследие. Не безграничное, не необъятное, вполне доступное для освоения. Однако, сложности, которые возникают у любого, кто даст себе труд – а это труд немалый, признаюсь – ознакомиться с его текстами, немалые. И прежде всего потому, что очень сложно оставленное нам французами как-либо квалифицировать, систематизировать, сгруппировать по нескольким дисциплинарно-идентификационным признакам. Сам себя автор избегал причислять к тому или иному профессиональному цеху. Чуть ли не единственно, на чем настаивал, что он, де, не философ. Но именно философическая братия более всего и чаще всего обращается к его наследию, полагая что именно в этих работах находится средоточие его творческих порывов, что именно здесь он сумел артикулировать свое концептуально-экзистенциальное кредо. Не думаю, что это справедливо. Нет слов, мировая философская мысль второй половины XX века – и не только французская – многим обязана Батаю. В первую очередь тем, что он определил стилитические контуры, равно как и предметные поля, оказавшиеся весьма интересными и плодотворными при освоении. Историческое, литературоведческое, культур-философское, религиозное, экономическое, психологическое, политологическое сообщества к наследию автора обращаются значительно реже. Более скромный вклад, как представляется, в данные сферы интеллектуальной активности совсем

не означает что сам Батай уделял своим штудиям на этих поприщах меньшее значение. Попробую как-то сгруппировать по жанрово-видовому принципу, как он до сего дня все еще присутствует, изданное Батаем. Начну с простого и непосредственно связанного с его профессиональной классификацией – архивист, т.е. человек, который в силу своих служебных обязанностей, занимается тем, что хранит, исследует и издает те или иные документы. В 1965 г, т.е. уже после его смерти, был издан им подготовленный корпус документов, так или иначе связанных с судебным процессом над маршалом Жилем де Рэ, признанным изувером «всех времен и народов», по резонансу и значению не уступавшему судилищу над Жанной Дарк – «Процесс Жилия де Рэ». Вроде бы вполне заурядное событие: архивист нашел интереснейший факт-документ, подзабытый историей (хотя в случае с маршалом это не вполне соответствует действительности, ибо он, его жизнь, его замок послужили прообразами многочисленных легенд и весьма распространенных легенд, многократно художественно обработанных, про герцога Синяя Борода и умерщвляемых им жен), и «восстанавливает историческую справедливость». Но сам избранный персонаж – фигура более, чем одиозная. Садист, педофил, вор, грабитель, предатель (именно он «сдал» Жанну Дарк), абсолютно аморальный и беспринципный, пьяница, убийца и пр. В общем, весьма неприглядный персонаж французской истории, о котором едва ли стоило вспоминать и уж тем более — гордиться. Дело Жилия де Рэ – а процесс длился несколько месяцев – воспроизведено во всех подробностях, все документы (стенограммы допросов, свидетельские показания участников оргий, убийств, грабежей) тщательнейшим образом восстановлены, реконструированы, прокомментированы. Архивист Батай был первоклассным. Дело свое знал и любил.

Батаю принадлежат ряд умных и добротных искусствоведческих эссе о наскальной живописи, творчестве Э. Мане, М. Пруста и Р. Шара, с которых, собственно говоря, и началась его писательская карьера. Но это – именно эссе, а не «научные статьи» и не этюды или очерки. Это в последующем «философичность», стремление не просто описать, канонизировать, исчислить, схематизировать и формализовать, систематизировать, т.е. «интеллектуально препарировать и мумифицировать» предмет исследования, но вывести из него, предмета, идею, погрузить его в метафизическую ткань, просмотреть сквозь интенционально-экзистенциальную призму актуальных для эпохи «порезов» и «нагноений» стало нормативом и признаком хорошего тона, т.е. детерминативом профессиональности, для искусствознания (или того, что от него осталось). В 20-30 годах XX века такой подход не вызывал особого восторга, но даже и осуждался.

Литература – сфера особого, длящегося всю жизнь интереса Батая. «Литература и зло» (1957) — еще один текст, упрочивший репутацию автора. Опять-таки, вроде бы, повседневная и рутинная работа исследователя-филолога. Да и набор имен хоть и не сразу выстраивается в единую линию наследования, но – вполне обычен, без открытия новых, незаслуженно забытых, имен, – Э. Бронте. Ш. Бодлер, Ж. Мишле, У. Блейк, Маркиз де Сад, М. Пруст, Ф. Кафка, Ж. Жене. Однако парадоксален сам подход или постановка сквозной концептуально-тематической линии, заявленной в заглавии. На первой же странице, в предисловии, Батай заявляет: «Литература — основа существования или ничто. Она является ярко выраженной формой Зла — Злом, обладающим, как мне думается, особой, высшей ценностью. Этот догмат предполагает не отсутствие морали, а наличие «сверхнравственности»»<sup>3</sup> И далее: «Литература есть общение. Общение предполагает соблюдение правил игры: в данной ситуации строгая мораль исходит из единого взгляда на понимание Зла, на чем и основано интенсивное общение. Литература не безобидна, и в конечном итоге она должна была признать себя виновной. Только действие обладает правами. Литература (я давно уже хотел это показать) — вновь обретенное детство. Но если бы детство вдруг оказалось у власти, осталась бы его истина в сохранности? Перед честным Кафкой, считавшим, что у него нет никаких прав, вставал вопрос о необходимости действия. Каким бы ни был посыл книг Жене, обвинения, выдвинутые против него Сартром, не обоснованы. Литература должна была бы вынести обвинительный приговор сама себе»<sup>4</sup>. И если по отношению к Маркизу де Саду, Ж. Жене или Ш. Бодлеру подобное обвинение не столь уж и беспочвенно: через их тексты мир узнал о многих непристойностях, но как быть с нежнейшим М. Прустом, совестливейшим Ф. Кафкой или сентиментально-элегантной Э. Бронте с ее «Грозным перевалом»? Но в том-то и дело, что пафос всей книги Батая состоит в том, чтобы не просто доказать, но и выявить в качестве непреложного конститутива любой литературы – самого института литературы – Зло. Причем злое, как это ни странно может выглядеть, парадоксальным же образом не является негативной характеристикой, а как раз позитивной, схватывающей и фиксирующей те изгоняемые моральными императивами «изливания бездн», что все равно никуда не уходят, не пропадают, но вечно присутствуют в жизни человека и общества.

---

3 Ж. Батай. Литература и зло. М., 2000, с. 15

4 Там же. С. 16

Следующий корпус текстов – откровенно философско ориентирован: «Внутренний опыт» (1943 г.), «Сумма атеологии» (1945 г.), «О Ницше» (1945 г.), ряд развернутых статей о Маркизе де Саде (уже не о писателе), Эротизм (1957 г., в русском переводе «История эротизма»), изданные посмертно «Суверенность» и «Границы полезного» (с политэкономически-идеологически-эротическим уклоном). Назвать эти тексты трактатами, исследованиями, научно-позитивными штудиями невозможно. Они – вне какой-либо стилистической или дисциплинарной привычной для нас градации. Вопросы, вроде бы, поднимаются философские, да и следы «научности» (в виде ссылок, апелляций, системы аргументации, корпус имен-авторов-соратников) проскальзывают, но сам способ проговаривания – вне традиции. Из предшественников, также бесконечно нарушавших устоявшийся философический братства можно указать лишь на одного – на Ф. Ницше, также всеевропейского *enfant terrible*, но уже 19 века, которого до сего дня далеко не вся научная братия признала. Разумеется, в каких-то отдаленных местах и регионах мы также можем, если очень уж захотим, отыскать «поэтических предтеч» — Т. Лукреций Кар с его «О природе вещей» или Б. Мандевиль с «Басней о пчелах». Философствовать можно не только стихами, но и молотом как стало известно со времен Ницше. Но подавляющее большинство авторов не вняли призыву немца, предпочитая – до сего дня – прибегать к привычным формам выражения и построения дискурса. Кроме, разумеется, Батая, который изобрел свой способ, не поэтический и не молото-наковальный. Напомню: «Сумма атеологии» — центральная работа – это ведь контраргумент через века признанному конструктору-собирателю всей европейской системы мышления Ф. Аквинскому. Две суммы последнего – теологии и философии, — стали образцом построения любого, притязющего на статус познавательной программы, дискурсивного повествования. Иерархически-кластерный принцип, касающийся не только «речи», но и «градаций» представляемого-воображаемого-мыслимого, а значит и *реального* (где все уровни бытия строго иерархизированы, маркированы, заключены в классы-группы-отряды, очерчены в своих компетенциях, взаимозависимы и пр., благодаря чему создается устойчивая пирамидальная конструкция, архитектура которой базируется на бесконечных транзитах смысла по всем ступеням-площадкам, а в центре восседает Теоинстанция, обеспечивающая непрерывность и нерушимость процесса; эдакая кафкианская канцелярия получается: машина работает беспрерывно, неугомонно, но все чем она занимается – это обеспечением циркуляции «бумаг», или, в случае с Аквинатом, дискурсивных структур, которые и есть реальность), у Батая с самого начала нарушается.

Если точнее, отвергается как несущественный и необязательный. Довольно объемный том включает большое количество отдельных фрагментов, написанных в разных стилистических и объемных форматах, тематически-концептуально не обязательно связанных друг с другом, написанных по разным поводам и обстоятельствам. Это атеологическая сумма к тому же еще и откровенно ателеологична, т.е. лишена цели, смысла, единого задания (как они нами понимаются со времен св. Томаса), сквозного тематически-логического маршрута. Перед нами именно *текст*, как ранее, через маргинала, нам предъявлялась во всей своей вариативности *жизнь*. И также как последняя, этот «корпус» можно развернуть в любую программируемую область. Иначе говоря, текст не обязывает нас квалифицировать его строго определенным образом. Напротив, он бежит от какой-либо дисциплинарной маркировки. Это не междисциплинарность, но некая гипердисциплинарность, интертекстуальность или дискурсивная сюрр-реальность (в том смысле как его использовали сюрреалисты – сверх, над, поверх, вне). Но ведь так только и возможно говорить о жизни, о культуре, не разрывая их на отдельные фрагменты-системы-отсеки-ракурсы, коль перед нами стоит задача познать феномен в его целостности, а не в умерщвленной агрегатности. Такая задача, по-видимому, и была у Батая. Таковой она и остается до сих пор в тех сферах знания, которые занимаются исследованием живых процессов. В науках о культуре – в том числе, где изначально, раз и навсегда способ выражения, т.е. дискурсивные каноны, не существуют, они не могут быть априорными константами, но всегда устанавливаются заново. Причем, эти правила «языковых игр» тяготеют к «абсолютной игре» (Ж. Делез), или обязаны постоянно меняться, трансформироваться в зависимости от обстоятельств (конкретного предмета, ситуации, топосах дислокации, ракурсах презентации). Иначе говоря, науки о культуре не могут в себе самих содержать преданности, будь то научного, будь то какого-нибудь (например, религиозно-мистического или поэтического) альтернативного канона.

Первым опубликованным произведением Ж. Батая стала повесть (роман) «История глаза» (1928) под псевдонимом. Затем последовали «Мадам Эварда», «Аббат С. », «Небесная синь», «Невозможное», «Моя мать», «Юлия». Романы, повести. Все под псевдонимами, многие – посмертно. И дело не в том, что автор, имевший репутацию *серьезного* мыслителя немного стеснялся своих поэтически-художественных грешков, а потому и прятался за чужими именами. Мол, это – не я таким балуюсь в тиши и в «когда начальство ушло». Дело в том, что все перечисленные произведения были восприняты современниками как порнографические. Их и запрещали, и подпольно изда-

вали, и передавали друг другу «под партой». И при жизни Батая, и долго время после его смерти порнография не была легализована, локализована, ограничена соответствующими «юридическими положениями», а значит – укрошена, нейтрализована и поставлена под производственно-экономический контроль. Для Франции при всей ее репутации страны фривольностей, легкомыслия и двусмысленных пикантностей подобного рода продукт был все же слишком неудобоварим. Так что необходимость прибегнуть к псевдониму, скорее всего, была продиктована желанием избежать «преследований по закону», тем паче (как и случае, например, с нашим К. Р. ), что ни для кого не было секретом, кто в действительности является автором этих книг. Сейчас, по прошествии немногих лет, включивших и секс-революцию и бурное, вопреки всем экономическим кризисам, развитие порноиндустрии, тексты этих произведений кажутся довольно невинными. Они, разумеется, более «напряженны» (по части эротизма и сексуальности), чем наделавшая столько шума «Лолита» В. Набокова. Но это другого рода напряжение, вызванное отнюдь не откровенностью сцен и описаний, тем «что показывается». Но другим: экстремальностью смысловых ситуаций, теми «сгустками состояний», которые, опять таки, как и в случае с его другими текстами, которые можно «развернуть» в самые различные плоскости. Уже в «Истории глаза» в неразрывном единстве находятся невинность и разврат, любовь и сексуальные перверзии, абсурд тотального эротизма и мистической экстаз жертвенного аскетизма. К этим произведениям в полной мере можно отнести его собственные слова о литературе, приведенные выше. Именно так и есть: Зло как детонатор в том числе и великих откровений (или, наоборот). С точки зрения жанровой принадлежности в этих своих произведениях Батай не нарушает границы привычного. Роман – это роман, повесть – это повесть. Никаких новшеств – а их европейская литература к тому моменту уже знала изрядное количество (от парнасцев до Д. Джойса) – нет: все вполне традиционно. В историю литературы эти опусы, скорее всего, не войдут, что вполне справедливо. В историю порнографии – несомненно. Но на тех же правах, что и «Апулей» или «Венера в мехах». Правда, смысловый объем здесь достигается не художественными достоинствами, но – резкостью и контрастностью концентрированного сопоставления несоединимого «в нормальной жизни». Якобы несоединимого, ибо хотя бы на уровне криминальных репортажей мы все знаем, какие только сексуальные перверзии ни скрываются в подвалах цивилизованной, законопослушной и уважаемой обывальщины: порнофильмы, зачастую, десткий лепет по сравнению с тем, что вытворяют добропорядочные европейцы и американцы, не говоря

уж о других странах и регионах, где подобного рода эксцессы чаще всего – и совершенно непропорционально — списывают на счет дикости, неразвитости и отсталости. Отнюдь. Думается, что упорство, с каким Батай на протяжении всей жизни вновь и вновь возвращался к порнороману, при этом в других жанрах художественных текстов не оставил, не является простым желанием эпатировать и скандализовать «широкую публику», но чем-то иным, о чем можно лишь догадываться. То, что на поверхности и вполне согласуется с другими его текстами: стремлением сконцентрировать внимание, обратить взор, в конце концов, проблематизировать эту зону, порнографию как выражение важнейших конститутивов самого разного характера – родовых, идеологических, политических, эстетических, экономических, идеологических, наконец, общекультурных.

Кроме перечисленных выше текстовых корпусов есть ведь и еще ряд областей, куда Батай также вторгался. Статей по текущим политическим актуальным проблемам (вплоть до атомной бомбежки Хиросимы), экономическим вопросам, психологическим и психоаналитическим тематикам, наконец, пророчески-мистическим манифестациям также набирается изрядное количество. А есть ведь еще и абсолютно невозможные «Слезы Эроса», которые в принципе как-либо идентифицировать (еще к ним вернуться). Снисхождение к этим работам неуместно. Так же как и обратное – наклеить на автора ярлык «человека ренессансного размаха» (в творчестве и жизни). Батай мало походил на «титанов Возрождения» как раз потому, что те неимоверными усилиями «сопрягали мир» в единое целое, а он действовал наоборот: в уже распавшемся, разорванном, погрязшем, казалось бы, окончательно в обезличенной фрагментарности, это единство выявлял и фиксировал, т.е. познавал во всей его трепетности и злобе. Не создавал «мощный конструкт», но выходил за пределы любого способа конструирования, в буквальном смысле, за пределы возможного, ибо возможное – это как раз ограничивающее нас *знаемое*, что, как это ни парадоксально звучит, может быть все равно познано через освоение-вхождение, чем, в общем и целом, и должно руководствоваться знание.

*Разработка: экстремум*

*«Порой Дора в сердцах говорила, что, по ее мнению, отец просто решил отдать ее на откуп господину К. за то, что тот попустительствует внебрачной связи своей жены, и в такие момен-*

*ты было заметно, что за ее дочерней нежностью таится злая обида на отца, который использует дочь как разменную монету. Потом она обычно сама признавалась, что ее слова нельзя понимать буквально. Конечно, ее отец никогда напрямую не договаривался с господином К. о таком обмене и пришел бы в ужас от одной этой мысли. Но он был из тех людей, которые думают, что им удастся уладить конфликт, если они сделают вид, что считают претензии одной из конфликтующих сторон беспочвенными»*

3. Фрейд. *Фобические расстройства. Маленький Ганс. Дора*<sup>5</sup>

Итак, дискурсивная маргинальность – необходимое, но не достаточное условие для того, чтобы исследовательский разговор о культуре состоялся. Постулировать суверенность, автономность и целостность человека как такового (производящего знание – в первую очередь) не сложно, ибо в этом никто не сомневается. Гораздо сложнее предъявить эту суверенность, представить ее на всеобщее обозрение. Простое схематичное моделирование – расхожий инструмент научного позитивного знания – в принципе не может это сделать, ибо оперирует разорванными остатками будь то человека, будь то культуры. Можно, разумеется, как в приведенном случае с отцом Доры сделать вид, что претензии, предъявляемые к научному знанию беспочвенны и бесконечно его реформировать, уточнять, надстраивать, «междисциплинировать», искать выходы из тупиковых ситуаций, калькулировать данные и пр. Но это на самом деле не решит проблемы, ибо при любой модификации мы всегда будем иметь дело с «мертвым остатком», сущность которого ускользнет. Ход, который делает Ж. Батай в этом смысле может оказаться весьма полезным и для наук о культуре.

Экстраординарный человек, маргинальный дискурс – это, разумеется, не самоцель, но позиция или – предусловие, предустановка, которые необходимо, собственно говоря, применить и в деле, т.е. в нашем случае – в познании. Не всякий, даже и успешно препарированный долгое время, предмет здесь окажется уместным. Рефлексия и объективация должны быть приведены в соответствии с конкретным заданием, с итоговой целью, каковой, безусловно,

---

<sup>5</sup> 3. Фрейд. Собрание сочинений в 26 тома. Т. 5. СПб, 2012. С. 173

является стремление схватить «неведомое», прорваться к «невозможному», выйти за границы и погрузиться в пучину незнаемого. Стыд и мораль тут неуместны. Это прекрасно понимал Батай, активно педалируя сексуально-эротическую проблематику. Не новость. Первопроходцем и вестником обычно считается З. Фрейд – культовая фигура и для Батая, и для всей европейской культуры. Как прекрасно показал в своей «Истории сексуальности» М. Фуко работа по концентрации внимания к этому аспекту жизни человека началась намного раньше, по крайней мере за два века до выхода первых работ родоначальника психоанализа, тенденция просматривалась очень отчетливо. Развитие экономики (и, разумеется, капитализма) невозможно представить без всевозрастающего интереса к сексуальности. К тому времени, когда Фрейд выпустил свои первые работы это сфера уже являлась устойчивой константой культуры. Причем – очень автономной и самодостаточной. Но и откровенно механистичной, т.е. опять-таки целостность человеческой природы утрачивалась, а закрепление суверенности либидо так и вообще практически ликвидировало самого человека. Батай говорит не о сексуальности, но прежде всего об эротизме. Эротика, эротизм — центральный сюжет его познавательного интереса. Причем – на всех уровнях: от собственного опыта, до пространных спекулятивных штудий. И это очень удачный выбор, ибо кроме несомненной и интригующей, причем, всеобщей завороченности, несомненна и непосредственная связь уже на уровне объектно-субъектного взаимодействия. Иначе говоря, та самая позиция, которая предполагает – причем, сразу, тут же, с самого начала, — и включенность наблюдателя, и неизбежность выходить «за границы знакомого», даже если сам конкретный человек (мыслитель, ученый) реально не участвует в каких-либо «сексуальных экспериментах».

