

# ИЗВЕСТИЯ

Уральского федерального  
университета

Серия 3  
Общественные науки

2014

№ 2 (128)

# IZVESTIA

Ural Federal University  
Journal

Series 3  
Social and Political Sciences

2014

№ 2 (128)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА

- В. А. Кокшаров**, ректор УрФУ,  
председатель совета
- Д. В. Бугров**, директор Института  
гуманитарных наук и искусств УрФУ
- М. Б. Хомяков**, директор Института  
социальных и политических наук УрФУ
- В. В. Алексеев**, акад. УрО РАН
- А. Е. Аникин**, чл.-корр. СО РАН
- В. А. Виноградов**, чл.-корр. РАН
- А. В. Головнёв**, чл.-корр. УрО РАН
- С. В. Голынец**, акад. РАН
- К. Н. Любути**, проф. УрФУ
- А. В. Перцев**, проф. УрФУ
- Ю. С. Пивоваров**, акад. РАН
- А. В. Черноухов**, проф. УрФУ
- Т. Е. Автухович**, проф. (Белоруссия)
- Д. Беннер**, проф. (Германия)
- Дж. Боулт**, проф. (США)
- П. Бушкович**, проф. (США)
- М. М. Гиришман**, проф. (Украина)
- М. Гудерцо**, проф. (Италия)
- Л. Инчуань**, проф. (Тайвань)
- А. Ковач**, проф. (Румыния)
- Н. Коллман**, проф. (США)
- Дж. Майклсон**, проф. (США)
- А. Мустайоки**, проф. (Финляндия)
- Б. Ю. Норман**, проф. (Белоруссия)
- М. Перри**, проф. (Великобритания)
- Х. Рюсс**, проф. (Германия)
- Г. Саймонс**, проф. (Швеция)
- К. Хьюитт**, проф. (Великобритания)
- А. Федотов**, проф. (Болгария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Главный редактор

**Н. В. Суслов**,

канд. филос. наук, доц.

Заместитель главного редактора  
по международным связям

**А. С. Меньшиков**,

канд. филос. наук, доц.

Ответственный секретарь

**Е. С. Ковалева**

Члены редколлегии

*Философия*

**А. Г. Кислов**,

канд. филос. наук, доц.

**Т. А. Круглова**,

докт. филос. наук, проф.

**Е. Г. Трубина**,

докт. филос. наук, проф.

**Д. М. Федяев** (Омск),

докт. филос. наук, проф.

**А. Ю. Цофнас** (Одесса, Украина),

докт. филос. наук, проф.

**Е. С. Черепанова**,

докт. филос. наук, проф.

*Социология*

**Е. В. Грунт**,

докт. филос. наук, проф.

**А. В. Меренков**,

докт. филос. наук, проф.

**Л. Л. Рыбцова**,

докт. социол. наук, проф.

*Политология*

**А. А. Керимов**,

канд. полит. наук., доц.

**Н. А. Комлева**,

докт. полит. наук, проф.

**О. Ф. Русакова**,

докт. полит. наук, проф.

*Международные отношения*

**В. Д. Камынин**,

докт. ист. наук, проф.

**В. И. Михайленко**,

докт. ист. наук, проф.

*Психология*

**В. В. Макерова**,

канд. филос. наук, доц.

**Р. Р. Муслумов**,

канд. психол. наук

## СОДЕРЖАНИЕ

ПАРАДИГМА ПРИЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ		МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ	
<i>Ван ден Бринк Б.</i> Парадигма признания в социальной философии ..... 5		<i>Довжик Н. Р.</i> Бинарность стратегий национальной безопасности совре- менной Польши ..... 91	
<i>Меньшиков А. С.</i> Послесловие к пере- воду ..... 15		ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ	
<i>Циплакова Ю. В.</i> Установка признания как ответ на вызов индивидуа- лизма ..... 18		<i>Сурнина О. Е., Ширёва С. Н.</i> Предпоч- тения цвета и расположения гра- фических объектов интерфейса у пользователей программного обеспечения ..... 99	
<i>Смирнова Т. В.</i> Концепция признания в свете христианской антропологии .. 30		ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	
<i>Черепанова Е. С.</i> Проблема признания австрийской философии: соци- ально-исторические и идейные основания ..... 38		<i>Емельянов Б. В.</i> Геростратовы подвиги Магницкого. <i>Первые опыты запре- щения философии в России</i> ..... 109	
<i>Сысолятин А. А.</i> Страх и признание: антропологические аспекты иссле- дования «общества потребления» ..... 49		<i>Ионайтис О. Б.</i> Журнал «Европеец» И. В. Киреевского и его цензурная судьба ..... 119	
<i>Батюта Е. А., Белоусова Е. В.</i> Призна- ние как приобщение к тайне: риту- ально-магические механизмы поиска идентичности современного потре- бителя ..... 55		<i>Паткуль А. Б.</i> Фактичность у Ф. В. Й. Шеллинга и Э. Гуссерля .... 135	
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ		<i>Артеменко Н. А.</i> Методология как фе- номенология vs феноменология как монадология ..... 148	
<i>Кузубова Т. С.</i> Осмысление повседнев- ности существования как модель гуманитарного познания ..... 63		НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	
<i>Меренков А. В., Антонова Н. Л.</i> Нефор- мальные платежи в социальной сфере: мораль и право в образова- нии и медицине ..... 72		<i>Ковач В. А.</i> Религия и наука о религии: проблема определения понятий ..... 169	
ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИЯ		<i>Пенькова Е. А.</i> Образ человека в русском Просвещении: А. Т. Болотов ..... 184	
<i>Мухаметов Р. С.</i> Специфика обществен- ной дипломатии как инструмента внешней политики государства ..... 84		КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ	
		<i>Барбашина Э. В.</i> «...Лица необщим очертаньем» ..... 192	
		АВТОРЫ НОМЕРА ..... 195	