«Слезы Эрота» и «История Эротизма» — странные тексты. Вроде бы их вполне можно было бы квалифицировать как исторические изыскания по очень «специальному» вопросу. Однако уже с самого начала автор увлекает читателя – по сути дела соратника по изысканию – в круговорот самых разных интенций, движений, предметных полей, наконец, тематически-терминологических парадоксов. «Эротизм – даже в той слабой мере, в какой у него самого есть история – находится вне собственно истории, военной и политической... Мы знали эротизм *вне истории*, но если бы история в конечном итоге завершалась – или же близилась к завершению – то эротизм не был бы больше вне истории»<sup>6</sup>. Таким образом, эротизм – это внеисторическая константа, определяющая человека в его человечности. «Сущность человека, как она дана в его сексуальности — которая есть исток и начало

<sup>6</sup> Ж. Батай. История эротизма. М. 2007, С. 150

человека, — ставит перед ним проблему, разрешение которой ведет к безумию»<sup>7</sup>. И далее: «Двойственность человеческой жизни — это двойственность безумного смеха и рыданий. В основе ее лежит трудность согласования разумного расчета, утверждающего жизнь, с этими слезами. . . . С этим ужасным смехом. . . . Смысл моей книги состоит в том, чтобы постепенно, шаг за шагом, приоткрыть сознанию область эротического экстаза, с могуществом смерти лишаящего нас разума, и область окончательной смерти. Область сладострастия и безудержного ужасного исступления»<sup>8</sup>. Прочерчивается единая последовательность позиций: человек — жизнь — смех — рыдания — безумие = эротический экстаз. Человек обретает свою суверенную целостность в жизни, и далее она проявляется в полной мере и в своих существенных ипостасях лишь в экстремальных ситуациях, когда разрываются пелена привычных ограничительных и таких спасительно-удобных отвлечений (того самого знания, которым заслоняются от безумств хаоса), и наружу вырываются «демоны ада», т.е. подлинное, собственное, непосредственное, а потому и неприглядно-неприличное (и с точки зрения морали, и сточки зрения знания). Мысль, в общем-то, не нова: еще Ницше проговорил, что «культурность» и «цивилизованность» по сути дела есть щит и укрытие от со всех сторон атакующего человека хаоса. Но уже Фрейд продемонстрировал, что от этого хаоса все равно избавиться невозможно, какие платины ни строй, ибо — вмонтирован в саму сущность человека. Но как сопрячь эти истечения, причем, не схематизировать их, не автономизировать, и не объективировать в виде познавательной модели, с личным и индивидуальным опытом человека и его истории, т.е. не потеряв самого человека? Батай как раз и предлагает свой вариант решения: эротизм как экстремальность подтягивает и другие экзистенциально-самостийные экстремумы (из категории «касаются каждого»). Первая часть (Рождение Эроса) начинается с познания смерти: «Простая сексуальная деятельность отличается от эротизма: она дана в жизни животных, и лишь в человеческой жизни присутствует деятельность, характеризующая «дьявольским» аспектом, которому подходит определение «эротизм»<sup>9</sup>. Собственно говоря человека сделала им самим смерть, именно забота о смерти радикально отличает человека от животных: «Странное затруднение возникает в силу того обстоятельства, что человеческое существо не было рождено раз и навсегда завершенным. Люди, положившие начало погребениям себе подобных мертвецов, кости которых мы находим в настоя-

<sup>7</sup> Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб. : Мифрил, 1994., с. 272

<sup>8</sup> Там же

<sup>9</sup> Там же. С. 273

щих могилах, намного младше древнейших следов, оставленных человеком. Однако эти люди, первыми возложившие на себя заботу о трупах своих близких, сами не были еще, собственно говоря, людьми»<sup>10</sup>. Смерть и сопровождающий ее эротизм (отличающийся от сексуальности животных тем, что он, во-первых, не зависит от времени года и среды обитания, и во-вторых, он «экономически» нецелесообразен, ибо целью его не является производство потомства) определили центральный для сущности человека векторы внимания и заботы: «Поистине чувство смущения по отношению к сексуальному акту напоминает, хотя бы в одном смысле, чувство смущения по отношению к смерти и мертвым. В обоих случаях «насилие» переполняет нас странным образом: в обоих случаях то, что происходит, кажется странным, сторонним по отношению к принятому порядку вещей, которому и противится в обоих случаях это насилие»<sup>11</sup>. Появляется и еще одна важнейшая составляющая – насилие, а значит – боль, раны, кровь, принуждение. И все это в единстве нерасторжимых уз: человек входит мир через боль (рождение), он все время помнит о смерти (так или иначе заботится о ней), а самые возвышенно-сладостные моменты, квинтэссенцией которых является эротических экстаз, является выходом из жизни, погружением в нерасчлененный хаос, возвращением – и пребыванием, ибо эти состояния постоянно возобновляются, без всякой цели, и какого-либо смысла – в смерть. Бег по историческим временам и свидетельствам предваряется риторическим вопросом: «Нет ли в смутной — мимолетной — связи смерти и эротизма, в их взаимоотношениях, которые я считаю возможным постигнуть, какой-то фундаментальной, какой-то решающей ценности?»<sup>12</sup> Первые свидетельства этой «фундаментальной ценности» Батай находит в наскальной живописи в пещере Ласко, оставшейся еще, как пишет автор, с «доисторических времен». Следующей вводимой категорией является игра: пещерные захоронения, заповедные священные места, арена эротических экстагических беснований одновременно являлись и местом игры у доисторического человека. И все эти действия, ситуация, события существовали в нераздельности, как целостный комплекс процедур, определяющих человека. Вторая часть работы — конец (от Античности до наших дней) – посвящена выявлению того, как эти основополагающие принципы (смерть, эротизм, насилие, смех, игра) трансформировались в те или иные человеческие институты, среди каковых являются: война (хотя первоначально, у доисторического человека она отсутствовала,

---

<sup>10</sup> Там же 275

<sup>11</sup> Там же С. 277

<sup>12</sup> Там же. С. 278

следовательно, не столь фундаментально-первично, но – лишь исторический вариант первичного комплекса); рабство и проституция (=привилегии, социальное расслоение), труд (экономика), религиозность (религиозный экстаз = эротическому), запрет (религиозный в первую очередь, а дальше, особенно в христианстве, мораль; это, в том числе, и формы выделения, табуирование – способ привлечения внимания; случай с эротизмом и христианством – характерный пример); Христианство – знаменательный этап в развитии эротизма и труда. «В истории эротизма христианская религия сыграла свою роль: она прокляла его. В той мере, в какой христианство правило миром, оно пыталось освободить его от эротизма. Но, всматриваясь в конечный результат, мы очевидно смущаемся. В некотором смысле христианство благоприятствовало миру труда. Христианство зависило ценность труда — за счет обесценивания наслаждения. Несомненно, христианство сделало свой рай царством непосредственного — и в то же время вечного — блаженства. . . Но изначально оно сделало его конечным результатом определенного усилия. В некотором смысле христианство есть соединительная черточка, превратившая результат определенного усилия — в первую очередь, усилия всего древнего мира — в прелюдию мира труда. »<sup>13</sup>. Но такое изгнание – разумеется внешнее, ибо и постулаты, и архитектоника христианства, как и любой другой религии, зиждятся на фундаментальных принципах, — неминуемо приводит к сатанизму, т.е. открытому противостоянию, в равной степени и к атеизму (можно было бы и продолжить: к научному познанию: идеальный ученый это, конечно же, аскет-отшельник-монах, но и, в не меньшей степени, совершенно аэротическое существо). Кроме того истечения эротизма, принимавшие отчетливо экстатический характер время от времени случались и в пределах христианской культурной юрисдикции: в живописи (А. Дюрер, Л. Кранх, маньеризм, Ф. Гойя, Б. Грина, Г. Моро), либертинаж 18 века (Маркиз де Сад), «извращениях» (Жиль де Рэ, Эржебет Батори). Ну а что касается современно европейской культуры, тот тут подбирать иллюстрации не надо: со времен Делакруа и романов эпохи сентиментализма волна эротизма буквально накрыла весь мир (центральные точки – сюрреализм, А. Бретон, а через них – Фрейд и психоанализ).

Эротика, эротизм – это не панацея от всех напастей, средоточие связей, и не «двигатель всемирной истории» (как это трактуется пси психоанализом). Эротизм – в архитектурно-дискурсивном плане – это один из главных процессуально-текстовых и исследовательских операторов, который позво-

---

<sup>13</sup> Там же. С. 300

ляет удерживать человека «объемного». И, одновременно, манифестация суверенности. Науки о культуре не могут себе позволить это игнорировать, но, напротив, вынуждены искать аналогичные «болевы́е точки», которые в эксплицитном состоянии уже содержат в себе все многовариативность эксплицитных разверсток. В случае с Батаем это позволяет прочертить маршруты движения мысли и нащупать эвристические перспективные варианты действий. И надо сказать, что многое уже сделано. Аналогичным оператором может выступать, например, смех, через него — гротеск, ну а дальше — весь мир невозможного, симультантного (А. Бергсон — М. Бахтин). Термин симулякр, значительно позже получивший известность в версии Бодрийара, также был введен Батаем и использовался для обозначения поливалентных антропо-культурных состояний (смех, жертва, насилие, характеризующихся стремлением к безмерности — расточительность, растрата, бесполезность, бессмыслие). Или — смерть, что со времен Ф. Арьеса стало модным сюжетом, и включена в число вполне академических этнологически-исторических программ. Жертва, казнь, боль, насилие, безумие и прочие «слишком человеческие» черты будут оставаться еще долгое время слишком негативно окрашенными, или просто изгоняемыми. Но они имеют (так же как и эротизм) фундаментальное значение, ибо являются конкретными (вербально и по смыслу маркированными) вариациями общего принципа траты человеческой жизни (и индивидуальной, и коллективной), также как невозможности возвращения. «Во вселенной в целом энергия доступна без ограничений и тратить ее можно до бесконечности, но в *человеческом измерении*, где мы находимся, мы вынуждены рассчитывать на то количество энергии, которым располагаем: мы делает это спонтанно, но, однако, взамен должны осознать необходимость учитывать другой факт: *мы располагаем количествами энергии, которые нам необходимо истратить во что бы то ни стало*»<sup>14</sup> Человек (и культура), по Батаю, обретает уже при рождении суверенностью (или открытостью), на которую прежде всего притязают «понятийные системы» или «идентичность» (принцип идентификации по сути дела есть лишь добровольное и насильственного самоограничение). Язык, наука здесь играют существенную роль, являясь репрессивными инструментами, пригвождающие нас к определенному топосу (позам, физиономии, жестам, проектам) и тем самым, пусть и охранительно, заслоняют нас от самих же себя. Гной и боль жизни, как бы мы от них не убежали, все равно нас настигнут. А потому прецеденты с Маркизом де Садам (точнее, с персонажами его романов и повестей), Жиля де Рэ,

<sup>14</sup> Ж. Батай. История эротизма. М. 2007 г., С. 148

Эржебет Батори при всей их вроде негативности, зловещности и угрюмости скорее могут быть признаками нормальными и естественными. То, что Батай оказался, мягко говоря, прав, в особых доказательствах не нуждается: дьявольщины в существовании европейского человека за минувшей век не уменьшилось, а даже и неимоверно возросло. Достаточно залезть во «всемирную паутину»: безобразное (в бесчисленных вариантах безобразности) заправляет балом. Но поступать как отец Доры, т.е. продолжать делать вид, претензии одной из сторон конфликтующих сторон беспочвенны (причем, совершенно неважно какой именно: отстаивающей морально-позитивно-оптимистично-разумный аспект или ему противоположной, ибо одно включено в другое) даже в реальной жизни приводит к неврозам, маниям, фобиям, и визитам к психоаналитику, но в сфера познания человека и культуры – к утрате контроля над происходящим.

*Реприза: казнь*

*«Искушение новым ятством: заказать себе,  
к примеру, порцию разрушения с платаном»  
«Белая сельдь», пришедшая к первому часу, начищает прилавок,  
и это порождает испарение поэзии, вызывающей сильный  
голод»*

*А. Бретон, Ф. Суно «Магнитные поля»*

Итак, точка отсчета в любой познавательной деятельности – человек. Но жизнь человека — суверенна и самодостаточна, а значит – драматична по своей сути («Драматичность не в том, чтобы быть в тех или иных позитивных условиях (быть наполовину потерянным или иметь возможность быть спасенным). Драматичность в том, чтобы просто быть»<sup>15</sup>). Это – постулат, от которого невозможно отмахнуться. Если точнее, попытки предать забвению эту очевидную истину постоянно предпринимаются. Одним из частных и чрезвычайно распространившихся за последние несколько веков вариантом является наука, создавшая очень уютный мир замечательных фантазий, где все ясно, понятно, неумолимо и совершенно предсказуемо: есть предпосылки (базовый набор аксиом), существует определенный конечный набор вариантов решения (методология, ведущая свою историю от «Аналитик» Аристотеля, но Стагирит ведь был древним греком, а потому, по Ницше, панически

---

<sup>15</sup> Ж. Батай. Внутренний опыт. СПб 1997, С. 32

страшился Хаоса и бежал от него в уют программируемых умозаключений), ну и, в итоге, следствия – результат. И если такое допустимо в негуманитарных областях, то по отношению к человеку и культуре (в силу специфики предмета) подобный образ действия не может считаться успешным. «Развитие сознания ведет к иссушению жизни, которая в отместку притупляет сознание»<sup>16</sup>. Поэтому необходимы иные пути вторжения в эти предметные плоскости. Самым радикальным, по мнению Батая, является казнь: человек «призван быть безответным самоказнением»<sup>17</sup>. Казнь можно понимать и в прямом смысле, как реальную, свершающуюся публично или потайно (ведь это совсем неслучайно, что убийства, разрушения, насилия, самоистязания и пр. кровавые беснования притягивали и притягивают до сих пор взоры людей, завораживают, гипнотизируют или, по выражению Б. Пильняка – «смертельное манит»). Но и как казнь-разрушение институций, их деструкция и дискредитация, деформация и расшатывание основ. Сам процесс говорения, проговаривания (а европейская культурная традиция весьма словоохотлива) уже дает иллюзию того. Что знаешь («говорить – значит воображать себе, что знаешь»<sup>18</sup>). В этом отношении научное знание, как бесконечное говорение, есть род спасения. «Самое ненавистное в морали спасения: она предлагает одну единственную истину»<sup>19</sup>. Истин же – бессчетное количество. При этом и дискурсивный ряд, и таким образом обнаруженные и схваченные истины никакого прибавления не дают, но лишь удостоверяют самих себя через себя же: «сообщение – это не то, что добавляется к присутствию, это то, что его составляет»<sup>20</sup> (стоит напомнить крылатое выражение М. Маклюэна: цель сообщения – само сообщение») Агрессивный захват всех этажей реальности, столь свойственный новоевропейской культурной программе (или уничтожение-дискредитация тех, до которых невозможно дотянуться, например – трансцендентности, жизни как таковой, человека и пр. ; либо их имитация в виде симультантных зон, например, искусство, психология, экономика и юриспруденция), на самом деле ни к чему не привел. Субъектно-объектный «альянс» — альфа и омега познавательной деятельности последних нескольких веков, – их якобы партнерское равноправие (один принимает в расчет присутствие другого и выстраивает свои действия исходя в том числе и из интересов другой стороны) не соответствует действительности. «Упразднение субъекта

---

<sup>16</sup> Там же. С 26

<sup>17</sup> Там же 33

<sup>18</sup> Там же. С. 34

<sup>19</sup> Там же. С. 49

<sup>20</sup> Там же. С. 36

и объекта – единственное средство не кончить тем, чтобы субъект обладал объектом, то есть избежать абсурдного напора *самости*, которая хочет стать всем»<sup>21</sup>. И уж совсем по-гегелевски<sup>22</sup>: «субъект и объект суть перспективы застывшего, остановившегося бытия, что вожделенный объект – это проекция желающей стать всем самости»<sup>23</sup>. Квитэссенцией всей этой деятельности по захвату территорий и является проект и (чрезвычайно модное слово последних нескольких десятилетий: все мыслится-совершается согласно проекту: на проекте, в проекте, с проектом и пр. ) и как один из его расхожих личин — методология. «Проект – это не только модус существования, предполагаемый действием, необходимый для него, это парадоксальная манера быть во времени: *откладывание существования на потом*»<sup>24</sup>. Но в том-то и состоит весь фокус, что проектность, при всем ее стремлении к прозрачной тотальности, не может быть спасением: как ни откладывая существование на потом, как ни отсрочивая проживание, они все равно возвращаются. Собственно говоря, они никуда и не деваются, ибо, во-первых, им, проектам, противостоит внутренний опыт каждого отдельного человека, а во-вторых, хаос мироздания, проскальзывающий к нам через экстремальные состояния (катастрофы, срывы, поломки, землетрясения, техногенные взрывы): «экстремальные явления, сами пребывая в тайном беспорядке, предотвращают, посредством хаоса, беспредельный рост порядка и прозрачности»<sup>25</sup>. Более того, они вплетены в повседневность: «преступления. ядерные или природные катастрофы, все то, что прежде подавлялось, составляют часть прав человека»<sup>26</sup> Можно было добавить: прав человека на самого себя, и не в меньшей мере – прав культур на самоопределение. Прогресс, которому так много стали уделять внимания с легкой руки Р. Декарта, зиждется на проектах. И это есть, по мнению Батая, «наш мир», мир нашей культуры. Среди детерминативов проекта – гармония (сочлененность, уравновешенность, соразмерность, соединимость бинарных оппозиций – древнегреческий, опять-таки, мотив) и нарративность (дискур-

<sup>21</sup> Там же . С. 104

<sup>22</sup> Ср. «Хотя создания искусства представляют собой не мысль и понятие, а развитие понятия из самого себя, его переход в чуждую ему чувственную сферу, все же сила мыслящего духа заключается в том, что он постигает самого себя не только в собственно своей форме, в мышлении, но узнает себя и в своем *внешнем* и *отчужденном* состоянии, в чувстве и чувственности, постигает себя в своем инобытии, превращая отчужденное в мысли и тем возвращаясь к себе» (речь идет, по сути дела, о прямом захвате чужих территорий, т.е. чувственности). – Г. В. Ф. Гегель. Эстетика. Т. 1. М. 1968 г., С 10

<sup>23</sup> Там же. С. 106

<sup>24</sup> Там же. С. 97

<sup>25</sup> Ж. Бодрийар. Прозрачность Зла. М. 2000 г., с. 100

<sup>26</sup> Там же. С. 144

сивная связность элементов поверхности, чисто формальная). «Гармония – это средство «реализовать» проект... Гармония – дело рук вовлеченного в проект человека, он обрел спокойствие, устранил нетерпение желания... Гармония, как и проект, отменяет время прочь, ее принцип – в построении, которое увековечивает любую на свете возможность»<sup>27</sup>. И как итог: «Ненавижу эту жизнь инструмента» (Ж. Батай).

То, что к культуре, также как и к человеку, подойти, используя традиционный новоевропейский инструментарий, невозможно, в общем-то, еще век тому назад заявил О. Шпенглер. Здесь, вроде бы, нет никакой новости. Однако, *как* именно следует поступать – большой вопрос. Несомненно, за истекшее со времен Ницше и Шпенглера время возникло некоторое понимание как следует поступать. Прежде и лучше всего с точки зрения того, как *нельзя* действовать. Исследования культуры не могут быть классическими, т.е. опираться на опыт естественных и точных наук. Любая попытка систематизации, калькуляции, «логистики», дискурсивной проработки неминусом ведет к утрате предмета или к его подмене умозрительными симулякрами, ценность которых невелика. Поэтому делался – и делается до сих пор – ставка на постклассический (или аклассический) технологический арсенал. Ж. Батай в этом отношении очень показательный пример. Но – только один из уже успешно состоявшихся стратегий. Выход за пределы, к невозможному, собственному, суверенному, наконец, целостному «ядру» незнаемого, сам по себе еще не предполагает погружение в хаос непонимания и незнания. Нет слов, покинуть пределы дискурса, находясь в нем (а именно в таком положении все мы находимся), непросто, а порой и невозможно вовсе. Но прорывы (взрывы, разрывы, откровения) случались. Причем планомерные и предсказуемые. Ниже – некоторые общие соображения относительно того, при каких условиях такие визионерские «вылазки» в принципе могут состояться.

*Непредзаданный дискурс.* Учиться исследовать культуру, безусловно, необходимо. Но не так, как вводят в жизнь ребенка, когда «взрослые низводят приходящее в мир существо, которое поначалу составляет наше бытие, до уровня безделушки.... Детскость – это состояние, в которое *мы помещаем* существо наивное, которое должны вывести, которое выводим к тому месту, где располагается наше собственно бытие»<sup>28</sup>. Иначе говоря: бытие и нормативы нашего познания (расхожих моделей), равно как и канонизация дискурса не могут служить ориентирами. Допустимы, в буквальном смысле слова, любые варианты, вплоть до самых радикальных, коли они приносят

<sup>27</sup> Ж. Батай. Цит. Соч. С. 110

<sup>28</sup> Там же. С. 83

конкретный результат. Среди наиболее употребляемых, прежде всего – тяготеющая к художественно-поэтическому стилистика. Тем паче, что эвристическая полезность искусства – давно признанная максима. Познавать стихом, романом, танцев, пением, даже тишиной – всего лишь дело вкуса. Легитимирующих собственную манеру выражаться пророков, предвестников, мессий и авторитетов всегда можно отыскать в истории. Другой расхожий вариант – религиозно-мистический, когда знание добывается посредством прозрения, экстаза, вдохновения. Углубленно-медитативное созерцание также в большинстве случаев дает неплохие результаты (М. Хайдеггер «Бытие и время», Ж. Деррида «О грамматологии», Ж. Делез «Различие и повторение»). И не имеет значения, на чем ты именно концентрируешься – на *самом бытии*, или – на *вербализованных комплексах*, активно циркулирующих на поверхности смысла. Сами-то они, эти знаки, символы, слова, разнообразные технологические коммуникативные маркеры суть порождения . тех же самых «глубин» и «высот», а, следовательно, хоть и скрывают-заслоняют их порождающее, но и не него указывают, т.е. открывают.

*Непрямое называние.* Проект наук о культуре не может исходить из того, что предмет исследования представлен прямо и непосредственно, т.е. к нему можно подобраться сразу, через прямое называние и, как следствие, — концептуализации по известному сценарию. Коли такое случается – а примеры слишком многочисленны – то «ребенок выплескивается вместе с водой», т.е. исчезает полнота смысла и целостность существования. Напомню: любые умозрительные конструкции приходится возводить в отсутствие предмета. Трагичность и, парадоксальным образом, комичность ситуации состоит в том, что коли мы замыкаемся в вербальном потоке – а вне синтаксических регламентов речи (с любым набором знаково-символических фигур) действовать все равно невозможно – так сразу же закрываем для себя предмет. Либо, не нарушая синтаксический канон, намеренно сопоставляя «швейную машинку и зонтик» (Малларме???) и тем самым разрывая привычные соотношения означаемого и означающего, обнаруживать иные, экзотически-визионерские связи, как то поступали, например, сюрреалисты (в качестве образца – приведенные в эпиграфе к репризе фрагменты из первого, классического текста Бретона-Супо, заложившего и концептуальные, и технологические, и мотивно-образные, и идеологические фундаменты сюрреализма). Если предмет невозможно предъявить прямо, то обращать внимание следует на следы его присутствия. При этом не забывая, что это – не простой отпечаток, который «сам по себе» достоин внимания и исследовательского радения, но – лишь калька автономного, суверенного, и

целостного организма. Отсюда:

*След-эксцесс.* Самые яркие зарубки в памяти оставляют эксцессные и экстремальные зарубки. Т.е. именно в экстремальных, экстраординарных, гипер состояниях и ситуациях с максимальной интенсивностью запечатлевается целостность и полнота. Поэтому, хоть и важна «повседневность дней», добронравная налаженная жизнь без приключений и авантур, тем не менее такое состояние, скорее, — ненормативно и неответственно. Нормальным же является обратное – катастрофное, паническое, болевое и жесткое. Пристрастие исследователей культуры к таким вот экстремаль-маргинальным сюжет весьма показательно. Некрофильская особая склонность современной культуры, о которой писал Э. Фромм, также имеет место. Однако, думается, дело здесь не в какой-то особой извращенности мысли или сознания исследователей, их «нездоровом» интересе. Сами-то каноны естественности и нормальности – зыбки, неустойчивы и весьма проблематичны, не сказав – случайны. Это как и в случае с искусством, которое, по мнению П. Сорокина<sup>29</sup>, с середины 19 века буквально стало упиваться всякими «извращенцами» (проститутками, наркоманами, развратниками, извращенцами, убийцами и пр. ), тем самым демонстрируя свою болезненность и деградацию, предав тем самым возвышенные наветы предшественников, призывавших «чувства добрые лирой порождать». Отнюдь. Просто все образцы и варианты благородств уже были кодифицированы, исчислены, каталогизированы и пущены в «производственный оборот», т.е. – проработаны. Но оказалось, что без опеки и внимания оказались теньевые стороны жизни и, так сказать, текущие неизводимые неприглядности. Вот их и стали прорабатывать, т.е. ставить под учет и контроль. С изучением культуры – то же самое. Эксцессы экстремально позитивного окраса к началу XX века уже хорошо были изучены – религия, искусство, благородство, опыты устройства жизни, даже и сама жизнь. Пришла пора и до негативностей. Если точнее, до того, что таковым трактовалось, всячески изгонялось, но все равно возвращалось, иными словами, от чего все равно не удалось избавиться, даже и – приручить посредством научно-познавательных демаршей. Отсюда так часто предметом выступают боль, сексуальность, эротизм, аномальные состояния, катастрофы, насилия,

<sup>29</sup> «Функция давать наслаждение и удовольствие приводит чувственное искусство на стадию разрушения оттого, что одна из его базовых социально-культурных ценностей низводится до простого чувственного наслаждения уровня «вино – женщины – песня».... искусство уклоняется от позитивных явлений в пользу негативных, от обычных типов и событий к патологическим, от свежего воздуха нормальной социально-культурной действительности к социальным отстойникам, и, наконец, оно становится музеем патологий и негативных феноменов чувственной реальности». – П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992 г., С. 450

асоциальность (и окказиональная, и перманентная), убийства, деструкция. Божественное откровение гения, триумфальный возглас борца за всеобщие права, сосредоточенное самопожертвование ученого – да, несомненно. Но такие же права обрели и садисты, проститутки, наркоманы. Тем паче, одно от другого – в контексте жизни культуры – все равно нераздельны, сосуществуют. Более того, сопричастны друг другу и в бытийственном отношении взаимозависимы, взаимопорождаемы (во всех смыслах).

Ну а в качестве еще одного примера как это можно сделать – «Магнитные поля»

*P. S. : кода*

*«Я хочу себя вознести на пинакль»*

*Ж. Батай*

Большинство текстов «Магнитных полей» А. Бретона – Ф. Супо публиковалось в различных авангардистско ориентированных журналах в 1919 г. и лишь в следующем, в 1920 г., были собраны и изданы отдельной книгой. Напомню, что именно с этого произведения начался сюрреализм – как мощное художественное, идеологическое, политическое, даже социальное движение, охватившее чуть ли ни весь мир и ставшее самым громким и широкомасштабным художественным проектом минувшего века. Акцентирую: именно *проектом*, т.е. сознательно спланированным, коммерчески весьма успешным, и с блеском реализованным по сути дела одним человеком – А. Бретоном, гениальным, как ныне сказали, менеджером, чувствующим текущую конъюнктуру, имевшим прекрасный нюх на гениев и умевшим с ними «работать» (т.е. «выжимать» по максимуму), но отнюдь не гения<sup>30</sup>. Во всяком случае, в цехе писателей и поэтов, к которому его все же в итоге приписали, он — не самая крупная фигура и в большинстве антологий – так и вовсе отсутствует. Что не совсем справедливо, ибо его тексты обладают несомненной ценностью. Только едва ли к ним можно подходить, руководствуясь критериями художественности. «Магнитные поля» и в момент выхода, и в последующем не вызвали бурных споров, откликов, какой-либо реакции и со стороны специалистов, и уж тем более – широкой публики. Даже и скандалов по сему поводу не случилось, хотя «банда Бретона» хороша была известна своими публичными выходками. Нам интересен этот текст, прежде всего, тем, что здесь впервые проигралась технология, которая в последующем стала очень распространенной: сознательное и целенаправленное сме-

<sup>30</sup> Хорошо известна поговорка: «Андре Бретон так решил. С Андре Бретоном не спорили», а если спорили – так изгонялись.

шение вербальных и смысловых уровней, т.е. итоговое означаемое уже не «пригвождено» — традицией, манерой, привычкой, наконец, словарем – к значению, но в прямом смысле «плавает» или «повисает». Много говорилось и писалось об автоматическом письме, впервые здесь провозглашенном в качестве основополагающего принципа монтировки. Но, думается, что, как и во многих других, весьма многочисленных, случаях, Бретон лукавит. Едва ли «отключив сознание» (цензора – проводника устоев) возможно создать довольно большие и очень грамматически-синтаксические фрагменты. Скорее уж наоборот, именно включив сознание и прекрасно отдавая себе отчет в том, каковы его базовые нормативы, можно достичь подобного эффекта. Художественное воображение – здесь так же ни при чем: чистая манипуляция (исчисление) «синтагматическими» структурами, вполне укладывающаяся в традиционный синтаксический канон<sup>31</sup>. Хорошо известны сюрреалистические «скетчи», которые были весьма в ходу у адептов движения в начале и середине 20 г. . Например, «Изысканный труп» — когда один человек пишет начало фразы, а другой, не видя написанное, но зная род, падеж, требуемое форму спряжения и пр., заканчивает (получаем: Изысканный труп выпьет новое вино»). Или один говорит/пишет – не совещаясь предварительно друг с другом — вопрос, другой – ответ и в результате получается вполне себе добротная, весьма «художественно выразительная» сюрреалистическая последовательность: «Что такое самоубийство? – Много оглушающих звонков; Что такое встреча? – Это дикарь; Что такое разум? – Это облако, съеденное мухой»<sup>32</sup> и т.д. Еще варианты подобных штудий: «Если бы не было гильотины, осы снимали бы свой корсет. Когда аэронавты достигнут седьмого неба, статуи себе подадут холодный ужин. Если осьминоги носили бы браслеты, корабли волокли бы мухи»<sup>33</sup>.

Самое поразительное, что таким вот «иносказательным» (но не метафорическим, ибо метафора уже так или иначе в своем значении закреплена) путем можно действительно выражать самые разные эмоциональные состояния (грусть, ярость, ненависть, отчаяние, боль, нежность, любовь и т.д. ). Причем то, что сказывается принципиально, с одной стороны, никак не связано с архивно-закрепленным (посредством словаря) здесь-сейчас высказываемым (проговариваемым), с другой стороны – с рядоположенными (т.е.

<sup>31</sup> Как это происходит, прекрасно объяснил Д. Хармс, хорошо знакомый с технологической стороной сюрреалистов: Я иду домой. – Я иду *водой*. – Я *пою* водой. Последнюю фразу, полученную путем механического подбора, уже вполне можно номинировать за поэтическое откровение-прозрение.

<sup>32</sup> Цит. По: Л. Андреев. Сюрреализм. М. 2004, С. 188

<sup>33</sup> Там же

соседствующими во фразе, в абзацах, между предложениями) означаемыми. Иначе говоря: выявить «общий смысл» через сопоставление отдельных текстовых структур совершенно невозможно. В результате, происходит срыв-сбой, который ставит в тупик и читателя, и любого комментатора, а ответить на вопрос о чем, собственно говоря, речь нельзя. Просто: говорится. Выговаривается «состояние», чистое и абсолютное «выражение». Разумеется, это весьма далеко отстоит от поэтического слова, ибо мотивный строй (культурно-исторически кодифицированный), а значит и образно-смысловые ряды, не менее жестко непреклонен, нежели повседневная речь. При этом фрагменты и достаточно развернутые, где вполне соблюдаются привычные нам способы фиксации смысла, чередуются с такими вот, условно говоря, «скетчевыми», где читатель-интерпретатор вновь лишается какой-либо опоры и проваливается в расщелины «бессмыслия». Эффект «Зеркала без зеркала» (как называется первый фрагмент). Из «Затмения: «... Абсолютное равенство. Повернувшись спиной к равнине, мы увидим обширные пожары. Треск и крики заблудились и пропали вдаль; лишь одинокий призыв рожка вдыхает жизнь в мертвые деревья. Ночь поднимается сразу же на все четыре стороны света, большие животные все же мучительно засыпают. На дорогах, в домах, зажигается свет. Так исчезает великий пейзаж. Жалостливые глаза запуганных детей придают этим играм отталкивающую томность. Самые маленькие убегают, жест заботы становится знаком безграничной надежды. Ветхие обломки мнимых болезней, способны ли вы на бесконечные сражения?»<sup>34</sup> Или «В 80 дней» — очевидный отсыл к «Вокруг света за 80 дней» Ж. Верна, а значит – путешествие. Это – гостиничные номера («Никто не хотел постучать в дверь №18»<sup>35</sup>); экзотические страны (В самом центре Африки есть озеро, заселенное насекомыми-самцами, умевшими делать только одно – умирать в конце дня. Вы не знаете шахтеров, создающих театры в пустынях. Сопровождающие их миссионеры совсем разучились разговаривать на родном языке»<sup>36</sup>), бесприютное странничество («На губы странника опускается покойная улыбка гробовщика. Он смотрит вокруг – медленным обводящим взглядом скрупулезного судебного исполнителя. Однако от не замечает ничего, кроме зеркала на шкафу, занимавшего единственный темный угол в комнате. Оно было сплошь в бесцветных дырах»<sup>37</sup>), средства передвижения («анатомические мануфактуры и дешевые квартиры разрушают самые высокие города. Я наблюдал через стекла иллюминатора все те же лица: то

<sup>34</sup> Антология французского сюрреализма. 20-е годы. М. 1994 г., с. 21

<sup>35</sup> Там же. С. 29

<sup>36</sup> Там же С. 27

<sup>37</sup> Там же. С. 29

были сбежавшие волны»<sup>38</sup>) и самое главное – итог-завершение («Лужайка морских лесов и знаменитые порты надушены сверх меры. Песчаный ров, дорога без колеи – приют для великих мыслей»). Как ни странно, даже и весь «аксессуарный набор» (образный ряд) исчислен. Речь формально – линейна. Но в тоже время и не линейна: нарративно-логический диктат нарушен. Если точнее, из-под него удалось выскользнуть, не нарушая «приличий».

Опыт сюрреализма вполне может быть учтен, а и даже взят за образец в своих технологически-конструктивных аспектах (как пример «убегания от диктата дискурса»), и в культур-философской рефлексии. «Внутренний опыт» Ж. Батая, где использование сюрреалистической программы монтировки цельного выказывания, что и не скрывалось самим автором – тому свидетельство. В своих классических образцах (М. Эрнстс, С. Дали, Л. Бюнюэль, А. Роб-Грийе, Р. Магритт) никаких нарушений речевых синтаксических последовательностей не происходит: фигуративность и нарративность не разрывается и даже сильно не деформируется. Но возникает ощущение, что «здесь как-то не так», «что-то не то происходит», а это, в свою очередь, принуждает к поиску иного решения, иных способов схватывания и выражения. Уверен, что не смотря на все институциональные догматы проекта науки, особенно при исследовании целостности культуры, возможно осуществить и проект «науки о культуре». Надо только не робеть, и, как говорил Батай, смело обречь себя на казнь, а тем самым, в итоге, вознестись на пинакль.

---

<sup>38</sup> Там же. С. 31

**Л.П. Морина,**  
доктор философских наук,  
доцент кафедры культурологии Санкт-Петербургского  
государственного университета

## **ХОЛИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ**

В современной науке интенсивное развитие получил ряд отраслей, изучающих сознание и познавательную деятельность. Для философии проблема сознания никогда не теряла своей значимости и являлась неотъемлемой ее частью. Уже в античности существовали разнообразные концепции бытия и сознания, которые Аристотель типологизировал в работе «О душе». Сам Аристотель утверждал, что все проявления души связаны с телесными процессами, а ощущения являются не только необходимым условием жизнедеятельности организма, но и источником знания. Автором знаменитого тезиса «Нет ничего в уме, чего бы раньше не было в ощущении» считают именно Аристотеля. На основании вышесказанного он утвердился в истории философии, в том числе, как основатель «эмпирической психологии», и отчасти благодаря ему проблема сознания надолго закрепилась в юрисдикции психологии вплоть до ее отделения от философии во второй половине XIX в.

Однако, уже начиная с И. Канта в конце XVIII века, в осмыслении сознания складывается традиция, радикально противостоящая психологизму. Кант впервые не придает большого значения эмпирическим фактам для описания сознания (ощущений, восприятий и т.д.), и, отвечая на вопрос «Как возможно познание?», формулирует трансцендентальные принципы в виде априорных категорий рассудка и схематизмов рассудочной деятельности. Для философского осмысления процесса познания, по утверждению Канта, эмпирические исследования *не* необходимы, ибо философское постижение сущности данного феномена осуществляется на основе трансцендентального анализа. Дальнейший анализ условий возможности познания осуществил Э. Гуссерль в рамках своей трансцендентальной феноменологии.

Но в XX в. развитие когнитивной психологии (Ж. Пиаже и др.) и статьи американского логика У. Куайна (требование «натурализации эпистемологии») снова вернули исследование сознания на путь эмпиризма. Эмпирической является по существу и *когнитивная наука*, с появлением которой связывают «ког-

нитивную революцию» в 60-х гг. прошлого века. Суть ее состояла в открытии универсальной информационной причинности, характерной для любых самоорганизующихся систем (биологических, социальных и др. ). В число таковых входит и сознание, т. к. субъективный мир с точки зрения его содержания есть не что иное, как информация, специфическим способом усвоенная, переживаемая и осмысляемая. И хоть когнитивный поворот способствовал отрыву исследований сознания от психологизма и физикализма, но признаки редукции тем не менее сохраняются, т. к. все содержание сознания сводится к информации, включая ценности, мотивации разного уровня. Принимая информационный подход к сознанию, мы остаемся в кругу описания механизмов кодирования информации и циркуляции сообщений, в то время как *само сознание* остается за кадром. Как таковое оно не сводится к деятельности мозга, хотя и, безусловно, с ней связано. Несмотря на то, что практическим применением знаний когнитивных наук в скором времени может стать создание различного рода интеллектуальных машин, включая биороботов, все-таки согласимся, что речь идет не о воспроизведения функционирования сознания в полном смысле этого слова, а о копировании некоторого алгоритма интеллектуальных процессов, (линейной) мыслительной деятельности человека, или «нисходящих алгоритмов» (Р. Пенроуз). Во-первых, мыслительная деятельность человека избыточна, она допускает вариативность выбора и, как следствие, определяет непредсказуемость поведения. И это невозможно «упаковать» в какой-либо алгоритм. Во-вторых, творчество, интуиция, образные ассоциации и т.д. – все, что, так или иначе, связано с гениальностью человека, – не имеет отношение к вычислительным процедурам, и связано с работой правого полушария. Кроме того, мы обратили внимание на тот факт, что в когнитивной литературе сознание, познание и интеллект практически отождествляются, и эти понятия используются, как правило, через запятую. Между тем, эти формы психической деятельности вовсе не являются тождественными.

Все-таки в исследованиях когнитивистов прослеживается и некий качественный крен. Так, на современном этапе развития когнитивной науки происходит уточнение понятия «субъекта познания», который теперь расширяет свои границы за пределы биологического тела и включает в себя также и процесс взаимодействия с внешней средой. Происходит фактическое стирание границ между внешними и внутренними процессами. «Когнитивную систему следует рассматривать как включающую в качестве своих необходимых аспектов мозг, тело и внешнее окружение»<sup>1</sup>. Можно было бы усмотреть в этом ин-

---

<sup>1</sup> Лекторский В. А. Философия и исследование когнитивных процессов. Вместо введения // Когнитивный подход. Научная монография / Ответственный редактор – академик РАН В. А. Лекторский. М. 2008. – 464 с. С. 13.

тенцию целостного видения – необходимость задействовать поля социокультурной интегрированности субъекта и, соответственно, анализировать его в режиме некоего «рассеяния» в контексте – если бы не наличие пресловутого информационного редукционизма.