# ПАРАДИГМА ПРИЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*16 октября 2013 г. в Институте социальных и политических наук нашего университета прошел круглый стол «Парадоксы человеческого достоинства: стратегии и практики признания». Ниже мы публикуем статьи, которые написаны авторами на основе их выступлений в ходе состоявшейся дискуссии о парадигме признания в современной философии.*

УДК 101.1:316 + 159.923.2

**Берт ван ден Бринк**

## **ПАРАДИГМА ПРИЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье дается краткий обзор парадигмы признания, проясняется роль признания в индивидуальном и институциональном аспектах, анализируется методология изучения конфликтов борьбы за признание, предложенная Акселем Хоннетом. Далее предлагается оценка и критика методологических установок и ценностных предпосылок теории признания как социально-философской теории, приводятся аргументы о преимуществе агонистического подхода в изучении социальных конфликтов.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** борьба за признание, социальный конфликт, перераспределение, уверенность в себе, самоуважение, самооценка.

С недавних пор в англо-американской и немецкой философии возрождается парадигма признания. Появившись впервые в работах Руссо и Гегеля, эта парадигма открыла перед современными теоретиками — Акселем Хоннетом, Чарльзом Тейлором, Нэнси Фрейзер, Полем Рикёром, Джеймсом Талли — широкие перспективы для осмысления проблем идентичности, любви, уверенности, правовых и нравственных отношений, общественного престижа, социально-политических конфликтов.

В первой части статьи я сделаю краткий обзор самой парадигмы признания<sup>1</sup>. Рассмотрим три главных аспекта признания: индивидуальную идентичность, социально-политические институты, общественные конфликты, порожденные борьбой за признание. Буду в основном опираться на тексты немецкого философа Акселя Хоннета, в частности на его уже ставшую классической работу «Борьба за признание» (1993, англ. пер. 1995) [2]. Во второй части проанализирую теоретические проблемы, присущие, на мой взгляд, этой парадигме; здесь я буду обращаться и к другим авторам. Мы обсудим следующие вопросы: является ли теория признания антропологической или культурно-исторической; далее, является ли борьба за признание агонистической или нацелена на достижение большей социальной гармонии; и, наконец, нуждается ли политическая философия в монистической онтологии признания.

### 1. Парадигма признания

Три ключевых момента важны для контекстуализации парадигмы признания. Во-первых, она исходит из антиатомистического понимания современной индивидуальности, т. е. утверждает зависимость становления современной личности и ее полноценного развития от общественных отношений любви, уважения и престижа. Во-вторых, она строится на антиатомистической теории социальных институтов, т. е. видит в институтах семьи, государства и общества выражение ценностного ядра трех видов первичных социальных отношений (любви, уважения, и престижа), отличаясь тем самым от тех моделей, в которых институты суть социальные инструменты, учреждаемые посредством общественного договора индивидами, существующими независимо от институтов и действующими ради эгоистического интереса. В-третьих, она опирается на антиатомистическую теорию социальной борьбы, т. е. рассматривает социальные конфликты не столько как борьбу за удовлетворение эгоистических интересов индивидов, сколько как борьбу ради улучшения общественных условий для развития личности. Таким образом, теорию признания можно считать философией этической, т. е. заинтересованной в определении общего блага, и философией эмансипационной.

Будучи наследниками философии Гегеля, теоретики признания сохраняют верность диалектике и полагают, что отношения признания исторически изменчивы, т. е. не predetermined изначально неизменной сущностью человека, его природными потребностями и способностями. В самом деле, они утверждают, что институциональные и неформальные стандарты должного признания переосмысливаются и изменяются в ходе социальных конфлик-

---

<sup>1</sup> Я опираюсь на ряд своих работ, посвященных анализу подхода А. Хоннета: *van den Brink B. Recognition, Pluralism and the Expectation of Harmony: Against the Ideal of an Ethical Life 'Free from Pain' // Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth / ed. D. D. Petherbridge. Leiden, 2011. P. 155–176; van den Brink B., Owen D. Introduction: Recognition and Power // Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory / eds. B. van den Brink, D. Owen. N. Y., 2007. P. 3–31.*

тов. Всякий раз борьба за признание сопровождается также спором о том, какие именно стандарты применимы в данной ситуации. Мы можем, например, вспомнить, что участники рабочих движений, требовавшие более справедливой оплаты и достойных условий труда, указывали на значение их работы для общества. Смысл такой борьбы заключается в следующем: если бы значение и вклад рабочих в общественное разделение труда оценивались адекватно, то оплата и условия труда были бы лучше. С одной стороны, так рабочим воздавалось бы должное, с другой стороны, общество признавало и ценило бы значение их труда. Здесь важны и справедливость по отношению к конкретным людям, и осознание всеми членами общества того, что служит общему благу. В этой диалектике раскрывается существенное отличие парадигмы признания от теорий, которые сосредоточены на агрегации эгоистических интересов вовлеченных в борьбу индивидов. Главным в этой парадигме оказывается то, что общественные конфликты являются двигателем нравственного прогресса общества, в которых индивиды достигают нового понимания общего блага и его реализуют. Продуктивные общественные конфликты не просто меняют общество, они делают его лучше.

Господствующие в обществе стандарты должного признания часто критикуются за то, что они служат закреплению отношений непризнания или искажения идентичности. В нашем примере недостаточная оплата труда рабочих не просто противоречит их эгоистическим интересам и правам, но также является некой формой принижения их действительного вклада в общество, в общее благополучие. Согласно некоторым теоретикам признания борьба за признание — это не просто одна из многих форм борьбы в обществе, это двигатель исторических изменений, преобразований общественно-политических и нравственных взглядов во всем обществе. Естественно, возникает вопрос: по каким критериям легитимность такой борьбы может быть оценена?

**Социальные условия полноценной индивидуальности.** Хотя существует несколько теорий признания, здесь я сосредоточусь на изложении классической работы Акселя Хоннета «Борьба за признание», в которой представлен наиболее систематический и эмпирически обоснованный подход к признанию. В основе теории лежит психология интерсубъективных условий становления индивидуальной идентичности, а точнее, взаимодействие между внешними стандартами, определяющими статус и потенциал индивида, и самопониманием индивида, формируемым в ответ на заданные этими стандартами ожидания или в борьбе с ними. Легитимность борьбы за признание оценивается по тому, созданы ли условия для полноценного самопонимания индивидов, которое, само являясь результирующей заданных общественными стандартами взаимных ожиданий, выражается в требованиях, выдвигаемых протестующими. В нашем примере борьба за повышение оплаты труда рабочих легитимна, поскольку так будет обеспечено их самопонимание как справедливо вознаграждаемых и, значит, уважаемых соучастников в разделении общественного труда.

Конечно, здесь Хоннету необходимо предложить объективный способ оценки того, что является справедливым. Хоннет обнаруживает, что общественно

одобряемые принципы справедливого признания можно извлечь из анализа истории социальных конфликтов. Опираясь на исторические и социологические исследования, Хоннет приходит к выводу, что моральный субъект и индивидуальность формируются через практическое отношение к себе, самопонимание, которое, в свою очередь, развивается в отношениях признания. Уверенность в себе развивается в отношениях любви и дружбы, самоуважение развивается в нравственных и правовых отношениях, самооценка развивается через отношения сотрудничества и благодаря взаимозависимости в общественном разделении труда. Если общественные условия таковы, что позитивное самопонимание обеспечивается институтами семьи и дружбы, законом и моралью, рынком и гражданским обществом, то возникнет взаимное благоволение, которое прекратит борьбу за признание. Рассмотрим три аспекта самопонимания подробнее.

1. Уверенность в себе. Опираясь на работы Дональда Винникота и Джессики Бенджамин [5], Хоннет полагает, что отношение ребенка и родителя (обычно матери) является постоянным учреждением и разрушением границ между ними, в ходе чего формируется самосознание личности. Здесь Хоннет пишет, что «родитель, не имея уверенности в том, что ребенок, которого он любит и о котором заботится, после обретения ребенком самостоятельности проявит ответную любовь и заботу, не сможет признать его самостоятельность. Поскольку этот опыт должен быть взаимным в отношениях любви, признание работает в двух направлениях: родитель отпускает и в то же время привязывает к себе ребенка. Таким образом, говоря о признании как о сущностном элементе любви, мы подразумеваем, что происходит утверждение самостоятельности, которое само направляется и поддерживается заботой» [2, 107].