Известный парадокс Э. Геттиера: обоснованное знание может не быть истинным, а истинное знание может быть необоснованным<sup>2</sup> – несколько переосмысленный, как нельзя лучше подходит к данной проблеме. Мы по-прежнему плохо представляем себе, что такое сознание, мы также с трудом можем сформулировать «список чисто человеческих “умений”», несмотря на объем знаний, накопленный в нейронауках и теоретических дисциплинах. «В целом и данные экспериментов, и более общие теоретические рассуждения говорят: «компьютерная метафора» — это не более, чем метафора. На основе одних лишь вычислительных процедур нельзя (и, видимо, никогда не удастся) ни объяснить, ни воспроизвести принципиально важные особенности психики и языка – то, что и делает человека человеком»<sup>3</sup>. При столь детальном и развитом исследовании процессов биохимии и психологии сознания (нейрофизиология, психофизиология, психогенетика, психоанализ, информационные технологии, исследования в области искусственного интеллекта) само сознание, его принципиальная несводимость к материи, как непространственного – к пространственному, остается вне фокуса научного внимания. Мозг как физическая реальность и его сложноорганизованная жизнь – описываются в физических категориях материи и пространственно-временного континуума. Сознание – как радикально иное качество бытия – не может быть описано в тех же категориях. Безусловно, никто не отрицает их функциональной взаимосвязи, но при этом некорректно утверждать и их тождественность. Ссылаясь на известную статью крупнейшего теоретика Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела» Т. В. Черниговская пишет: «Сознание следует признать концептуально несводимым аспектом реальности» (Нагель); при описании ментальных явлений, «субъективной реальности» и сведения их к нейрофизиологическим процессам в мозгу имеет место «провал в объяснении», ибо ментальные процессы – не физические, а значит, не могут быть сведены к пространственно-временным координатам»<sup>4</sup>. «Параллельное описание нейрофизиологических процессов и ментальных состояний, ими вызываемых(?) или

---

<sup>2</sup> *Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 23. N. Y., 1972. P. 121-123.*

<sup>3</sup> *Черниговская Т. В. Язык, мозг и компьютерная метафора // Журнал «ЧЕЛОВЕК». 2007. № 2. С. 63-75*

<sup>4</sup> *Черниговская Т. В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // Журнал «Проблема сознания в философии и науке». М. 2008. ИФ РАН.*

им сопутствующих(?) никак не помогает ответить на вопрос, как поведение нейронной сети порождает субъективные состояния, чувства, рефлексии и другие феномены высокого порядка»<sup>5</sup>.

В современной науке обрела практическую реализацию идея о необходимости конвергенции наук и формирования междисциплинарных исследований, высказанная в свое время А.А. Ухтомским. Исследования о человеке должны быть объединены на основе методологии целостности. Человек есть целостный организм, и познавать его необходимо адекватными методами. Если междисциплинарные исследования о человеке будут базироваться на редуцированной модели (физикализме, биологизме, психологизме и т.д. ), то в итоге будет сформирован комплекс абстрактных знаний, не отражающий реальный объект. Конвергентное развитие современных мегатехнологий (нано-, био-, информационных и когнитивных – НБИК) претендует на роль вершителя судеб земной цивилизации в ближайшие сто лет. Орудие такого масштаба, вероятно, станет мощным средством преобразования социокультурной среды и самого человека. Естественно, что проблема сознания занимает значительное место в системе научных разработок и образует блок социальных технологий (следует, вероятно, уточнить аббревиатуру, добавив «С» – НБИКС), который призван обеспечивать продвижение разработок, формирование общественного мнения и т.д. По существу, PR-технологии – это то, чем занимается любая солидная компания. Понятно, что речь идет о другом понимании проблемы сознания. Если иметь в виду философско-культурологическое понятие, а не прикладное, то трудно представить, каким образом столь разные стратегии – гуманитарная и естественнонаучная – могут быть интегрированы в единую систему. Причина состоит в «категориальной разобщенности» двух традиционных языков, это, прежде всего. Но не только. Важно также, что между ними не может быть выстроена адекватным образом никакая переходная структура. «Информационный язык» мог бы стать своего рода «амортизационной подушкой», но он находится «ближе» к «физикализму», являясь вариантом инструментальной парадигмы. Исследовать вопросы обмена информацией в познавательных процессах, межкультурных диалогах и пр. – это, на наш взгляд, технические вопросы, имеющие еще меньшее отношения к сознанию, чем описание работы мозга. Разумеется, любые сообщения имеют свое содержание и являются носителями смысла. Они также могут создавать смысл, т.е. быть источниками смыслопорождения, как это происходит

---

<sup>5</sup> Там же

в пространстве медиа. Но когда мы говорим о сознании (*не* об интеллектуальных функциях и *не* о познании), то инструменталистский подход оказывается нерелевантным. Выглядит все так, будто в поисках ускользающего зверя пытаются завладеть его пустым логовом. А завладев последним, утверждают, что поймали зверя.

Сознание в принципе не может быть универсализированным, поскольку оно всегда индивидуализированное. Сознание не может быть *сознанием вообще*. Если некоторые информационные ходы и мыслительные паттерны могут быть инструментализированы в моделях искусственного интеллекта, сознание же институализировать нельзя по разным причинам. Самым важным является показатель свободы, мотивация выбора. Компьютерное программирование исключает свободу, просчитывая мыслительные ходы. А между тем вопрос свободы воли является значимым для понимания не только сознания, но и культуры в целом. Вспомним, И. Кант основывает всё здание философии культуры на базовом принципе различения природы и культуры, за природой закрепляя детерминизм, а за культурой – свободу. По логике Канта, если человек мыслится как некая информационная машина, то он уже не есть субъект культуры, т. к. *не* обладает свободой. По существу, проблемами философии сознания сегодня занимаются в значительной степени те же специалисты, которые исследуют вопросы физиологии мозга. Думается, этот вопрос остро нуждается в новой проработке, поскольку граница идентичности человека оказалась сильно потертой, местами утраченной, по двум причинам: в силу нарастающего конструктивистского давления со стороны естественных наук и невнятности позиции гуманитариев.

Свобода традиционно мыслилась в связке с ответственностью. Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту «мира», с другой – абсолютно незаменимы в нем. В духовно-нравственной сфере человек действует как целостная личность, т.е. воедино собранная целокупность и внутренняя напряженность бытия. В этом действовании как личности меня никто не может заменить, ибо иначе это будет не мой поступок. Поэтому познавательный акт как мой поступок, – поясняет М. Бахтин, – включается в единство моей ответственности. Соответственно, и понять предмет – значит понять мое должностное отношение к нему, мою «ответственную участность», а не отвлечение от себя. В сфере практического разума, как гласит категорический императив Канта, чтобы исполнить свой долг, нужно исходить из того, что вся история вселенной и моя собственная жизнь начинаются лишь с этого самого момента моего выбора: за моей спиной нет ничего, что силой факта и по законам детерминизма принуждало бы меня к недолжному. Ни пре-

жде бывшее, ни сосуществующее со мною не может спровоцировать меня на недолжное действие («не-алиби в бытии»).

Если индивидуальное сознание еще как-то можно вписать в редукционный генетический схематизм (элиминировав многие уровни его содержания), то с общественным сознанием, как социокультурным феноменом, дело обстоит гораздо сложнее. Общественное сознание имеет сложную структуру, в которой возможно вычленить три уровня. Как смысловые универсалии, мифологемы являются неотъемлемой частью каждого конкретного типа сознания. Они обладают императивным свойством инициировать модель поведения (Юнг), являя собой имплицитную форму редуцированного ритуала, *ритуал в свернутом виде*. Второй уровень составляют устоявшиеся понятия и представления, сформированные историей. Третий уровень образуют относительно новые представления, возникающие благодаря активно развивающемуся межкультурному диалогу. Внутренние отношения между уровнями сознания не остаются бесконфликтными: собственные противоречия сознания служат источником порождения новых смыслов, а также определяет «драматизм» культурной ситуации.

Сознание – это не столько интеллектуальная, умственная деятельность мозга, сколько идеальное содержание, и как таковое оно не обязательно связано с интеллектуальной функцией. Многие глубинные уровни, так называемые аксиоматические структуры сознания, существуют за порогом интеллектуальной верификации. Они составляют глубинное консервативное содержание, и попытки интеллекта к ним прорваться блокируются самим сознанием. Сознание словно говорит: «Нельзя! Это – святое». Мы обращаемся к анализу аксиоматических структур тогда, когда необходимо вести квалифицированный разговор о культурной специфике и межкультурном диалоге. Именно в предметном поле *парадигмальной аналитики* тематизируется то иррациональное и неререфлексируемое содержание сознания, которое является базисом национально-культурной идентичности и фактором поведенческой специфичности. Пресловутая проблема мультикультурализма и межкультурного диалога не может быть решена на уровне популистских лозунгов о толерантности (хотя в таком режиме она может решаться сколь угодно долго). Данная проблема (если мы исходим из того, что это – *проблема*) вовсе не находится на поверхности, как это представляется в многочисленных публикациях, и требует радикально иного решения – онтологического целостного подхода. Именно *тогда* и только *после того*, как можно говорить о возможностях, о способах и даже границах межкультурного взаимодействия. Не стоит удивляться тому, что вопреки тотальной пропаганде либеральных идеалов

и нравственных свобод возрастает количество и качество «догматического» протеста во всем мире.<sup>6</sup>

До развития когнитивных наук к целостному пониманию сознания были гораздо ближе структуралисты, которых, надо сказать, критиковали за сциентизм и антигуманизм. Но они шли все-таки не путем привязки сознания к какой-либо материи, а выявляли в нем его собственные структуры, т.е. анализировали сознание как таковое. Структурализм – это метод, применяемый в разных сферах (в лингвистике – Р. Якобсон, В. Шкловский, Ю. Тынянов, Б. Эйхенбаум, Н. Трубецкой, Л. Ельмслев); порождающей грамматике (Н. Хомский); антропологии и социологии (К. Леви-Строс); литературоведении и искусствознании (В. Я. Пропп, О. Фрайденберг, Р. Барт, У. Эко); психоанализе (Ж. Лакан) и мн. др). Общие признаки структурализма состоят в выявлении неких базовых, инвариантных структур-образований, определяющих анализируемый феномен. Начиная с Ф. Соссюра, внимание фокусируется на формальных моментах языка и мышления. М. Фуко проводит «археологические раскопки» ради выявления некой тайной структуры знания («эпистемы»), которая представляет собой объективно существующие предпосылки мысли и познания («историческое априори»), из которых развивается система дискурсивных практик и концепций. К. Леви-Строс исследует «бессознательную деятельность духа» и «структурные законы» на примере культурных систем первобытных народов, называя их «ментальными структурами». Р. Барт выявляет коннотативную мифологию как латентный механизм в структуре сознания, определяющий прочтение культурных текстов, а также вводит «саморефлексирующее письмо» как анонимного «агента действия». Структурный подход проявил свою эффективность при изучении многих феноменов культуры – языка, мифов, поведенческих форм «архаических» народов, а также литературы, религии, рекламы и прочих культурных феноменов. Правда, человек при этом исчезал, попадая в зависимость от описываемой формы языковой тотальности. Тем не менее, уход от диахронии к синхронии в структурализме есть уже некая попытка связывания объект исследования в некое целое, объединенное структурными связями.

---

<sup>6</sup> Более подробно данный вопрос уже изложен автором в ряде публикаций:  
*Морина Л.П.* Концептуализация Чужого в аспекте проблемы мультикультурализма // Международный журнал исследований культуры. 1(2) 2011. Свое и Чужое в культуре. [www.culturalresearch.ru](http://www.culturalresearch.ru)  
*Морина Л.П.* Социокультурные трансформации в современном мире: аналитические аспекты // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». Том 24 (65). 2012. № 1-2. С. 131-136

Американские культур-антропологи также выходили к структурам сознания в поисках фундаментальных принципов культуры. Так, К. Клакхон говорит об «имплицитной культуре» и «эксплицитной культуре», понимая под первой базовые принципы («темы») сознания, скрывающиеся за многообразием фактов и которые могут быть отрефлексированы лишь опосредованно, а под второй – наблюдаемое материальное тело культуры, те самые факты, посредством которых дано имплицитное ядро культуры. «Если необходимо правильно понять наблюдаемое культурное поведение, следует подобрать категории и предположения, составляющие имплицитную часть культуры. «Склонность к постоянству» ...не может быть объяснена до тех пор, пока не будет представлен набор систематически взаимосвязанных имплицитных тем. Так, в американской культуре темы «усилий и оптимизма», «простого человека», «техники» и «добродетельного материализма» имеют функциональную взаимозависимость, источник которой исторически зафиксирован»<sup>7</sup>. «В негритянских культурах Западной Африки главной движущей силой социальной жизни является религия; в Восточной Африке практически все культурное поведение ориентировано на определенные предпосылки и категории, связанные со скотоводческим хозяйством. Если имплицитная часть культуры подчинена одному ведущему принципу, то последний часто называют «этосом» или *Zeitgeist* (*дух времени*)»<sup>8</sup>. В исследованиях Клакхона заметен переход от методологии структурализма к холистическому подходу. Он воспринимает в культуре не только формальные ее аспекты – основной вектор его внимания направлен на факторы формирования целостности культуры, среди которых решающее значение имеет ментальный план.

Классическая модель описания сознания не учитывала спонтанность его поведения, поскольку классической науке субъект представляется детерминированным. Гуссерль вводит представление о первичном субъекте как некоей единице, целостности смысла, которая должна быть эксплицирована. В феноменологии уровень феноменов – это последняя глубина субъективной реальности, аналитически далее не разложимая, которая должна быть представлена трансцендентально. Соответственно, *эпохэ* есть методологическое требование сведения анализа к феноменам и запрещение вводить в него что-либо извне. На факт существования феноменов сознания опирался Сартр. М. Мамардашвили говорит о необходимости описания феноменологического уровня сознания, который представляет собой некие образования сознания, предшествующие рационализации в различных сферах – идеоло-

<sup>7</sup> К.К.М. Клакхон. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб. 1998. С. 55

<sup>8</sup> Там же. С. 56

гии, религии, науке и т.д. и осуществить эпохэ к этим нерефлексивным образованиям. Феномены, далее неразложимые минимальные единицы смысла, «дают материал и горизонт, содержание и возможность» для последующих напластований, эксплицитная форма которых является «конечным продуктом процесса переработки феноменов» в виде различных вариантов «рационализации» (способов осмысления субъектом). Примеры со светом, теплом и нравственным импульсом служат для иллюстрации таковых. Так, состояние ощущения тепла автономно и не есть то же самое, что и рациональное объяснение его в терминах знания, осуществляемого самим субъектом; ощущение света не есть его описание в физических категориях (длины волны, частоты и пр. ). Также импульс нравственного поступка является собственно феноменом вне зависимости от того, какие обоснования существуют в обществе. Это есть источник нравственной свободы. «Мы свободны в той мере, в какой мы нравственны».

Также в социальном поведении, человек, не зная объективных законов развития сферы, в которой он естественным образом поступает, поступает так, словно он их знает, или ретроспективно его поведение рассматривается как соответствующее тем или иным законам. Это связано с существованием феноменов сознания, некоторые из которых были описаны Марксом (действующие в экономической жизни субъекта). «Феномены есть то посредствующее звено, которое соединяет в себе — нерасчлененно — с одной стороны, представление объективных отношений, а с другой — субъективную очевидность, не предполагающую абсолютного знания и действия, на нем основанного. Феномен — это уровень, на который переместилось, сгустилось и сжалось в какой-то непосредственной для человека достоверности множество связей, и следование феномену как необходимой видимости сознания есть одновременно тем самым следование неким объективным связям, которые при этом остаются скрытыми, есть их выполнение ([оно] осуществлено через следование феномену)»<sup>9</sup>.

Соглашаясь с понятием феномена у Гуссерля, Мамардашвили не согласен с феноменологией как методом анализа феноменов. Он обосновывает собственное «объективное» описание феноменов, которое предполагает выход за пределы феномена (в противоположность феноменологии), учитывая связи и механизмы, которые осуществляет само сознание. Онтологическая предпосылка «объективного» подхода состоит в учете «интерпретированности бытийных состояний и событий, которые и являются — вместе с интерпретацией их в субъекте-носителе — реальной, объективной частью изучаемой действитель-

---

<sup>9</sup> <http://mamardashvili.com/archive/lectures/consciousness/10.html>

ности», т.е. учет того, как феноменологический субъект «смотрит» на свою ситуацию. И это «интерпретированное бытие» есть «самостоятельный источник каких-то событий жизни, психики, общества, истории»<sup>10</sup>.

Герменевтика актуализировала проблему понимания, которая, действительно, не может быть репрезентирована с помощью информационно-вычислительных технологий. Что такое понимание, как его описать в терминах информационного подхода? Как некое соотношение с чем-либо вне себя? Возникает методологическая трудность, которая может быть разрешена только в рамках холистического дискурса. Ибо понимание принадлежит целому и рождается так называемой «холистической интуицией», которую можно было бы также отнести к числу врожденных «перформативов». Круг в понимании, о котором пишет Хайдеггер, есть интерпретация текста в русле интуиции предзаданной тотальности смысла. Там, где нет «движения внутри определенной концептуальности», там возникает фрустрация смысла. «Высказывание необходимо имеет, как толкование вообще, экзистенциальные основания в предвзятии, предусмотрении и предрешении»<sup>11</sup>. Процесс смыслообразования – как и язык, который сам по себе «всякий раз уже таит в себе оформленную концептуальность» (Хайдеггер) – также связан с интуицией целого. Он – действительно некий целостный организм.

Имплицитно содержащаяся интенция предзаданной смысловой целостности («пред-понимание») составляет основу того или иного типа сознания. *Пред-понимание* образуется принадлежностью к традиции и обеспечивается общностью основополагающих представлений. Наиболее ярким примером может служить так называемое «догматическое сознание». Это удобная и предельно совершенная адаптивная форма, которая исчерпывающим образом отвечает на все вопросы и вызовы окружающего мира. Оно («догматическое сознание») представляет собой систему концептуализаций по базовым проблемам человеческого бытия: будь то вопросы жизни/смерти, предков, рождения, брака, обмена, отношений чужой/свой и т.д. В нем имеется своя метафизика, содержащая аксиоматические структуры и обосновывающая инвариантность прочтений структур взаимоотношений с внешним миром. Такое сознание предельно цельно и самодостаточно. Оно плохо готово к диалогу (вернее, не готово к нему вовсе), но оно обеспечивает ясность и уверенность бытия своим adeptам. Примером может послужить не только традиционное сознание, религиозное по своей сути, но и идеологически оформленное, как правило, существующее в тоталитарных режимах.

---

<sup>10</sup> Там же

<sup>11</sup> М. Хайдеггер. Бытие и время. Изд. третье. Санкт-Петербург: «Наука», 2006. С. 157

### Методы тотализации субъекта в культуре

Человек, сущностью которого являются различные способы присутствия в мире, является экзистенциально тотализирующим существом. На пути человекообразования он обязан преодолеть не только свою природу, но также свою особенность и партикулярность. Эту задачу решают не только труд – создавая предмет, человек преодолевает себя, совершает переход в своё иное – но, по существу, все социокультурные механизмы обеспечивают в разной мере, так или иначе, тотализацию субъекта (мы здесь используем понятие Сартра, применяя его, однако, более расширенно).

Универсальным механизмом культурной тотализации является ритуал. Как общность нормативных и ценностных начал в культуре, ритуал – это объединение вокруг какой-либо *ценности*, «духовными эманациями» которой он «питается». Ритуал непременно содержит в себе *teleos*. В культуре не существует бесцельных ритуально закрепленных действий. Даже то, что выглядит деструктивным и бессмысленным с позиции высокомерного наблюдателя, имеет смысл в контексте культуры, где он состоялся. Цель ритуала – например, переход или посвящение. Этот важный момент всегда понимали наши предки. Нельзя просто стать взрослым по достижении формально возраста. Взрослый – это, прежде всего, *другой* человек относительно прежнего, и, соответственно, стать взрослым, значит обрести ино-бытие. Для этого прежний человек умирает для себя как семя, брошенное в почву, дабы дать всходы новой жизни. Все ритуально закрепленные переходы, будь то бракосочетание или различные профессиональные посвящения выстроены имеют единую структуру и предполагают смерть, рождение и обретение нового качества.

Ритуал в его метафизическом смысле (так, как он реализуется в системе Традиции) – всегда инициатический механизм, имеющий своей целью качественную трансформацию психосоматических характеристик индивидов (прежде всего, сознания) на пути к целостности смысла. Инициатическое трансцендирование обращено ко всему человеку в целом и означает одновременно и *самотрансцендирование* – движение к «себе-иному». Ритуал есть действенный способ включения человека в символическое пространство, поэтому важную роль в его организации играют символы. Они представляют собой «сгустки смысла», «теплоту сплывающей тайны» (С. Аверинцев), в которых закодирована история человека и условия его существования. Символы есть способ конструирования культурного человека из природного материала, они дают возможность приобщения к идеальному миру человечества, выхода за пределы своей субъективности. Тотализация является сущью

культурных форм и практик и потому есть значимая категория для культурологии<sup>12</sup>.

Смыслополагание, движение в пространстве смысла, является сутью культурного бытия. Но Плотин утверждал, что не только человеческое бытие, но и всякое растение, животное и т.п. причастны созерцанию: «Поэтому если должен жить какой-нибудь предмет созерцания или мысли, то он должен быть живым в себе, а не какой-нибудь растительной, чувственной и душевной жизнью, но, поскольку и прочие (все жизни) суть некоторым образом мышление, одна (жизнь) есть растительное мышление, другая – чувственное, третья – душевное. Но почему же они мышление? А потому, что они суть смыслы»<sup>13</sup>. Следуя Плотину, мы приходим к идее транссубстанциональности мышления (рождающего смысл), объективно сопутствующего бытию любого организма как целостности.

Определение смысла через категорию *ценность* вводит рассматриваемые феномены в проблемное поле холистической эпистемологии. Ценность как вид смыслополагания (категория аксиологии) может проявлять свои свойства и функции только в восприятии феномена в контексте целого. Например, переживание нравственной ценности состоит в выходе за пределы единичного факта и оценка его в контексте бытия. Наилучшим образом идею целостности нравственного переживания выражает известное ригористическое требование Канта: воззри на свои поступки в оптике универсума, и мера их моральности станет очевидна. Да и сам моральный закон как априорная способность к целостному видению содержит в себе требование всеобщности.

Энергетическое свойство ценности в структуре сознания – быть *инкорпорирующим началом* – означает, что ценность способна функционировать в качестве объединяющего начала: создать общественное тело и служить фундаментом смысловой сферы общности. Существенное значение имеет *высота ценностной сферы*, т.е. ее обращенность к человеческой сущности, к предназначению человека. Именно этот момент имеет решающее значение для объединяющей функции ценности (ценности права, любви, культуры). Не всякая ценностная сфера как таковая обладает силой, способной образовать согрус (тело), а только такая, которая затрагивает людей помимо своей ценностной природы, создает еще и «мощную» межличностную ситуацию. Подробно механизм ценностной тотализации рассмотрен Гильдебрандом в трактате

---

<sup>12</sup> Более подробно об этом: Морина Л. П. Онтология целостности: концептуальная база культурологии// Понятие целостности в логико-методологическом аспекте. Труды научного семинара по целостности. М. : «Этносоциум». 2012. С. 143-161

<sup>13</sup> Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Ч. 1. – М., 1969, С. 548.

«Метафизика коммуникации»<sup>14</sup>. Он пишет, что мир ценностей приводит каждого соприкасающегося с ним человека в состояние сосредоточения, «сводит воедино» его разнообразные жизненные устремления и делает его более глубоким. Также ценность, имея «эманации», связанные с ее глубочайшей сущностью, объединяет всех людей, попадающих в зону ее влияния, рождает единство.

Абсолютные ценности (к примеру, ценность Бога) обладают всеобщностью актуализации, по мнению Гильдебранда, поскольку обеспечивают метафизически объективное условие общности – человечества в целом. Все люди, таким образом, инкорпорированы в высшую, абсолютную ценность, даже если они не знают об этом. И здесь не требуется никакой особой «ситуации», в которой происходила бы актуализация общности. Такая связь самодостаточна, изначально задана, объективно существует, а, значит, не зависит от воли человека. В других случаях требуется особая ситуация (особые факторы) для того, чтобы ценностная сфера смогла стать *Virtus unitiva*. Этим фактором может стать внешнее принуждение в виде стабильного сосуществования на определенной территории («жизненная сфера»), что актуализирует ценностную сферу права. Межличностная ситуация, возникающая на основе общих интересов данной жизненной сферы, инкорпорирует ее членов в особую ценностную сферу. Тем самым они вступают в зону действия правовой сферы, и эта последняя может создать соответствующее ей образование — государство.

Ценность, ставшая межличностно актуальной и служащая инкорпорирующим началом, способна к самовозрастанию. Ибо если вокруг какого-либо идеала сплотились люди, то этот идеал становится непобедим. Там, *где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Матф. 18:19). К сожалению, такой же закономерностью обладает и деструктивная ценность. Гораздо труднее справиться с организованным злом, чем с индивидуальным его проявлением. Однако, обращение людей к ценностной сфере само по себе не делает ее межличностно актуальной. Совокупность приверженцев какого-либо идеала (например, «все демократы») еще не образует автоматически общности – даже тогда, когда означенные люди информированы о единстве их позиции. Требуется еще нечто, без чего эти идеалы будут висеть в воздухе, – а именно историческая актуальность. Гильдебранд выделяет три актуализирующих момента: 1. подталкивающая сила внешних обстоятельств; 2. появление «пассионариев», великих личностей, репрезентирующих духовную тенденцию; 3. проявление «исторического Логоса», без которого идеал так и не обретает объединяющей

---

<sup>14</sup> Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации. СПб. : Алетейя. 2002

силы (пример, античные Афины как расцвет духа в лице Фидия, Сократа, Платона...). Только в силу инкорпорированности в исторически актуальную ценностную сферу люди попадают под власть ее общность-образующей силы, что сплавивает их в некий *corpus*.

Деструктивные ценности, основанные на ненависти, по мнению Гильдабранда, не могут иметь объективной объединяющей силы, даже если создается видимость такого единения. Ненависть отгораживает, изолирует, ожесточает и замыкает в себе. Разумеется, на основе зла может существовать «техническая» связь; можно объединиться вокруг зла, чтобы совместными усилиями добиться каких-либо целей. Но людям не будет недоступно подлинное *переживание* глубокой связи. Несмотря на то, что их объединение может конституироваться каким-то социальным актом, подлинным конституирующим началом общности в данном случае нет. Таким образом, как мы видели на примере смыслопорождающей способности ценности, смысл может быть только целостным, т.е. иметь отношение к подлинной целостности, а не механически организованной, «мнимой» общности. Смысл очерчен рамками этого конкретного целого.

### **Смысл и смыслопорождение как формы продуктивной деятельности сознания**

Нет другого такого понятия, которое соединяло бы в себе различные уровни понимания, как *смысл*. Смысл – это и функция, назначение какой-либо вещи, полезное ее свойство. В таком понимании смысл равен значению. Смысл – это и ценность, индивидуальная значимость, а также общественные приоритеты, отраженные в культурных нормах и различных структурах социальности.

Применительно к тексту смысл есть процесс, выходящий за границы собственно авторской компетенции, возникающий на пересечении этого произведения и горизонта вопрошания воспринимающего его сознания. То же самое относится и к историческим событиям, значение которых становится понятно с обретением исторической дистанции. Смысл того или иного исторического события весьма различается с субъективными намерениями и ощущениями непосредственных его участников, точно так же и смысловые интенции текста выходят далеко за пределы того, что намеревался сказать автор. Мы вправе утверждать, что произведение имеет собственную жизнь и способность к дальнейшему развитию. Оставаясь одним и тем же, оно обретает все новые определения с каждым новым прочтением. Следовательно, реконструкция авторского замысла или конкретно исторической ситуации не дает понимания текста в подлинном его значении, но лишь отвечает ограниченной задаче исторической

постановки вопроса. Подлинный смысл произведения, как уже определено, состоит в выяснении *его собственного смысла*. Здесь обнаруживается существенный момент, связанный с пониманием смысла культурного феномена, будь то религиозный ритуал или произведение искусства: произведение говорит на собственном языке.

Мы выделяем, таким образом, два основных подхода. Во-первых, это *исторический подход*, осуществляющий реконструкцию смысла текста, заложенно-го автором и отвечающего на конкретный исторический вопрос. При таком подходе возникает иллюзорная «добродетель научности», которая оказывается по существу «редуцированной задачей» (Гадамер), т.е. сведением к упрощенной модели понимания. Реконструированный генезис текста не исчерпывает смысловой полноты и специфики его бытования в культурном пространстве. Такой подход опирается на некоторые предпосылки в сознании, как то: мифологические представления, согласно которым чтобы понять нечто, нужно знать, как оно возникло; естественно-научные установки, согласно которым знать, как возникло, значит уметь воспроизвести. Во-вторых, *герменевтический подход*, ориентированный на собственный смысл текста, который есть нечто большее относительно авторского замысла. В такой интерпретации смысл текста – это некоторое общее «дело», пространство совместного действия текста и интерпретатора, результирующая их диалога, в котором каждый хоть и остается самим собой, но преобразуется, поскольку выходит на некое общее для них обоих смысловое поле. Смысл не присутствует внутри собственно феномена, но возникает в диалоговом пространстве. Всякое понимание есть взаимопонимание, предметный диалог.

Представители структурализма разрабатывают свою концепцию смысла. В противоположность онтологической трактовке смысла как некой объективной реальности, способной быть воспринятой и выраженной при помощи языка, структуралисты начинают движение от структуры к смыслу. Таким образом, смысл оказывается вторичным по отношению к форме, структуре и системе. Он не «отражается» и не «выражается», но «делается» и «производится». Барт, критикуя «вековые заблуждения» литературной критики, которая традиционно смешивает *смысл* и *содержание*, утверждает, что язык есть система форм, а смысл – разновидность формы. «Исторический» смысл произведения есть результат его интенциональности: интенция как бы напрягает текст изнутри, создает его устойчивую смысловую структуру, закрепляемую в системе персонажей, парадигматике и синтагматике сюжета и т.п. Понять исторический смысл произведения, значит вжиться в эту структуру, увидеть мир глазами произведения, заговорить на его языке, подчинить себя заложенному в нем

чувству жизни. Задачей *исторической науки*, полагает Барт, является реконструкция исторических смыслов литературы, своего рода воскрешение забытых языков, на которых написаны произведения ушедших эпох. Между тем наряду с устойчивым историческим смыслом произведение несет в себе множество подвижных, изменчивых «трансисторических» смыслов, которые подлежат уже не реконструкции, а, говоря словами Барта, «производству» со стороны читателей. Поскольку культурные кругозоры читателей индивидуально варьируются, постольку окказиональные смыслы одного и того же произведения «производятся» по-разному даже ближайшими его современниками.

Принципиальный характер такого варьирования станет очевидным, если мы перенесем проблему из индивидуального и синхронического плана в план диахронический. Уже в силу самого факта движения истории каждому новому поколению, новой эпохе, культурному образованию произведение является в совершенно специфическом ракурсе, причем сам этот ракурс есть продукт заинтересованного отношения к произведению, стремления включить его в смысловой контекст современности. Произведение исторично, но в то же время «анахронично», ибо в каждом новом контексте оно живет новой жизнью. *«Означающее...предстает перед нами как смыслопорождающая форма, производитель смыслов, исполняющийся множеством значений и созначений, благодаря корреспондирующим между собой кодам и лексикодам»*<sup>15</sup>. Эти «зияющие» формы наполняет смыслом для себя интерпретатор в соответствии с собственными возможностями понимания. *«Сообщение оказывается некой пустой формой, которой могут быть приписаны самые разнообразные значения»*. И оно само служит *источником новых сообщений*. В таком случае можно говорить о *смысле как возможности выбора*, когда сообщение получает истолкование на основе того или иного лексикода (идеологии, всей целостной системы психологических, исторических и научных ожиданий). Следовательно, возникает вопрос о существовании лексикодов, идеологий, коннотаций и т.д., всего того, что составляет содержание сознания субъекта познания, «читателя» и интерпретатора текста.

### **Целостные антиципации смысла**

Свое обращение к миру мы опосредуем не только культурными формами, конкретными в каждой отдельной культуре, но и специфическим типом ментальности, что вместе образует конкретный исторический культурный тип и является *выражением подлинной бытийной ситуации человека*. Так или иначе,

---

<sup>15</sup> У. Эко. Отсутствующая структура, С. 57.

мир всегда осмысливается в уже заданном направлении. Восприятие предполагает в качестве своей предпосылки совокупность сознательных и бессознательных установок, пред-рассудков, пред-заданностей. Мир, условно говоря, подгоняется под ментальную модель восприятия субъекта, в которой воплотились ожидания, предпочтения и представления «как должно быть» («тенденция к инвариантности»). Таким образом, восприятие любого события, особенно исторического плана, является не банальным копированием, но сложным процессом взаимодействия мира и человека, «наложением горизонтов».

Человек живет не столько в органическом мире, сколько в мире созданных им интеллигибельных форм. Язык, искусство, религия, мифология – все это части символического универсума, «запутанная ткань человеческого опыта» (Кассирер). Человек уже не противостоит реальности непосредственно, как в органическом мире, а связан с нею сетью символических форм (человека следует определить как *animal symbolicum*). Идеальная и символическая тотальность становится всеобъемлющей: появляются новые понятия, отражающие представления человека в различных областях знания, художественные образы, ритуалы.

Анализируя целостность идеальной сферы сознания, мыслители разных эпох выявляли те или иные ее компоненты. Так, Аристотель утверждает, что знания предшествуют действию и его определяют. Рассуждая о практическом знании «*фронесис*», «*эпистеме*», или «*софии*», Аристотель выделяет также «*техне*» – мастерство, практическое знание ремесленника, создающего конкретные вещи. Именно так мыслили человеческое бытие в целом Платон и Сократ, предельно экстраполируя термин «*техне*». Аристотель же различал эти сферы и видел, что представления, знания добродетелей служат скорее ориентиром, образцами и не так связаны с действиями человека, как, например, чертеж или план, согласно которым осуществляется работа ремесленника. Нравственное знание выражается в нравственном суждении. Так, наряду с «*фронесис*», добродетелью рассудительности, Аристотель упоминает *сообразительность* как некую его разновидность. Она служит проявлением интенции человека к справедливому, что выражается в способности быть в «конгенитальном родстве» с другим человеком, умении перенести себя в бытийную ситуацию другого, думать и переживать вместе с ним. В качестве другой разновидности добродетели рассудительности, близкой к сообразительности, Аристотель приводит *совестливость* как способность судить правильно и по справедливости. «Совестливый» может на основании правильной оценки особенной ситуации другого человека быть снисходительным и прощать. Совершенно иную модель поведения демонстрирует «*дейнос*» (искусный, изобретательный), имеющий в своем распоряжении все возможные таланты и

способности, как природное воплощение «*фронесис*». Не руководствуясь при этом нравственным бытием и нравственными целями, он озабочен извлечением выгоды из любой ситуации. Аристотель говорит, что «*дейнос*» «ко всему способен». Поэтому он назвал этот феномен словом, который имеет в греческом языке также значение «страшный»<sup>16</sup>.

Идея исторического сознания присутствовала уже в философии Дж. Вико: конкретный исторический опыт отражается в языке, культуре поведения, мифах, искусстве. Каждое общество имеет свое представление о реальности, о человеке и т.д., которое находит отражение в его идеологических формах и институтах. Это «социализированное сознание» закодировано, прежде всего, в языке, а также в ритуальной практике и мифологии, что воспринимается как надсубъектная императивная реальность, предшествующая человеку.

Ф. Бэкон своей «теорией идолов», или «доктриной предрассудков», утверждал, что принципиально возможно некое чистое состояние разума, освобожденное от косного содержания. Намереваясь разработать методологию разума, благодаря которой человек сможет подняться над опытом повседневности, Бэкон считал наличие «суеверий», «высокомерия и тщеславия», «чувств, проникающих в разум», главными опасностями на этом пути. Все они вместе служат помрачению ума и являются препятствиями подлинного опыта. Наблюдательный ум Бэкона обнаружил в сознании присутствие четырех видов предрассудков, которые, по его мнению, должны быть преодолены. Так, он говорит об *idola tribus* (идолах рода) как о тенденции человеческого духа отвергать трудное и считать верным предпочтительное, не замечая подлинной природы вещей; «идолах пещеры» *idola specus* как индивидуальном опыте отдельного человека; «идолах рынка» *idola fori*, в которых он пронизательно разглядел языковые конвенции, имеющие сомнительное содержание или вовсе пустые. Последние он назвал также идолами площади, соотнося их с торговлей или общением, и считал их самыми тяжкими и трудно искореняемыми. Бэкон утверждает, что «*слова насилюют разум, мешая рассуждению, увлекая людей бесчисленными противоречиями и неверными заключениями*»<sup>17</sup>. Кроме этого есть также «идолы театра» *idola theatri*, представляющих собой тот пласт сознания, который составляют воззрения, аксиоматические представления, концепции, базирующиеся на вере и некритически усвоенные в силу традиции.

«Расколдовывание» мира, сопутствующее утверждению сциентистского подхода в истории, происходит также на фоне борьбы с предрассудками, в коих

<sup>16</sup> Аристотель. Соч., Т. 4. С. 172-190.

<sup>17</sup> Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время. – «Петрополис», 1996, С. 161-181.

число включены авторитет и традиция. Основное требование метода Декарта и Бэкона, принятое просветителями, состоит в дисциплинированности разума. Авторитет есть нечто принятое на веру, парализующее мысль, а потому вредное. Борьба с авторитетом привела к искажению самого понятия «авторитет» как необходимого элемента структуре сознания. Справедливо утверждение Гадамера, что авторитет не есть лишь предмет веры. Он зиждется на признании, на осознании, верификации разумом и получил соответствующую оценку о достоинстве высшей степени. Авторитет *о-познан* в качестве такового. Силой авторитета обладает не только личность, но и традиция в широком смысле слова. Это – предание, обычай, письменные тексты, нравственные уложения и ритуалы (бытовые и религиозные). Все, чем (вос)создается и структурируется общество, покоится на авторитетной нормативности. Революционный разрыв с традицией, с прошлым, всегда есть акт, противоположный разуму и разумности, а потому трагичный и комичный одновременно. Сущность исторического сознания в том, что мы находимся всегда внутри предания, и наше отношение к прошлому не может быть ни дистанцированием, ни свободой от него. Поэтому разумно будет понимать историческое сознание «...не как нечто радикально новое... но как новый момент в рамках изначального человеческого отношения к прошлому»<sup>18</sup>. Абсолютизированный разум в эпоху Просвещения приводит к разрыву исторических связей. Борьба просветителей с предрассудками, фактически, обернулась образованием предрассудков. «Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность»<sup>19</sup>.

Просвещение пыталось сконструировать беспредпосылочного субъекта и наделить его способностью проводить объективную экспертизу истории, опираясь лишь на методологию точных наук. При тщательном анализе истории естествознания нельзя не заметить, что даже точные факты не являются таковыми в строгом смысле слова, поскольку присутствуют в сознании человека и обретают значение в пространстве его заинтересованности. Если в применении к точным наукам все-таки можно говорить об объективности в определенном смысле слова, при обращении к историческим наукам, которые проявляют высокую степень зависимости от точки зрения субъекта, дело существенно усложняется.

Историческая герменевтика обосновывает неотделимость исследователя от предания, утверждая, что историческое исследование само опосредовано этим

<sup>18</sup> Гадамер Х-Г. Истина и метод, С. 336

<sup>19</sup> Там же, С. 328.

преданием. Взгляд исследователя каждый раз определяется его культурным контекстом благодаря наличию исторической дистанции. Критикуя наивный историзм, который в качестве предпосылки исторической объективности выдвигал необходимость реконструкции исторической каузальности, Хайдеггер утверждает временное отстояние в ее познавательной плодотворности, которое «...вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание»<sup>20</sup>. С другой стороны, событие обретает свою значащую выпуклость, становится зримым в некоторой исторической перспективе, когда происходят «отмирание всех актуальных связей» и выявление существенного. Освобожденное от каузальной особенности, такое событие обретает характер всеобщности.

Гадамер описывает герменевтическую *ситуацию*, особенностью которой является то, что мы о ней не можем иметь *предметного* знания, поскольку в ней находимся и, следовательно, не можем быть ей противопоставлены. Анализ этой типичной для понимания ситуации, «действенно-историческая рефлексия», является трудной задачей. «Высветление этой ситуации» не может быть завершено в принципе, так как «историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя». Исследователь, толкователь, или просто читатель, находится внутри своей традиции, которая при его обращении к тексту формирует антиципацию смысла, вырабатывает «трансцендентальные смыслоожидания», направленные на «предвосхищение завершенности» целого. Поэтому Хайдеггер описывает герменевтический круг как взаимодействие традиции и истолкования. Субъект обладает пред-пониманием, содержательно выражающимся в наличии предрассудков, которыми не владеет человек (не в его власти) и потому не может их избежать. Эти предрассудки являются *объективным достоянием исторического сознания*, формируют горизонт его настоящего и, вопреки рационалистической мысли, не препятствуют пониманию, но, наоборот, делают его возможным. Конечная определенность мыслящего субъекта выражается понятием *горизонт*, введенным Ницше и Гуссерлем, имеющим непосредственное отношение к герменевтической ситуации – поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта.