Хотя «в сравнении с другими формами признания концептуально и генетически» отношение между матерью и ребенком первично и «задает основание» для базовой формы уверенности в себе [Там же], уверенность в себе постоянно производится в диалектике взаимной заботы и самостоятельности, которую мы поддерживаем в рамках семейных и дружеских отношений. Эта диалектика заботы (т. е. зависимости и самостоятельности) является корнем всего теоретического предприятия. Следуя Гегелю, Хоннет считает, что опыт любви является движущей силой этической жизни и нравственности (*Sittlichkeit*).

2. Самоуважение. Согласно Хоннету наше самоуважение и уважение к другим задается теми нашими отношениями с другими, в которых мы и другие взаимно признаем друг в друге носителей юридических и моральных прав. Уважение как форма признания, отличная от оценки и престижа, исторически возникает как следствие возникновения постконвенциональной морали, особо выраженной в идее всеобщих прав человека. Здесь понятие уважения указывает на признание индивида как лица, обладающего, в кантовском смысле, «нравственной ответственностью» носителя прав по отношению к другим носителям прав. Юридическое признание позволяет человеку думать о себе как о субъекте, способном принимать участие в общественной жизни и наделенном голосом в принятии законов этого общества. Здесь виден идеал авто-



номии и самоопределения: в той мере, в какой человек признается лицом, которое может эффективно пользоваться своими правами, отстаивать их в обществе, юридическое признание позволяет индивиду развить позитивное самопонимание, которое принято называть самоуважением.

Каждый тип прав — гражданские, политические, социальные и культурные — задает различное содержание самоуважения. Теоретики признания, осознавая историко-культурное разнообразие видов самоуважения, гарантируемого разными юридическими и моральными правами, указывают на то, что социальные и политические конфликты относительно прав привели современное общество к универсализации и деформализации того статуса индивида, что делает возможным самоуважение и взаимное уважение людей, воспринимающих себя как автономных, самоопределяющихся субъектов (в моральном аспекте) и граждан (в правовом аспекте).

3. Самооценка. В отличие от вышеупомянутого статуса автономного члена общества, связанного со способностью полагать себе законы посредством разума, самооценка зависит от конкретных черт личности и способностей, отличающих ее от других. Данное измерение самопонимания формируется, согласно Хоннету, который здесь следует Дюркгейму, в отношениях солидарности, причастности к общим целям и ценностям. Подобно уважению, по мере институциональной дифференциации и социально-правовой модернизации, можно проследить историческую трансформацию самооценки, проистекающую из нарастающей индивидуализации и уравнивания индивидов в труде. Под индивидуализацией понимается процесс отделения социальной оценки индивида, его социального престижа от принадлежности к сословным или статусным группам и увязывания его с личными особенностями индивидов. Уравнивание означает процесс возрастающей независимости социальной оценки от общественных иерархий и вплетение ее в сложную и плюралистичную систему ценностей в обществе.

Такая картина полноценной индивидуальности кажется вполне знакомой, ее опорами являются европейские формы буржуазной семьи, либерально-демократического государства и регулируемой рыночной экономики, а также плюралистичный социально-культурный горизонт современных западных обществ. Я бы назвал эту теорию социально-демократической, сам Хоннет именуется свой проект хорошо устроенного общества «посттрадиционной концепцией нравственности (*Sittlichkeit*)». Этот проект очерчивает условия формирования полноценной индивидуальности, которые включают отношения любви, уважения и оценки, обеспечивающие автономию индивидам как членам семей, государства и общества.

Этот на первый взгляд вполне умеренный общественный идеал превращается в утопию, когда Хоннет утверждает, что его понимание адекватных отношений признания задано горизонтом солидарности, «в котором состязание индивидов за социальный престиж и оценку может обрести безболезненную форму, т. е. форму, в которой индивиды будут свободны от переживания неуважения» [2, 130]. В этом случае социальный идеал Хоннета становится довольно проблематичным, поскольку, с одной стороны, общество мыслится как

плюралистичное, индивидуалистичное и меритократичное, в нем индивиды соперничают за социальное признание; с другой стороны, это общество должно уберечь индивидов от неуважения и искажения их идентичности. То, что эти два образа общества — опирающегося на автономию индивидов, меритократичного общества и поддерживающего гармонию и солидарность общества — несоединимы в одной общественной системе, заставляет меня считать этот подход утопией. Позднее мы к этому еще вернемся, сейчас же рассмотрим саму борьбу за признание.