Субъект познания наделен в силу историчности своего бытия определенной системой *понятий*, которые делают возможным мышление вообще. Невозможно выполнить требование исторического подхода отложить в сторону свои собственные понятия и мыслить в понятиях другой эпохи. Для начала возни-

---

<sup>20</sup> С. 352

кает неразрешимая проблема тематизации собственных понятий. Ни один исследователь не осознает, в какой степени он ведом своими собственными суждениями, анализ которых потребовал бы выход на некий мета-уровень, что в принципе невозможно. Понимание в принципе не бывает с чистого листа. Этот процесс является скорее наращиванием нового знания на границе с уже имеющимся. Понимание является в таком случае у-своением. Там, где образуется понятийная «нестыковка», возможность истолкования ставится под вопрос.

### **Смыслопорождающие свойства контекстуальности**

Особенностью функционирования социальной информации является неразрывное единство языка и сознания. Попадая в семиотическое пространство, культурный продукт преобразует свои смыслы, поскольку функционирует теперь по законам смыслового универсума. Автор-создатель не контролирует жизнь своего детища – его продукт обретает «сиротство». Контекстуальная тотальность определяет прочтение того или иного текста: «Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад и вперед, приобщающий данный текст к диалогу. Подчеркиваем, что этот контакт есть диалогический контакт между текстами (высказываниями), а не механический контакт «оппозиций», возможный только в пределах одного текста (но не текста и контекстов) между абстрактными элементами (знаками внутри текста) и необходимый только на первом этапе понимания (понимания значения, а не смысла). За этим контактом контакт личностей, а не вещей (в пределе). Если мы превратим диалог в один сплошной текст, то есть сотрем разделы голосов (смены говорящих субъектов), что в пределе возможно (монологическая диалектика Гегеля), то глубинный (бесконечный) смысл исчезнет (мы стукнемся о дно, поставим мертвую точку)<sup>21</sup>. Текст, лишенный контекста, умирает, во всяком случае, он трудно поддается анализу. Мы не можем понять, что значил тот или иной символ, вырванный из контекста, какие ассоциации вызывал и т.д. Код – это ключ для обнаружения смысла.

М.М. Бахтин показал, что каждое конкретное языковое высказывание причастно не только *централизующим тенденциям* лингвистического универсализма, но и *децентрализующим тенденциям* общественно-исторического «разноречия». Наличие бесконечного разнообразия смыслов обуславливает расслоение единого национального языка на множество так называемых «со-

---

<sup>21</sup> Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук//М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.

циолоктов». «Социальные языки» суть воплощенные «идеологические кругозоры» определенных социальных коллективов, что, будучи «идеологически наполнен», такой язык образует упругую смысловую среду, через которую индивид должен с усилием «пробиться к своему смыслу и к своей экспрессии»<sup>22</sup>. Общественно доступный язык представляет из себя совокупность социолоктов (накопителей социокультурного смысла), являющихся продуктом длительной истории общественных групп, партий, этносов и т.д. Индивид в поисках своего языка вынужден заимствовать имеющиеся социолокты, а вместе с ними и всю систему ценностно-смыслового отношения к действительности. Таким образом, контекст представляет собой сложную систему соотношения различного уровня кодов и лексикодов.

Исходные денотативные значения устанавливаются кодом, который есть система конвенций, устанавливающих отношения между означающим и означаемым. Владующий языком владеет и системой кодирования. Язык способен породить не только прямые денотативные связи, но и быть источником широкого поля со-значений, образуемых на основе вторичных кодов или лексикодов. Перед адресатом стоит непростая задача – разобраться в системе кодов предстоящего ему сообщения. Наибольшую трудность представляет собой художественный текст, в котором, как правило, реципиент сталкивается с неожиданной коннотацией, метафорой или метонимией, составляющих исключительную особенность языка данного произведения. «Таким образом, означающее все более и более предстает перед нами как смыслопорождающая форма, производитель смыслов, исполняющийся множеством значений и значаний, благодаря корреспондирующим между собой кодам и лексикодам»<sup>23</sup>.

Ю.М. Лотман описывает существующие в сознании «субъективно-неосознанные механизмы» как некий текст-код, который «...существует в голове сказителя, народного импровизатора, организуя его память и подсказывая ему пределы возможного варьирования текста»<sup>24</sup>. Именно эта скрытая текстовая реальность обнаружена в волшебной сказке В.Я. Проппа. Примером может послужить также «петербургский текст», выявленный В. Н. Топоровым в произведениях Ф.М. Достоевского. Согласно мнению исследователя, в художественном сознании Достоевского присутствует устойчивый текст, который

<sup>22</sup> *Иванов Вяч. Вс.* Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // «Труды по знаковым системам, VI», Изд-во Тартуского государственного университета, 1973, С. 5-44

<sup>23</sup> *У. Эко.* Отсутствующая структура, С. 57

<sup>24</sup> *Ю. М. Лотман.* Избранные статьи в 3 томах. Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: «Александра». 1992. С. 151

проявляется в различных вариантах его произведений и который может быть реконструирован. Топоров обнаруживает в этом тексте архаические схемы мифологического сознания<sup>25</sup>.

Такого рода «тексты» существуют в сознании социума, социальной группы, определяя содержательную сторону обмена и, следовательно, смыслопорождающую его способность. Поскольку каждый текст имеет, по меньшей мере, две функции – информативную и смыслопорождающую, то во втором случае он предполагает активный обмен между получателем и сообщением и актуализацию содержащегося в сознании скрытого текста, который может быть назван лексикодом. Он представляет собой не просто некоторые установки или набор правил, но именно «синтагматически построенное *целое*, организованную структуру знаков» (Ю.М. Лотман). Вместе с кодом он составляет сложную структуру разнородного текста, в котором входящее сообщение приобретает новые смыслы. «Возникающая при этом в тексте смысловая игра, скольжение между структурными упорядоченностями разного рода придает тексту большие смысловые возможности, чем те, которыми располагает любой язык, взятый в отдельности»<sup>26</sup>. Текст в таком случае, благодаря семиотическому взаимодействию структур, становится уже не приемником сообщения, но генератором нового.

Сообщение преобразуется из «значащей формы» в «систему означаемых», т.е. происходит наделение смыслом и образование синтагматической целостности. Для осуществления этой коммуникативной задачи недостаточно одного кода. В зависимости от того, какими лексикодами «отягощено» сознание адресата, значащая форма может быть наполнена различным смыслом. Во многих случаях контекст или коммуникативная ситуация дают импульс к той или иной интерпретации сообщения, задавая параметры понимания. Например, сообщение появляется в журнале, известном своей идеологической ориентацией, и в этом случае заведомо присутствует ключ к осмыслению сообщения. Поскольку коннотативный лексикод приписывает другие смыслы означаемым денотативного кода, используя при этом его правила артикуляции, он может полагать принципиально иные смыслы, чем были предусмотрены отправителем. Таким образом, благодаря различию лексикодов отправителя и получателя сообщение оказывается пустой формой, хотя и имеющей первичный уровень смысла на основе кода, которой, тем не менее, могут быть приписаны различные значения. Сообщение, «значащая форма», становится источником новых сообщений. «В таком случае можно говорить *об информации как возможно-*

---

<sup>25</sup> Там же, С. 151.

<sup>26</sup> Там же, С. 152

*сти выбора на уровне сообщения, ставшего означающим, когда оно получает истолкование на основе того или иного лексикода и, следовательно, окончательный выбор зависит от адресата»<sup>27</sup>.*

Рассмотренные выше положения составляют основу прагматического аспекта, суть которого состоит во взаимоотношении текста и человека, в развертывании текста в сознании адресата. Прагматическое начало проявляется в переосмыслении текста в соответствии с культурным контекстом, придании ему неких новых смыслов, а также в функционировании текста как такового. Как генератор смысла, как мыслящее устройство, в силу своей диалогичной природы текст нуждается в собеседнике, другом тексте, сознание – в сознании, культура в культуре. В качестве пускового механизма смыслопорождения выступает иной семиозис, принятый в «имманентный мир» сообщения. «Текст, выведенный из состояния семиотического равновесия, оказывается способным к саморазвитию»<sup>28</sup>. Таким образом, культурное бытие человека – в исторической тотализации его сознания: человек как представитель своей культуры является обладателем уникальной ментальности и собственного языкового пространства, определяющих целостность его мировидения, неповторимым набором оптических свойств сознания. «Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторически целостной жизни»<sup>29</sup>.

В данной статье мы постарались представить развернутую систему аргументации принципиальной нередуцируемости феномена сознания к какому-либо его субстрату. Не снижая значимости естественнонаучных исследований в области функционирования мозга и обеспечения его мыслительной деятельности, утверждаем, что сознание остается феноменом, требующим соответствующего подхода. Наиболее адекватным отношением к сознанию может быть, на наш взгляд, только целостный подход – не информационный, физикалистский, нейробиологический, психологический или какой-либо еще другой, – но подход, базирующийся на эпистемологии целостности. Релевантность его подтверждается, как бы ни банально это звучало, практически, потому что сознание, осмысленное в целостном измерении, является таким кодом, с помощью которого можно описывать собственно культурные и антропологические феномены.

---

<sup>27</sup> У. Эко. Указ. соч. С. 73.

<sup>28</sup> Ю. М. Лотман. Указ. соч. С. 153

<sup>29</sup> Х-Г. Гадамер, указ. соч. С. 329

**В.С. Меськов,**

доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой философии образования  
Московского института открытого образования

## **ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ<sup>1</sup>**

### **Введение. От осознания проблем, экспликаций к поискам решений**

Мы намерены показать, каким образом результаты исследований в области философии образования могут послужить теоретически обоснованным и практически осмысленным основанием реформирования всех уровней системы образования, базирующегося на принципах преемственности, фундаментальности и целостности.

Пятнадцать лет назад, навстречу Всемирной конференции по высшему образованию, Институт ЮНЕСКО по информационным технологиям в образовании подготовил и опубликовал концептуальный доклад «Университетское образование в XXI веке», одним из разработчиков которого являлся автор данной статьи.

Сформулированные в работе идеи были доведены до мирового образовательного сообщества и оказали влияние на принятые Конференцией решения и, опосредованно, на развитие мировой системы образования. В то время реальные проблемы образования для формирующегося общества только выкристаллизовывались, строились их экспликации, выдвигались, в основном, интуитивно, гипотезы. Все это происходило в условиях, когда систематизирующий базис данной проблематики еще не сложился. Не были сформулированы ни теоретические основоположения, ни релевантный методологический инструментарий.

Логика изложения в настоящей статье определяется возможностью провести сравнительный анализ и показать, как продвинулись исследования в области постнеклассической методологии и философии образования за эти годы.

На первый взгляд, кажется, что трудно не согласиться с авторами, что «. . . Одна из особенностей приближающегося XXI века — многократное лавинообразное нарастание потока информации, которое по-новому ставит вопросы

---

<sup>1</sup> Раздел, описывающий визуализацию элементов целостного подхода к образованию разработан совместно с Мамченко А. А.

адекватного ее усвоения. »<sup>2</sup> Однако здесь возникает вопрос, и он естественен: чем же таким специфическим будет обладать 21 век, по крайней мере, его начало? Уже тогда было ясно, что он будет определенным образом ассоциирован с информацией, что и выявилось впоследствии в достаточно проясненной формулировке: 21 век – время формирования информационного общества. Конечно же, имело место представление о том, что информация существенно «приращивается», однако, сегодня понятно, что экспоненциально приращиваются лишь различные представления информации. Коллапса не наступило. Страх замкнутости и ограниченности, в том числе, в области образования, был преодолен развитием открытого и дистанционного образования.

Бесспорно, что и сегодня именно человек продолжает оставаться главным фактором развития и одновременно главным фактором рисков. Один из этих рисков связан с образованием.

«. . . Жизнь в меняющемся мире требует от человека новых сил и способностей. Впервые за всю историю цивилизации человек должен не только осваивать и менять окружающую его среду, но и меняться сам: изменения в устоях человеческого бытия, в сущностных качествах человека превратились в непреложные условия его выживания. Это требует новых измерений человеческой свободы, равно как и новых измерений человеческой ответственности. »<sup>3</sup>

Рассуждая аналитически, базируясь на классической феноменологической методологии, представлялось возможным выделить четыре не всегда связанных вида целостности: информационная, когнитивная, креативная и духовная, которые, впрочем, генетически связаны с базовым видением Платона: «Целое не есть сумма его частей».

Считаем важным обратить внимание читателей на основополагающее, сделанное в то время, разграничение между «знаниями» и «сведениями». Следуя традиции, образование и наука напрямую связывались с формированием знаний разного типа, например, знания-инструменты и знания-описания. Более того, нечетко проведенное разграничение в уровне освоения информации не позволило тогда дать точное описание фундаментальной модели человека как человека познающего, представленного концепцией субъекта – когнитивного субъекта – информационного субъекта. Здесь же мы найдем определенные утверждения относительно того, что сегодня называется «жизненным путем субъекта в мире образования». Очень интересно сегодня читать тонкие заме-

---

<sup>2</sup> Кинелев В. Г., Меськов В. С., Суханов А. Д. Целостность через трансдисциплинарность: стратегия развития университетского образования. ЮНЕСКО, Москва, 1999. – С. 4

<sup>3</sup> Там же, С. 4

чания о классической и неклассической действительности, соответствующих им «ментальностях», и, наконец, пионерское тогда утверждение о наступлении нового этапа в развитии науки – постнеклассического с соответствующей новой парадигмой целостности. Тогда же была сформулирована квинтэссенция этой парадигмы: «Картина мира не может быть целостной, если из нее элиминируется познающий субъект»<sup>4</sup>.

Сейчас очевидно, что изложенные в докладе идеи были революционно значимы, однако в тот период не было и не могло быть, по крайней мере, двух фундаментальных оснований: понимания необходимости построения информационной модели мира и соответствующей для ее, в том числе, познания методологии. Без этого все, что феноменологически угадывалось, не могло быть достаточно теоретически обосновано.

### **Целостность в моделях мира**

Сформулируем основной тезис наших рассуждений – суть проблемы в характере базовой методологии, а она (методология), в свою очередь, должна быть релевантной как исходной (принимаемой или создаваемой) модели мира, так и соответствующей трактовке ее (модели) элементов.

Например, если исследователь сегодня, стремясь обосновать, что такое целостность, традиционно пытается основываться на высказываниях о целостности (дать определение, провести анализ литературы, обобщить и т.д. и т.п.) вне явно заданного модельно – методологического обоснования, то время такого подхода безвозвратно прошло. А сам этот метод анализа (и ему подобные) безнадежно устарел и проявил свою полную неэффективность.

Теперь должен возобладать принципиально другой подход.

Если мы хотим рассуждать о целостности, то надо построить ее как идеальный объект, поместить в некоторую модель, потом, развивая эту модель, применив некоторую методологию, посмотреть, что получится – сформулировать неявное определение, потом попытаться построить и явное. Не априори определять, что такое целостность, а строить прототипы и моделировать. Атрибут целостности превращается в характеристику модели в качестве информации.

Таким образом, целостность рассматривается не сама по себе, а как встроенная в определенную модель мира и исследуемая в соответствии с положениями базисной методологии.

---

<sup>4</sup> Там же, С. 9

В соответствии с этим, следует задаться тремя релевантными вопросами:

Как построить такую модель мира, в которой о целостности можно рассуждать непротиворечивым образом?

Как построить такую модель образования, в которой целостность была бы одной из главных составляющих?

Как возможен переход от существующего положения дел к целостной модели образования?

В статье В. С. Меськова «От целостности через трансдисциплинарность к постнеклассической тринитарной информационной модели мира»<sup>5</sup> представлены основные идеи, положенные автором в основу рассуждений о целостности:

В дополнение к классической и неклассической моделям мира формируются постнеклассические модели и соответствующие им методологии.

Модель, картина мира в постнеклассике не могут быть целостными, если из них элиминируется субъект.

Существенное значение приобретает понятие среды, включая образовательную.

В науке на деле осуществляется переход от дисциплинарных и междисциплинарных исследований к трансдисциплинарным, что является еще одной характеристической особенностью новой парадигмы целостности.

Должна быть явно выделена информационная составляющая, как в модели мира, так и в соответствующих методологиях.

На этих основаниях может быть корректно построена постнеклассическая тринитарная информационная модель мира и методология, являющиеся фундаментом ответов на актуальные «животрепещущие» вопросы образования, тем более, на вечные:

- 1) Кто Я как субъект образования?
- 2) Что есть образование?
- 3) Каковы отношения Я и образовательной деятельности?

В вышеупомянутой статье изложены также результаты гуманитарного моделирования Универсума в виде инфомодели (информационной модели Универсума) и соответствующей методологии – постнеклассической тринитарной информационной методологии (ТИМологии). Более того, поскольку результативность исследования следует ставить в зависимость от корректности и

---

<sup>5</sup> Меськов В. С. От целостности через трансдисциплинарность к постнеклассической тринитарной информационной модели мира. // «Понятие целостности в логико-методологическом аспекте». – Коллективная монография под. Ред. Ю. Н. Солонина. – Москва. – Этносоциум. – 2012. – С. 118-143.

адекватности релевантного научного метода, в статье предложен новый постнеклассический подход к анализу любых объектов и явлений как прототипов – исходных онтологических сущностей – для информационного моделирования. В качестве исходного философского (общенаучного) метода преподносится модифицированный метод восхождения от абстрактного к конкретному – МВАК(м)<sup>6</sup>.

Опишем кратко исходные допущения, абстракции и идеализации, принятие которых необходимо для «конструирования» инфомира как модели Универсума и формирования постнеклассической методологии.

Для того чтобы построить модель Универсума (в соответствии с МВАК(м)), необходимо выделить в нем (или наделить его) как в прототипе релевантные базовые аспекты и соответствующие им базовые идеальные объекты<sup>7</sup>.

Исходным (базисным) – предполагаемым до какого-либо когнитивного опыта допущением является само представление об Универсуме, как о существующем (экзистенциальность), целостном (холизм) и способным осознавать свое существование и целостность (субъектность).

Каждое из этих свойств в допущении следует трактовать как имманентное. Таким образом, целостность Универсума является исходным допущением в данной модели мира.

Инфомир (мир информации) рассматривается как одна из возможных моделей Универсума. В этой модели Универсум представляется как мир информационных объектов, не сводимых к объектам макро- или микро- миров и не являющихся их производными.

Особые свойства инфообъектов как идеальных объектов определяются, прежде всего тем, что они являются целостными. Такие объекты подобны голограммам: их невозможно «разделить» на части (или «собрать» из частей) без потерь адекватности и полноты представления. К ним неприменимы никакие действия, кроме операций подобия: инфообъекты могут порождать подобные объекты.

---

<sup>6</sup> Метод характеризуется как модифицированный в силу того, что в нем инкорпорированы представления об абстракциях и идеализациях, допустимые способы оперирования с ними, а также взаимоотношения прототипов и моделей. В отличие от стандартного подхода, при котором модель непосредственно ставится в соответствие прототипу, в модифицированном методе МВАК(м) используются два опосредующих звена – абстрактные объекты и идеализированные объекты.

<sup>7</sup> Поскольку идеальные объекты Универсума не могут быть использованы непосредственно для построения модели, исследователи вынуждены редуцировать их до идеализированных объектов, у которых можно определить некоторые признаки и построить отношения между ними.

Сложность моделирования целостных объектов инфомира заключается в том, что их не удастся задать ни связной «парой» (как в микромире), ни тем более моноописанием (как в макромире).

В предлагаемой модели реализована попытка задать инфообъекты связной тройкой идеализированных объектов, находящихся в отношении тринитарности –

Трн (Субъект, Среда, Информация).

Определение информации:

Информация – идеальный объект – то общее, что входит неотъемлемой составной частью в описание объектов инфомира как экземплификат целостности.

Определение инфообъекта:

(x) есть инфообъект:  $\text{Inf}(x)$

е. и т.е.

– xОцелостности,

– существования,

– субъектности.

$\text{Inf}(x)$  Представим в виде:

$\text{Inf}(x) = \text{Трн}(\text{Сб}, \text{Ср}, \text{И})$ , где:

Сб – Субъект – элемент инфомодели  $\text{Inf}(M)$ , соответствующий онтологическому аспекту субъектности,

Ср – Среда – элемент инфомодели  $\text{Inf}(M)$ , соответствующий онтологическому аспекту существования,

И – Информация – элемент инфомодели  $\text{Inf}(M)$ , соответствующий онтологическому аспекту целостности,

Трн – отношение тринитарности между Субъектом, Средой и Информацией.

Общее определение экземплификации и трансцендентации

Пусть А, В – инфообъекты.

Тогда,

А есть экземплификат В, е. и т.е.  $\text{Inf}(A)$  Ннайдется трансцендентат МА (на метауровне), по отношению к которому каждый из них будет являться экземплификатом (т.е., находиться с трансцендентатом в отношении межуровневого подобия), и

Сб, Ср, И удовлетворяют условиям отношения троичности, т.е. семантически:

Ср, И1 Истинно, Ложно Неопределенно

Сб <sup>®</sup>«для любого субъекта» – следовательно, субъект элиминирован и не выполняется одно из условий – требование отношения тринитарности,

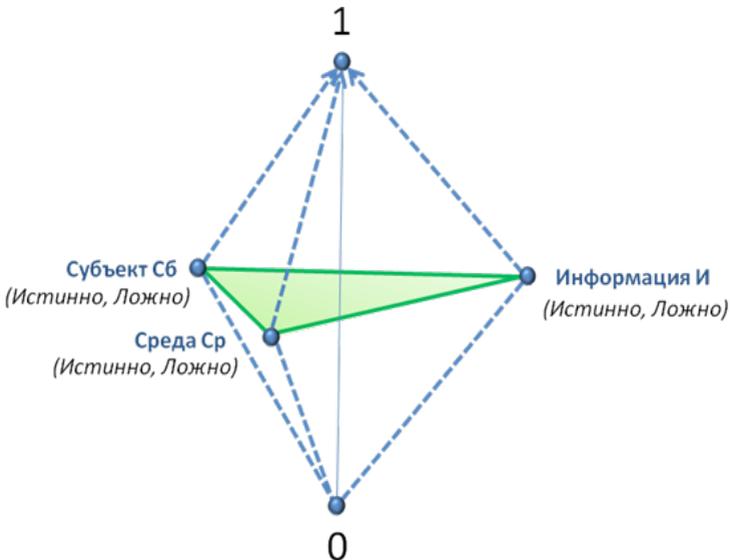
– «для любой среды» – следовательно, среда нормирована и не выполняется одно из условий – требование отношения тринитарности,

– «для любого содержания (информации)» – следовательно, содержание одинаково и не выполняется одно из условий – требование отношения тринитарности.

Легко видеть, что применений операции обобщения не приводит к искомым результатам. Обобщение не достаточно для проведения требуемой систематизации.

**«Стягивание» и «распускание»**

В нашем случае применяем межуровневую идеализацию путем трансценденции  $|\text{InfA}|=1$  и межуровневое абстрагирование путем экземплификации  $|\text{InfA}|=0$  (см. рис. 2).



*Рис. 2. «Стягивание» и «распускание» инфообъекта.*

В случае построения логики тринитарности значения (1, 0, Истина, Ложь, Неопределенность) можно рассматривать в качестве истинностных значений семантики для такой логической системы.

Нам осталось определить попарные отношения между элементами тройки (Сб, Ср, И).

Заманчиво предположить, что все три пары (Сб, Ср), (Ср, И) и (Сб, И) находятся в отношении дополнительности.

Однако легко показать, что элементы, которые находятся в отношении тринитарности, не могут одновременно попарно находиться в отношении дополнителности в силу его нетранзитивности. В этом смысле тринитарность не сводится к заданию трех пар дополнителности.

Можно доказать теорему о неэлиминируемости отношения тринитарности путем сведения к трем парам отношения дополнителности (одна тройка не сводима к трем парам).

В свое время (1991 г.) мною было показано: если в тройке объектов по крайней мере два из них имеют общую границу, то в рассуждениях об этих объектах «проваливается» закон дистрибутивности для  $\&$  (конъюнкции) и  $\vee$  (дизъюнкции). Система базисной логики для этих рассуждений будет недистрибутивной, а квантовая решетка является ее моделью<sup>8</sup>].

### **Постнеклассическая тринитарная информационная методология – ТИМология**

Основные принципы:

Принцип целостности инфомира – любой объект инфомира рассматривается как целостный.

Принцип подобия – объекты инфомира сохраняют атрибут целостности в результате применения к ним операций подобия. Принцип субъектности – субъект не элиминируем ни из какого процесса систематизации инфомира<sup>9</sup>.

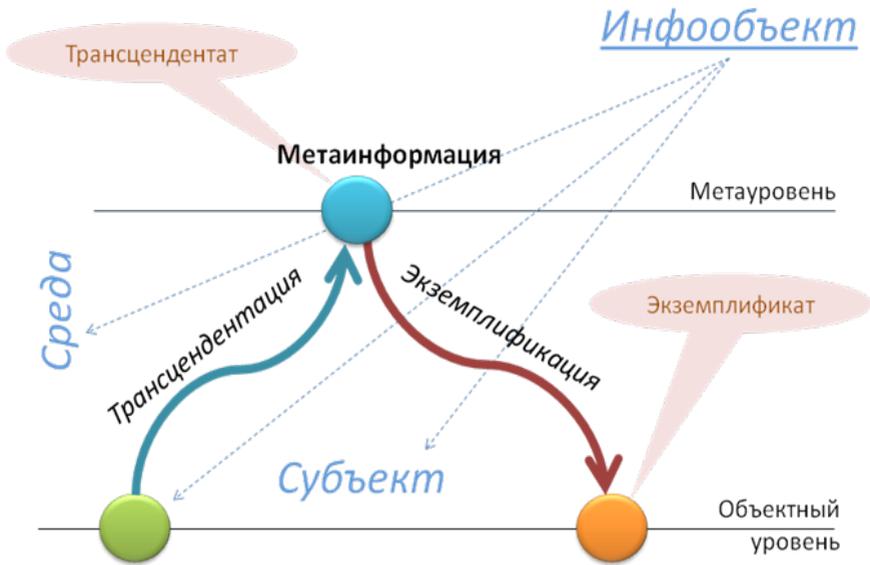
Цикл трансформации инфообъектаСубъект не только неэлиминируем из любого процесса инфомира, но и инициирует его, пытаясь осуществить цикл трансформации, что является выражением его свободы воли – способности к самотрансценденции – внутренней мотивации к деятельности. В этом цикле тройка (субъект, среда, информация) актом «восходящего подобия» (операция трансцендентации) создает на метауровне метаобъект, который затем может быть экземплифицирован на объектный уровень в акте «нисходящего подобия» (операция экземплификации) (см. рис. 3).

Процесс трансформации имеет одновременно и циклический, и открытый характер (как лента Мёбиуса): на следующем (мета-) уровне информация открывается как метаобъект и может быть найдена и преобразована (воссоздана) другим (мета-) субъектом.

---

<sup>8</sup> Меськов В. С. Квантовая логика: логико-метатеоретические и логико-методологические проблемы. Диссертация в виде научного доклада. Ротапринт МГЗПИ. 1991.

<sup>9</sup> Признание неэлиминируемости субъекта как из процесса описания, так и процессов объяснения и предсказания, отрицание чего было базисным принципом ранее сформулированных методологий (классической и неклассической), относится к субъекту во всех его ипостасях: человеческой, духовной и Божественной.



*Рис. 3. Цикл трансформации инфообъекта.*

В общем виде цикл трансформации инфообъекта представляет собой полностью осуществившуюся в данной среде трансформацию, результаты которой значимы и пригодны как для самого субъекта, так и для субъектов метаяуровня. Однако активность субъекта включает в себя также все возможные, в том числе незавершенные, неуспешные и частичные попытки трансформации, взятые во всей их параллельности, взаимосвязанности и сложности.

Результаты цикла трансформации инфообъекта:

- трансформировавшийся субъект,
- трансформированная среда,
- информация, перешедшая в метаинформацию, а затем в экземплификат метаинформации.

### **Жизненный путь субъекта сквозь циклы трансформации**

Что может «делать» субъект с результатами трансформации? Использовать их для последующих циклов. «Жизненный путь» субъекта и смысл его существования состоит, таким образом, в самотрансцендентном движении сквозь циклы трансформаций по пути от возможного субъекта (предсубъекта) к пол-

ностью осуществленному (трансформировавшемуся во всех возможных средах до пределов, положенных актом трансценденции).

Этапы жизненного пути субъекта (см. Рис. 4):

0 – это возможный субъект.

1 – это проявленный субъект (трансформировавшийся хотя бы в одной из сред).

2 – это самоочевидный (управляющий) субъект.

3 (0) – это осуществленный субъект /возможный метасубъект.

4 (1) – это проявленный метасубъект.

5 (2) – это самоочевидный метасубъект.

6 (3) (0) – это осуществленный метасубъект /возможный метаметасубъект.

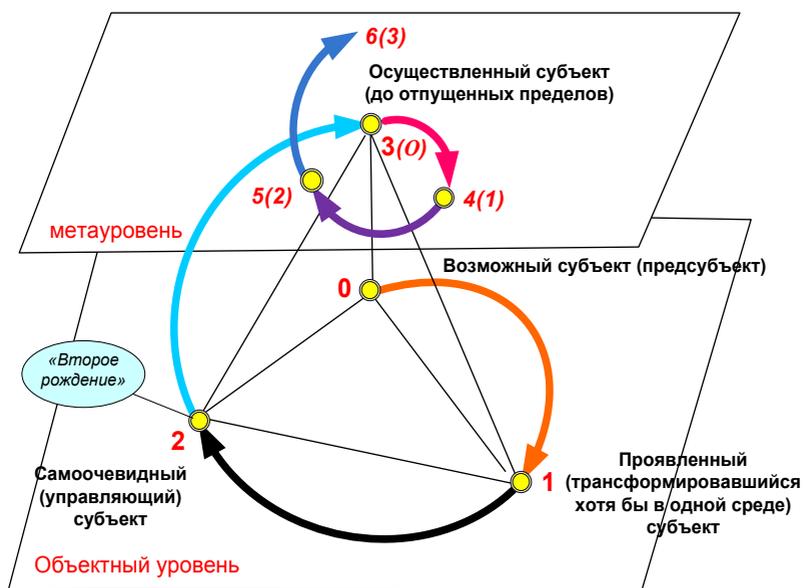
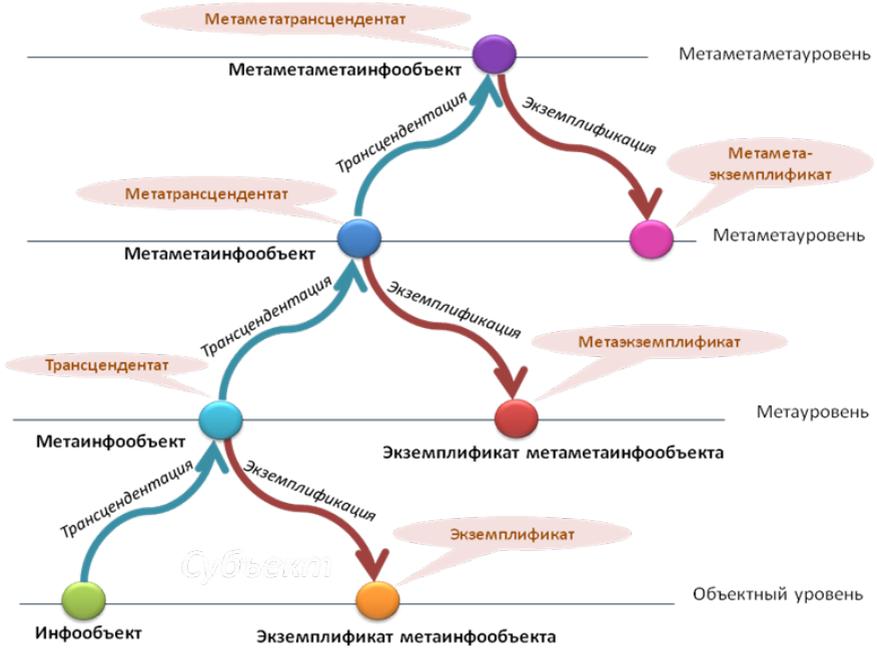


Рис. 4. Жизненный путь субъекта.

### Как возможна информационная целостность мира (путь «наверх»)?

Трансценденты, созданные в цикле трансформации инфообъекта данного уровня, могут служить исходным содержанием (и катализатором) для цикла трансформации следующего (мета)уровня, а результаты следующего – для метаметауровня и т.д. (см. рис. 5). При этом уровни абстрагирования не есть слои

некоторой «всемирной этажерки», поскольку в контенте данного уровня полностью содержится вся информация о нижележащих циклах трансформации.



**Рис. 5.** «Путь вверх».

Как возможна целостность мира? Она (целостность) представима именно как информационная целостность. Мир един настолько, утверждает ТИМология, насколько он осознает себя целостным. И это не есть красивая метафора – «осознание» является одним из межуровневых переходов, описываемых операциями межуровневого подобия<sup>10</sup>.

На протяжении жизненного пути субъекты и метасубъекты трансформируют не только себя, но и среды (и метасреды), создавая общее с ними (совместное) содержание. Таким образом, субъекты как бы «переселяются» в метасреды, и это является некоторой интерпретацией идеи «бессмертия», которое возможно (и естественно) для информационных объектов.

<sup>10</sup> Трансцендентацией и экземплификацией.

Каким образом могут быть построены приложения постнеклассической методологии к различным процессам, явлениям и сферам деятельности и каков характер этих приложений?

Дело в том, что мы не можем применить инфомодель и постнеклассическую тринитарную информационную методологию к явлениям, процессам, областям деятельности и т.д. непосредственно напрямую. Первоначально нужно эксплицитировать исходные объекты рассмотрения (определить их как прототипы), затем представить прототипы в виде инфообъектов, а уже к ним применять средства постнеклассической модели и методологический инструментарий.

Далее, результаты (в виде теорий, методологий, концепций) нужно погрузить обратно – в то целое (явления, процессы, области деятельности), из которого они были извлечены. Одним из способов такого погружения является использование методов трансдисциплинарного анализа.

Следует отметить, что приложения постнеклассической методологии могут быть, в свою очередь, также методологиями, теориями, онтологиями и подходами. Это следует из положений базовой методологии – экземплификаты подобны порождающим их инфообъектам.

В силу принципа подобия – объекты инфомира сохраняют атрибут целостности в результате применения к ним операций подобия – приложения постнеклассической методологии сохраняют атрибут целостности.

Следовательно, одним из путей построения модели образования, в которой целостность была бы одной из главных составляющих, является постнеклассическая тринитарная информационная методология (ТИМология).

По сути, это и есть ответ на второй из поставленных вопросов (см. с. 4).

Представим в виде единой таблицы результаты моделирования основных аспектов – априорных характеристик инфомира, а именно онтологического, когнитивностного, образовательного и субъектно-деятельностного подходов.

Аспекты	Онтология	Когнитивность	Образование	Субъектно-деятельностный подход
Субъектность	Субъект	Когнитивный субъект	Образовательный субъект	Информационный субъект
Существование	Среда	Когнитивная среда	Образовательная среда	Информационная среда

Легко видеть, что каждый элемент в горизонтальной строке поля матрицы является либо экземпляром, либо трансцендентом остальных, а все вместе они представляют модель целостного анализа, стартовавшую от онтологии к воплощению результатов в деятельности.

### **Постнеклассическое понимание целостности**

По определению, информация – идеализированный объект, представляющий атрибут целостности. Следовательно, информация всегда целостна (вследствие того, что все ее трансценденты и экземпляры – суть формы ее представления и связаны отношениями межуровневого подобия).

Но, в соответствии с принципами ТИМологии и определением инфообъекта, она не может продуктивно рассматриваться отдельно, вне тройки и тринитарного отношения – а только совместно со средой и субъектом.

Следовательно, мы должны исследовать и получить тройку, обладающую свойством целостности.

Рассмотрим инфообъект  $X$ , такой что

$X_{ц} = \text{Трн}(Сб, Ср, Иц)$ , где

Информация  $Иц$  – целостна по определению,

Субъект  $Сб$  – «по природе» не целостен,

Среда  $Ср$  – «по природе» также может быть нецелостной или, по крайней мере, неполной.

Следовательно, отношение тринитарности  $\text{Трн}$  задает целостность инфообъекта  $X_{ц}$  как *метауровневую целостность* в соответствии с определением отношения тринитарности: найдется такой объект на метауровне, относительно которого данные  $Сб$ ,  $Ср$  и  $И$  будут экземплярами, а он – их трансцендентом.

В случае, если отношение тринитарности не выполняется (например – когнитивный провал), но некоторые из элементов тройки являются экземплярами метаобъекта (а он – их трансцендентом), то, возможно, имеет место не тринитарное, а тернарное отношение. В этом случае целостность может быть задана относительно пары (Объект, Метаобъект) с учетом их дополнительности. Дополнительность в этом случае будет циркулярной<sup>11</sup>.

Легко показать, что если один из компонентов тройки целостен априори и для них имеет место отношение тринитарности, то и каждый из остальных компонентов тоже будет целостным.

---

<sup>11</sup> Очерки по логике квантовой механики. М., Изд-во МГУ, 1986.

Аналогично тому, как Н. Бор исходно задавал дополнтельность как обобщение классического идеала причинности – детерминизма, перспективно рассматривать циркулярную дополнтельность как обобщение классического идеала целостности.

Таким образом, можно описать путь достижения понимания целостности: от неопределенности – к детерминизму – к дополнтельности – к циркулярной дополнтельности – к тринитарности.

Обратимся теперь к вопросу определения статуса целостности в моделях образования.

### **Целостность в моделях образования**

В статье «Философия образования?!»<sup>12</sup> был предложен, на наш взгляд, эффективный метод визуализации элементов целостного подхода к философии науки. Используя эту методику, можно представить и результаты нашего анализа относительно образования.

Во-первых, мы легко найдем системы образования, удовлетворяющие и неудовлетворяющие принципу целостности.

Во-вторых, на основании введенных определений, выделив различные типы целостности, мы можем соотнести их с моделями образования.

Легко видеть, что можно получить на этом основании всего двадцать семь моделей, каждая из которых будет однозначно задана тройкой элементов, соответствующих исходным параметрам (визуализируется в виде пространственной матрицы – см. Рис. 6).

Например, классическая рациональность в сочетании с дисциплинарным подходом и дидактикой Коменского (красный куб) дают модель образования, основанную на парадигме трансляции знаний и до недавнего времени применявшуюся во многих странах мира.

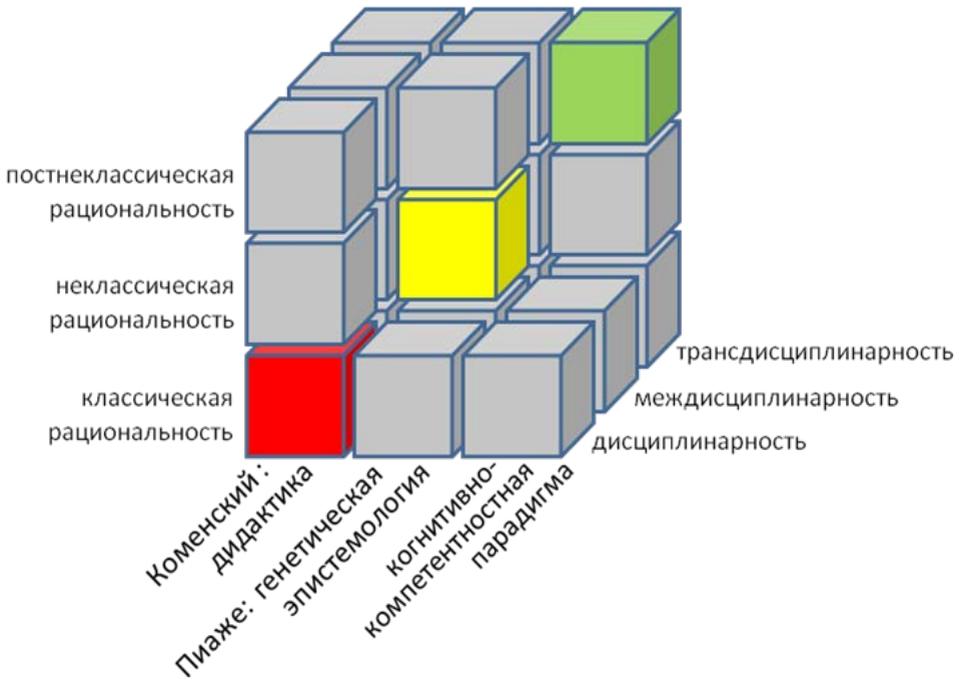
Неклассическая рациональность, генетическая эпистемология Пиаже и междисциплинарный подход представляют неклассические модели образования (желтый куб).