**Борьба за признание.** Борьба за признание запускается, по мнению Хоннета, чувствами людей, идентичность которых институционализированные в обществе и якобы легитимные стандарты признания несправедливо принимают или искажают. Эти стандарты несправедливы, если они препятствуют формированию и развитию полноценной индивидуальности, а значит, уверенности в себе, самоуважению и самооценке индивидов. Будучи несправедливыми, они вызывают чувство стыда, боли и гнева, которые дают «индивидам понять, что им отказано в некоторых формах признания» [2, 136]. Чувства, вызванные опытом несправедливости, возникают вследствие явного или имплицитного осознания индивидами их зависимости от общественных условий, в которых формируется личность, а потому они могут вступить в борьбу за изменение наличных общественных условий, т. е. в борьбу за признание.

Морально-психологическая логика, запускающая борьбу за признание, раскрывает перед нами тот факт, что индивиды в принципе способны осознавать, что их идентичность не является неизменной данностью. Это опытное знание самих людей об их зависимости от здоровых, способствующих автономии форм признания побуждает их бороться за признание и критиковать господствующие устаревшие, произвольные или идеологические формы признания, которые на самом деле подавляют или искажают их идентичности.

При рассмотрении работы Хоннета возникает вопрос: на каком основании он постулирует целенаправленность борьбы за признание? Как он может знать, что легитимность борьбы за признание следует оценивать по критериям посттрадиционной, индивидуалистической и эгалитаристской морали? Есть ли у нас какой-то особый доступ к абсолютной моральной истине? Или мы просто опираемся на наше собственное представление о морали и политике? Хоннет утверждает, что он смог найти средний путь между реализмом и релятивизмом в морали, который заключается в том, что мы доверяем рациональности нравственного обучения, благодаря которому в современном мире и сформировалось посттрадиционное понимание нравственности. Такой оптимизм касательно роли разума в общественных конфликтах, увенчивающихся институциональными улучшениями, поражает. В мире Хоннета мы все боремся за те формы признания, которые позволят нам прекратить все общественные конфликты, поскольку автономия, индивидуальность и равенство для всех реализованы, а борьба завершена, т. е. достигнуто общество всеобщего признания, свободное от каких-либо серьезных травмирующих переживаний из-за неуважения.

## 2. Критические подходы

Мы изложили на первый взгляд умеренную, но в итоге оказавшуюся довольно утопической нормативную теорию признания Хоннета для того, чтобы представить парадигму признания в современной философии. Суммируя, можно сказать, что парадигма признания предлагает такое общество, в котором социальная, нравственная и правовая независимость индивидов, или автономия, обеспечивается межличностными отношениями взаимной заботы, взаимоуважения и взаимного признания достоинства, которые закреплены в общественных институтах и практиках.

Этот идеал общества взаимного признания представляется настолько привлекательным, что довольно трудно найти против него возражения, однако все же необходимо прояснить его реализуемость. Я выскажу три замечания касательно парадигмы признания, но общий вывод будет скорее позитивным.

**Антропологический или культурно-исторический подход.** Во-первых, необходимо задаться вопросом, является ли потребность людей в особых отношениях признания антропологической данностью или специфическим феноменом нашего историко-культурного развития. Как мы уже видели, Хоннет сам подчеркивает, что теория признания не может быть антропологией; я думаю, здесь он прав, и представлю несколько примеров. Даже если допустить, что развитие ребенка всегда зависело от родительской любви и заботы как отношений признания, на протяжении истории человечества очевидно имелось разнообразие методов и целей воспитания. На примере различия между уважением и оценкой это становится еще яснее: вполне вероятно, что некая форма чести или престижа универсальна в человеческих обществах, однако разделение оценки и уважения не только в самих современных обществах не является четким, но и едва ли существовало в традиционных обществах.

Итак, хотя возможно, что есть глубоко укорененная потребность людей в заботе, оценке и уважении, остается не проясненным, как, на каких эпистемологических основаниях мы можем постулировать и осмыслять эту потребность вне рамок нашей конкретной культурно-исторической ситуации, вне наших предрассудков.

Как мы видели, Хоннет, исходя из посттрадиционалистской, современной позиции, утверждает, что по эвристическим соображениям нам следует предположить некое целенаправленное движение в истории конфликтов о признании, а именно движение к созданию условий для большей автономии. Несмотря на укорененность каждого мыслителя в культурно-исторической ситуации, мы способны «вывести» из истории борьбы пронизывающее ее понимание свободы и равенства, которое указывает одно направление — гарантирующее автономию общество, которое скреплено демократическим государством. Мы видим здесь следы философии истории: некая ценностная необходимость, развертывание истинной человеческой свободы встроены в анализ социальных конфликтов о признании. Например, разделение признания-уважения и признания-оценки, типичное для теорий модернизации, привносится

в теорию вовсе не из анализа эмпирического или исторического материала, но обосновывается тем, что именно это разделение вычленяет формируемое в морально-правовых отношениях и основанное на автономии самоуважение, которое становится теперь критерием для легитимности всех социальных конфликтов.