Постнеклассическая рациональность, трансдисциплинарность, когнитивно-компетентностная парадигма образования составляют основу постнеклассической модели (зеленый куб).

Все вместе модели образуют модельное пространство образования.

---

<sup>12</sup> Меськов В. С. Философия образования?!... // Журнал «Наука – образованию», №1(1) 2012. – с. 34-45.



*Рис. 6. Визуализация элементов целостного подхода к образованию.*

Рассмотренные модели позволяют перейти к совместному интегрированному представлению основных характеристик образовательной деятельности (субъект, среда, содержание) с основными образовательными парадигмами, зафиксированными в постнеклассической модели образовательных процессов (спираль ПНК МОП) в их зависимости от типа методологии и доминирующего в ней идеала целостности

Представленные выше в таблице результаты опишем в рамках субъектно-деятельностного подхода в сочетании с когнитивно-компетентной парадигмой.

Субъектно-деятельностный подход, согласно которому образование распривается как деятельность субъекта, позволяет строить информационные

и когнитивные модели. Естественным образом выделяются субъекты образования, образовательная среда и содержание образования. Две последние характеристики задают образование как деятельность. На этом основании дается определение понятия компетенции как характеристики отношения между субъектом и деятельностью, причем деятельность является способом существования субъекта.

Классическая методология	Мир целостен, потому что он однороден	Тройности	Элиминирован	нормированные среды – не трансформирующиеся под воздействием никакого субъекта	1, 2 и 3 уровни	однородность систематизации
Неклассическая методология	Мир целостен, потому что он коммуницирует	Тернарности	Нормирован (неогли-чим от среды)	субъектно-ориентированные среды – трансформирующиеся под воздействием по крайней мере одного субъекта (как правило, создателя данной среды)	4 уровень	объектная взаимосвязанность (все показывается в отношениях)
Постнеклассическая методология	Мир целостен, потому что он информационен (целостен настолько, насколько осознает свою целостность)	Тринитарности	Неустраним (включен)	субъект-субъектные среды – трансформирующиеся под воздействием каждого релевантного субъекта и поддерживающие субъект-субъектные взаимодействия <sup>1</sup> .	5, 6 и 7 уровни	взаимосвязь с метауровнем

Постнеклассическая методология определяет компетенцию как фундаментальное понятие, характеризующее отношение субъекта и деятельности, причем деятельность является способом существования субъекта. Данное понимание компетенций позволяет упорядочить имеющиеся результаты исследований в этой области, формируя необходимую теоретико-методологическую базу субъектно-деятельностного подхода.

Средствами разрабатываемой постнеклассической методологии оказалось возможным построить оригинальную постнеклассическую модель образова-

тельных процессов – спираль ПНК МОП, в которой реализована *когнитивно-компетентностная парадигма образования* (образование на уровне знаний, смыслов и идей).

Понятие «компетенция», обобщающее теоретические основания и практику применения этого понятия, как в образовании, так и в других областях деятельности, а также построенные автором базовые модели информационных, когнитивных, образовательных и когнитивно-образовательных компетенций<sup>13</sup> составляют основу предлагаемой постнеклассической когнитивно-компетентной модели образования, которую авторы считают адекватной обществу, базирующимся на знаниях.

Естественно, что образовательная деятельность предполагает как минимум взаимодействие двух «субъектов образования» – акторов: «Учителя» и «Ученика». В различных парадигмах эти акторы выступают друг относительно друга в различных комплементарных ролях – от пары «Поводырь»-«Ведомый» до ролей равных сотворцов<sup>14</sup>. В постнеклассической методологии, рассматривающей акторов «Ученика» и «Учителя» как информационные субъекты, оказалось возможным систематизировать и связать в единую модель основные образовательные парадигмы, построив «жизненный путь» акторов в мире образования.

Рассмотрим постнеклассическую модель образовательных процессов – *спираль ПНК МОП* (см. рис. 7). Она связывает семь основных образовательных парадигм: от *научения подражанием* до *сотворчества на уровне идей*. Каждый уровень модели представляет определенную образовательную парадигму, в которой акторы выступают в определенных ролях и связаны определенным характером отношений. Каждая парадигма описывается пятью основными характеристиками: двумя ролями акторов («Учителя» и «Ученика»), характером отношения между акторами, параметрами совместной образовательной среды и областью достижимых результатов. Постнеклассическая модель образовательных процессов может быть символически представлена в виде визуализации двойной восходящей спирали, связанной семью уровнями – «перемычками»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Месков В. С. От целостности через трансдисциплинарность к постнеклассической тринитарной информационной модели мира. // «Понятие целостности в логико-методологическом аспекте». – Коллективная монография под. Ред. Ю. Н. Солонина. – Москва. – Этносоциум. – 2012. – С. 118-143.

<sup>14</sup> Как учитель, так и ученик могут находиться одновременно в разных парадигмах.

<sup>15</sup> Интересно, что, по всей видимости, «двойная спираль» является адекватной геометрической фигурой для визуализации именно *процессов*. Представляется, что мы имеем ещё один эталон визуализации, подобно тому как эталонами-символами являются окружность, квадрат, равносторонний треугольник и др. Широко известен революционный аналогичный результат символического представления структуры молекулы ДНК в виде двойной спирали, полученный Нобелевскими лауреатами профессорами Дж. Уотсоном и Ф. Криком.

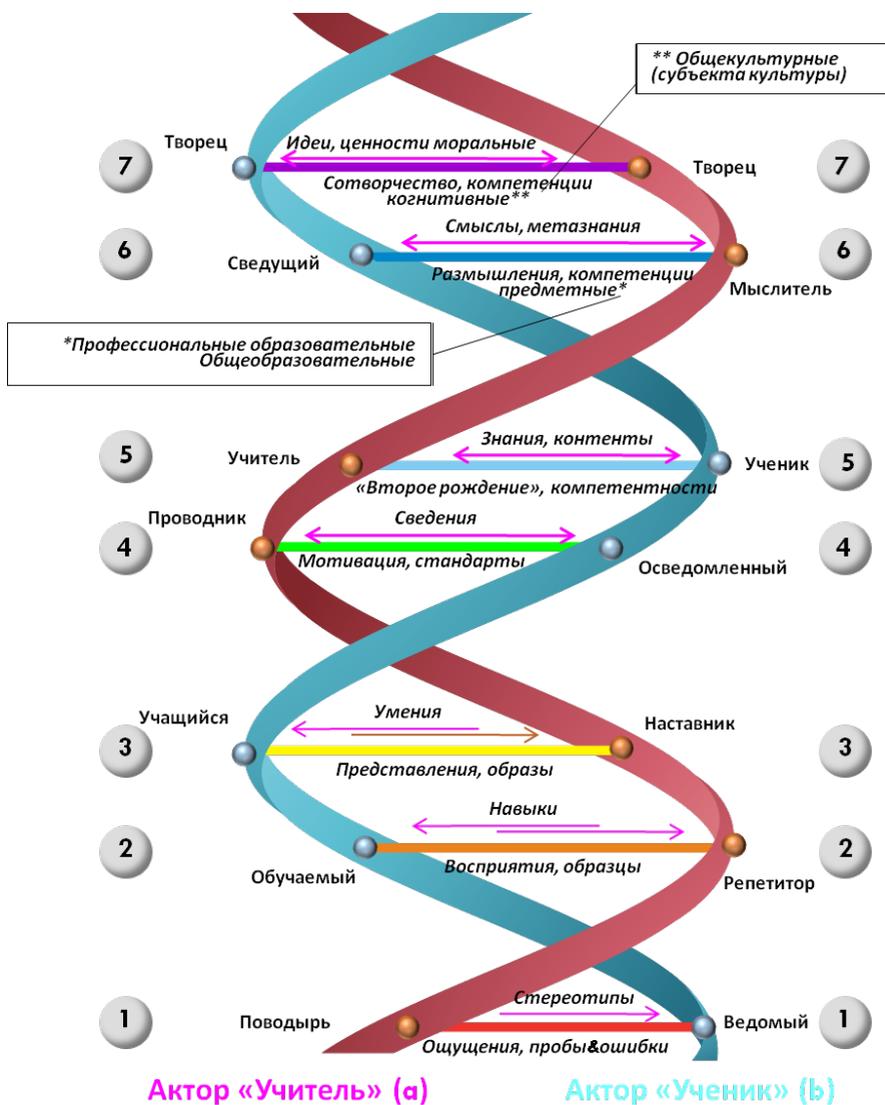


Рис. 7. Постнеклассическая модель образовательных процессов (спираль ПНК МОП).

Каждая из спиралей символизирует путь актора («Учителя» или «Ученика») – как субъекта – в возможном мире образования. Уровни модели («перемычки») интерпретируются как совместные циклы трансформации<sup>16</sup> акторов, в результате которых становится возможным продвижение субъектов образования по «жизненному пути».

Мы можем применять эту модель в соответствии со следующим алгоритмом:

- описать определенным образом рассматриваемую сферу образовательной активности, а именно: указать типы субъектов образовательной деятельности, характер отношения между ними, параметры совместной образовательной среды и область достижимых результатов;
- идентифицировать соответствующую парадигму (или парадигмы), то есть, зафиксировать исходный уровень;
- построить «путь наверх»<sup>17</sup> до искомого уровня, в соответствии с моделью.
- Очевидно, что постнеклассическая модель образовательных процессов – спираль ПНК МОП объединяет 2 подмодели:
- экспликацию основных образовательных парадигм, применяемых в сфере образования предзнаниевых обществ (уровни модели 1–4);
- достраиваемые уровни 5–7, представляющие собой когнитивно-компетентностную модель обустройства сферы образования для обществ, основанных на знаниях (спираль ПНК МОП & КК).
- Таким образом, описание системы образования для обществ, основанных на знаниях начинается собственно с уровня 5 спирали ПНК МОП.

Когнитивно-компетентностная парадигма образования позволяет перейти от обучения на уровне СУНов (сведений, умений, навыков) к обучению на уровне знаний, смыслов и идей. Парадигма направлена на воспитание когнитивного субъекта, обладающего компетенциями рационального познания и творчества, критического мышления, принятия решений, освоения идей и создания смыслов, преодоления когнитивных провалов.

### **Дорожная карта достижения целостности в образовании**

Рассмотрим один из вариантов ответа на третий вопрос: как возможен переход от существующего положения дел к целостной модели образования?

На наш взгляд, приемлемой здесь является методика построения дорожных карт. В работе «Философия образования?!» была приведена дорожная карта

<sup>16</sup> Цикл трансформации субъекта, одно из базовых понятий постнеклассической методологии.

<sup>17</sup> Меськов В.С., Мамченко А.А. Постнеклассический подход к e-Learning: новая образовательная парадигма для обществ знания. // Журнал «Преподаватель XXI век», №1/2009. -с. 37-74.

Меськов В.С., Мамченко А.А. Образование для обществ знания: постнеклассическая модель образовательных процессов// Журнал «Ценности и смыслы», №3(5) 2010.

Области гуманитарных знаний	Дисциплинарный подход Образовательная программа подготовки б/м/с <sup>2</sup>	Междисциплинарный подход Образовательная программа подготовки б/м/с	Трансдисциплинарный подход Образовательная программа подготовки б/м/с	Когнитивный подход	Субъектно-деятельностный подход
→	→	→	→	→	→
Философия	Философия (объект, предмет, принципы, методы, результаты)	Философские проблемы образования	Философия образования (модели и методологии)	Выделяя общие основания, строим общую методологию образования	Образование как деятельность описывается: субъектами образования, предметом деятельности, средой деятельности, содержанием, методами и результатами деятельности
История	История —"	Исторические проблемы образования	История образования —"		
Психология	Психология —"	Психологические проблемы образования	Психология образования —"		
Социология	Социология —"	Социологические проблемы образования	Социология образования —"		
Право	Право —"	Правовые проблемы образования	Образовательное право —"		
Экономика	Экономика —"	Экономические проблемы образования	Экономика образования —"		
Математика	Математика —"	Математические проблемы образования	Математика образования —"		
Информатика	Информатика —"	Информационные проблемы образования	Информатика образования —"		

образования, соответствующая формирующимся информационным обществам, основанным на знаниях.

Далее приведена дорожная карта поэтапного построения целостной модели образования для области гуманитарного образования.

### **Заключение. Целостность через трансдисциплинарность**

Мировым сообществом были сформулированы концепции будущего общества, приходящего на смену нынешнему потребительскому, а именно: информационных обществ, основанных на знаниях. Суть концепций сводится к признанию того, что в будущем основным источником развития и процветания станет когнитивная, творческая, духовная деятельность. Таким образом, миссия заключается, прежде всего, в воспитании человека как когнитивного субъекта – мыслителя, деятеля, творца, носителя культуры.

Формирование новых общественных отношений всегда требует решения проблем образования путем создания и реализации новых образовательных парадигм и моделей образования.

Именно построение моделей и методологий является целью современной философии образования. Целостность не есть самоцель исследования, но для того, чтобы ее реализовать, нужна адекватная (целостная) модель образования.

Путь достижения целостной модели – через трансдисциплинарность. В отличие от междисциплинарности, когда методы одной науки результативно применяются к предмету другой, трансдисциплинарность основывается на методологическом синтезе оснований подходов не только различных наук, но и видов деятельности. С помощью такого синтеза задается предмет (возможно, метапредмет) исследования, а также разрабатывается соответствующий методологический инструментарий, позволяющий, в том числе, верифицировать полученные результаты и указать правила и области их применения.

### **Литература:**

1. Очерки по логике квантовой механики. М., Изд-во МГУ, 1986.
2. Логика практического разума // Кантовский сборник. Вып. 14. Калининград, 1989.
3. Меськов, В. С. Квантовая логика: основополагающие идеи и направления современных исследований / Современные исследования по квантовой логике / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Филос. фак., каф. логики ; под ред. В. С. Меськова, Б. Н. Пятницына. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1989.
4. Меськов В. С. Квантовая логика: логико-метатеоретические и логико-методологические проблемы. Диссертация в виде научного доклада. Ротапринт МГЗПИ. 1991.
5. Меськов, В. С. Гуманитарное образование в структуре многоуровневой системы высшего образования в России // Гуманитарная подготовка студентов негуманитарных вузов и специалистов гуманитарного профиля. – М., 1993. – С. 17-23.
6. Меськов В. С. Долгосрочные перспективы сотрудничества России и ЮНЕСКО по трансдисциплинарному проекту «Фундаментальное университетское образование» / В. Меськов, А. Суханов // Междунар. сотрудничество . – М. ; СПб., 1997. – №1.
7. Кинелев В. Г., Меськов В. С., Суханов А. Д. Целостность через трансдисциплинарность: стратегия развития университетского образования. ЮНЕСКО, Москва, 1999. – 34 с.
8. Меськов В. С., Мамченко А. А. Мир информации как тринитарная модель Универсума. Постнеклассическая методология когнитивной деятельности // Журнал “Вопросы философии” №5, 2010. – с. 57-68.

9. Меськов В. С. От логики рассуждений к методологии когнитивной деятельности. РАЦИО. ru Электронный научный журнал Российского государственного университета имени Иммануила Канта 2009 № 2 [http://ratio.albertina.ru/get\\_file.php?file\\_id=328](http://ratio.albertina.ru/get_file.php?file_id=328)
10. Меськов В. С., Мамченко А. А. Образование для обществ знания: когнитивно-компетентностная парадигма образовательных процессов // Ценности и смыслы, №3(6), 2010. – с. 46-58.
11. Меськов В. С., Мамченко А. А. Образование для обществ знания: постнеклассическая модель образовательных процессов // Ценности и смыслы. №2(5), 2010. – с. 17-49.
12. Меськов В. С., Мамченко А. А. Цикл трансформации когнитивного субъекта. Субъект, среда, контент. Постнеклассическая методология когнитивной деятельности // Журнал “Вопросы философии” №10, 2010. – с. 67-80.
13. Меськов В. С., Мамченко А. А. Когнитивно-компетентностная парадигма образования. // Школьные технологии. №3, 2011. – с. 46-62.
14. В. С. Меськов, А. А. Мамченко, И. В. Смирнова. От возможного мира и возможного индивида к инфомиру и когнитивному субъекту. / Возможные миры: семантика, онтология, метафизика. Коллективная монография. ГУ-ВШЭ. Изд-во Канон+, М, 2011. – С. 314-334.
15. Меськов В. С. «Я есмь истина. . . » // Журнал «Ценности и смыслы», №3 (19) 2012. – с. 165-178.
16. Меськов В. С. Философия образования?! . . . // Журнал «Наука – образованию», №1(1) 2012. – с. 34-45.
17. Меськов В. С. От целостности через трансдисциплинарность к постнеклассической тринитарной информационной модели мира. // «Понятие целостности в логико-методологическом аспекте». – Коллективная монография под. Ред. Ю. Н. Солонина. – Москва. – Этносоциум. – 2012. – С. 118-143.
18. Меськов В. С., Зианшина Р. И. От образования как фундаментального раздела философии к философским проблемам образования и философии образования // Альманах МИОО «На пути к совершенству», Выпуск 3, 2012.
19. Меськов В. С. Философско-методологические основания принятия решений в сфере образования // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2013. – №2. – С. 89-99.

- 1 Характер среды определяет (лимитирует) характер взаимодействия между субъектами.
- 2 Бакалавр, магистр, специалист

Международный издательский центр  
**ЭТНОСОЦИУМ**

Составитель-редактор Ю.Н. Солонин

**ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ  
В ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ**

Труды научного семинара по целостности

**ТОМ IV**

Наш сайт: [www.etnosocium.ru](http://www.etnosocium.ru)

e-mail: [etnosocium@mail.ru](mailto:etnosocium@mail.ru)

Необходимую научную литературу Вы можете приобрести на сайте  
[www.knigadom.com](http://www.knigadom.com)

Оригинал-макет подготовлен Международным издательским центром «ЭТНОСОЦИУМ»

Отпечатано в типографии Международного издательского центра «ЭТНОСОЦИУМ»,

105066, Москва, Спартаковская ул., д. 19, стр. 3.

Зам. гл. ред. С.В. Чапкин

Редактор А.Н. Андреев

Корректор Ф.Э. Вайс

Дизайн и верстка Н.Ю. Хованец

Бумага офсетная № 1. Гарнитура Times New Roman

Формат 60x90/16. Тираж 600 экз. Усл. п. л. 10,5

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «ЭТНОСОЦИУМ»

Журнал «ЭТНОСОЦИУМ и межнациональная культура»  
входит в перечень ВАК АН РФ

В составе редакционного совета ведущие государственные, общественные деятели, выдающиеся российские и зарубежные ученые. В работе журнала участвуют все регионы России, страны Латинской Америки, Китая, Европы. Журнал распространяется во всех органах государственной власти России (во всех регионах), в посольствах зарубежных стран и за рубежом.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО ОСУЩЕСТВЛЯЕТ:**  
создание, регистрация, издание и продвижение журналов и альманахов;  
помощь во всех вопросах, в том числе в юридических, бухгалтерских, арендных, кадровых.

Редакционная подготовка  
(литературное и техническое редактирование), дизайн.

Рецензенты и оппоненты, доктора наук и профессора.

Издаем книги, монографии, авторефераты,  
учебные пособия и др. на высоком уровне, нужным тиражом!

- В процесс выпуска книги входит:
- допечатная доработка (по желанию автора)
  - редактирование;
  - корректура;
  - подготовка электронного макета;
  - присвоение ISBN;
  - присвоение кодов УДК, ББК и авторского знака;
  - разработка дизайна обложки;
  - печать тиража  
(различными способами: офсет, цифра);
  - передача 16 экземпляров в Книжную палату;
  - рассылка готового тиража по территории РФ.

Все изданные нами книги проходят рецензирование  
и квалифицированную предпечатную подготовку.

**www.etnosocium.ru**  
тел: +7 (495) 708-30-00  
e-mail: [etnosocium@mail.ru](mailto:etnosocium@mail.ru)