Джеймс Талли и Чарльз Тейлор предлагают более плюралистичные подходы к социальным и политическим ценностным конфликтам. Талли провел генеалогическое исследование механизмов социального включения и исключения в Северной Америке, в котором доказывает, что официальная история освободительной борьбы за права, оценку и заботу для все больших групп основного населения опускает тот факт, что это расширение прав и свобод было куплено ценой исключения из граждан коренных народов, рабов и бывших рабов, женщин и др. [4]. Пока разворачивалась официальная политическая история в Северной Америке, эти группы сражались в собственных битвах за признание, которые, глядя назад даже сегодня, мы едва ли сможем гармонично соединить с господствующим повествованием о постепенной универсализации и деформализации гражданских, политических и социальных прав для все большего числа основных граждан общества. В действительности борьба коренных народов была часто направлена на то, чтобы *не* стать частью неизмеримо более могущественной и разрушительной для их культуры машины конституционного государства. Работа Талли позволяет сделать вывод о том, что невозможно усмотреть некое целенаправленное движение в истории борьбы за признание и, более того, в этом нет даже эвристической необходимости. Конфликты о признании имеют более разнообразные формы, а критериям их легитимности труднее дать определенную нравственную оценку, чем нам могло бы показаться. Ведь если мы постулируем некую последнюю цель всех социальных конфликтов, то мы лишаем социальную теорию возможности заметить пока еще подчиненные (*subaltern*), подавленные притязания на новые формы признания.

Можно отметить, что Талли и Тейлор используют понятие признания скорее как инструмент генеалогического и герменевтического анализа, нежели как ценностный ориентир. Для них анализ признания вовсе не предполагает позитивной оценки целей конкретной борющейся группы. Генеалогический подход больше заинтересован в раскрытии смысла борьбы за взаимное признание, чем в обнаружении некоего критерия для оценки легитимности этой борьбы, и воздерживается от принятия чрезвычайно абстрактного и обобщенного понимания автономии в качестве последней цели всей легитимной борьбы за признание.

**Агонизм или гармония.** Именно в русле этого понимания и развивается агонистический подход, который принимает неизбежную реальность общественных конфликтов и не стремится усмотреть в истории конфликтов какого-либо единого поиска гармоничного общества всеобщего признания. Исходя из продемонстрированной в философии языка принципиальной спорности политических категорий и идеологической обусловленности позиций поли-

тических движений (перспективизм), а опираясь на исторические открытия действительного происхождения и развития политических идеологий и движений, агонистический лагерь высказывает сомнение касательно самого идеала всеобщего признания.

В результате агонистический и перспективистский подход сосредоточивается на процессах, в которых, как явствует из вышесказанного, всякая форма успешного завершения конфликта о признании не только открывает новые возможности свободы, но и создает новые формы концептуального и социального исключения и несвободы, которые, в свою очередь, запустят новые требования о признании, а процесс возобновится. Если его итогом будут некий больший консенсус и большая социальная гармония, то агонисты возрадуются, но они не закладывают свои ценностные предпочтения и ожидания в аналитическую модель.

Агонистический подход, как может показаться, смиряется с вечным конфликтом, для которого не существует никакого утопического горизонта его разрешения; в каком-то смысле это правда, но едва ли это представляет проблему. Изучение признания не может быть свободно от ценностей; часто как в нормативных построениях, так и в генеалогических изысканиях авторы занимают какую-то сторону. Так, излагая агонистическую генеалогию борьбы коренных народов в Северной Америке, Талли ставит себе целью не только разъяснить этим народам, как они оказались в современной ситуации, но и показать им их нынешние возможности, тем самым давая шанс воспользоваться их нынешними правами и заключить новые союзы. Роль теоретика, таким образом, иная: генеалогический подход не задает борющимся группам их истинные цели, но показывает им, откуда они пришли и куда могут направиться далее.

В известном исследовании мультикультурного конфликта в Квебеке Чарльз Тейлор [3] делает примерно то же, показывая средствами истории идей и политического анализа, как возникло двуязычие, какие проблемы идентичности и какие политические возможности с ним связаны и как квебекцы могут иначе осмыслить себя и свое место в Канаде. Здесь также задача философа не в том, чтобы указать истории правильное направление, но скорее предложить членам сообщества понимание истоков и пределов их борьбы, а часто и неожиданные выходы из конфликта.

Наконец, общественный плюрализм, который близок сердцу всех теоретиков признания, невозможен без какого-либо опыта неуважения, пренебрежения или искажения идентичности и трагических потерь. Если имеется религиозный плюрализм, то будут практики, священные для одних и оскорбительные для других. То же будет характерно для ситуаций с этническим и культурным плюрализмом. Предположение, что конечной целью борьбы за признание является всеобщее признание, оказывается не просто утопичным, но и ценностно сомнительным, поскольку игнорирует практики толерантности и терпимости к различиям, которые всегда содержат элемент отторжения иного. Научиться жить с этим отторжением, при условии, что оно имеет гражданские, ненасильственные формы, есть общественная и гражданская добродетель в плюралистичном обществе, осуждение иного — это никоим образом не болезнь еще не

достигшего полностью здоровых отношений признания общества. Идеал всеобщего признания предписывает нам желать того, что мы никогда не достигнем, становясь таким образом идеологией в худшем смысле этого слова.

**Признание или перераспределение.** Аксель Хоннет полагает, что его теория признания является монистической социальной теорией, которая способна объяснить моральную грамматику всех общественных конфликтов. Будь то конфликты, касающиеся идентичности, или социально-экономических проблем, или даже политической власти, в их основе лежит качество отношений признания. Все эти проблемы, по мнению Хоннета, зависимы от условий формирования полноценной идентичности тех, кто живет в границах этих ценностных систем.

Как утверждает американский социолог Нэнси Фрейзер, теория признания в таком случае оказывается настолько всеобъемлющей, что становится сложнее выделить различные виды общественных требований большей справедливости [1]. Она предлагает разделить конфликты о признании идентичностей и конфликты о социально-экономическом распределении и политическом представительстве. Я думаю, Фрейзер права в своей оценке аналитического инструментария: если все конфликты являются по умолчанию конфликтами о признании, то становится довольно затруднительно изучать каждый конкретный случай. Более того, терминология признания выводит на первый план психологические и личностные аспекты социальных конфликтов, что делает саму теорию культуралистской, а одержимость идентичностью ведет к психологическому редукционизму в социальной теории.

В заключение отметим, что парадигма признания на сегодняшний день является новым, сильным направлением в социально-политической философии. Она выступает за общество, в котором социальная, моральная и юридическая независимость индивидов, или автономия, возвращается в межличностных отношениях взаимной заботы, уважения и оценки, которые закрепляются общественными институтами и практиками. Она также позволяет нам понять, почему там, где общественная поддержка отсутствует, чувства стыда, боли и гнева побуждают к вступлению в социальную борьбу. Мы также видели, что парадигма признания, в том максимально утопическом виде, как она представлена Хоннетом, сталкивается с рядом проблем. Эти проблемы находятся в центре современных академических дебатов: о культурно-исторической природе требований признания, об утопичности идеала гармоничного общества, о теоретическом монизме этого утопического идеала, однако в их основе лежит единая проблема — слишком поспешное концептуальное «закрытие» модели.

Если мы оцениваем культурно-историческое значение конкретных конфликтов о признании с позиций заданного набора ценностей, которые и являются целью всего исторического развития, то мы не сможем разглядеть особенности требований протестующих в этих индивидуальных случаях. Конечно, мы могли бы счесть глобальные протесты против неолиберальной финансовой

системы борьбой за включение в меритократическую систему, но с не меньшим основанием мы можем утверждать, что эти протесты являются полным отказом от нее и поиском новых критериев для социальной оценки. Постулируя цели истории столь поспешно, мы перестаем воспринимать альтернативные голоса в обществе, чего от нас требует наша профессия. Стоит задуматься особо о роли теоретика, это оказалось невозможным полностью раскрыть здесь. Мои личные симпатии склоняются к агонистическому подходу, в рамках которого теоретик занимает свою позицию в окружающих его общественных конфликтах и помогает вовлеченным в них индивидам лучше понять исторически и концептуально, каким образом этот конфликт возник и каковы возможности его разрешения. Действительный выбор, однако, делается не теоретиком, но является вызовом для всего общества.

*Перевод с английского А. С. Меньшикова*

1. Fraser and Honneth. Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange / Trans. J. Golb et al. L., 2003.
2. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, UK, 1995.
3. Taylor C., Gutmann A. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton, N. J., 1994.
4. Tully J. Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity. Cambridge, 1995.
5. Winnicott D. W. The Child, the Family, and the Outside World. Harmondsworth, 1964.

*Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.*

**А. С. Меньшиков**

## **ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ**

В качестве пленарного докладчика на международном круглом столе «Парадоксы человеческого достоинства: стратегии и практики признания» выступил профессор Утрехтского университета, заместитель декана гуманитарного факультета Берт ван ден Бринк, известный своими работами по либерализму и демократическому плюрализму [5–7] и признанный специалист по философии Т. Адорно и критической теории Франкфуртской школы в целом [3].

Центральным объектом доклада профессора ван ден Бринка стала парадигма признания в том виде, в котором она разрабатывается прежде всего Акселем Хоннетом, нынешним главой Франкфуртской школы [8].

Следует отметить, что труды представителей третьего поколения Франкфуртской школы удручающе мало присутствуют в российских академических дискуссиях. Так, за исключением переводов трех небольших текстов в малодоступных сборниках [11–13] и пары статей [9, 10] Аксель Хоннет практически

не представлен в академической литературе. Однако это, на наш взгляд, совершенно незаслуженное пренебрежение. Работы самого А. Хоннета уже стали классикой социальной мысли, широко переводятся и публикуются; также занимают важное место в академических дискуссиях труды ведущих обществоведов мира, посвященные критике и переосмыслению подхода А. Хоннета<sup>2</sup>. Ради тех интеллектуальных возможностей, которые открывает теория социальных конфликтов А. Хоннета в нашей сегодняшней ситуации, мы считаем необходимым привлечь внимание к его исследованиям.

Протестные движения последних лет, от «цветных революций» и «арабской весны» до «евромайдана», мобилизуют массы, выводят их на улицы, но не являются при этом требованием прямого перераспределения материальных благ в пользу ущемленных. Как ни удивительно, но ключевыми являются требования уважения достоинства и признания позиции протестующих. Более того, не только режимы электоральных авторитаризмов, но и режимы либеральных демократий испытали серию крупных политических протестов («Оккупай Уолл Стрит», «Индигнадос» и др.), в которых граждане также выступали за признание и за гарантии уважения непривилегированных слоев общества («Мы – 99 %»). Помимо протестных движений, выплеснувшихся на улицы, можно наблюдать деятельность общественных организаций (например, «Синие ведерки», «Диссернет», экологические организации и др.), борющихся против унижающих людей или пренебрегающих их достоинством злоупотреблений. Такая «борьба за признание» достоинства обладает существенным потенциалом делегитимации существующей формы господства и катализации массовых протестов. Однако имеющиеся в современном российском обществоведении теоретические и концептуальные ресурсы недостаточны для анализа и объяснения этих новых общественных движений. Существующие подходы сводят все многообразие данных явлений либо к экономической подоплеке, лишь скрываемой под маской борьбы за права и достоинство, либо к враждебному вмешательству разных «иностранных агентов» и манипулированию несознательными массами посредством медийных технологий, в частности в социальных сетях. Подобное положение в обществоведении можно объяснить тем, что трансформация общественных движений в постиндустриальном обществе игнорируется. Анализ социальных конфликтов, предлагаемый А. Хоннетом, направлен на реконструкцию социально-исторического контекста поздней модерности и позволяет учитывать специфику общественных процессов, проистекающую из индивидуализации, тем самым значимость вопросов идентичности для общественных движений принимается в данном подходе всерьез.

Джоел Андерсон подчеркивает еще одно преимущество подхода А. Хоннета по сравнению с классовыми подходами и позицией предыдущего поколения Франкфуртской школы, в частности с теорией коммуникативного разума Ю. Хабермаса. Речь идет о внимании к иррациональным элементам публич-

---

<sup>2</sup> Стоит лишь вспомнить дискуссию А. Хоннета с Н. Фрейзер ([2], см. также критику Дж. Талли [4]).



ной сферы [1, 50–51]. В определенных ситуациях «границы допустимого» расширяются, становится возможным говорить публично то, что раньше считалось непозволительным, и обсуждать действия, в особенности сопряженные с насилием, ранее немислимые. Радикализация общественных дискуссий в публичной сфере и поляризация позиций опасны не столько тем, что упрощают социальную систему, сколько тем, что создают условия для противостояния и открытого, даже насильственного, конфликта внутри самого общества. Хоннет использует идею «семантического излишка», т. е. избыточности значений в политических и моральных категориях, которые по мере развертывания общественных дискуссий могут привести к смещению всего дискурса, тем самым высвечивая, как смутные ощущения и чувства обретают выражение и творят новую социальную реальность, в которой предыдущие конфликты и ценностные противостояния утрачивают смысл и мотивирующую силу. Благодаря такой перспективе рассмотрения публичной сферы теория Хоннета обладает «диагностическим потенциалом», т. е. способна выявлять динамику публичной сферы и предупреждать о возможных тенденциях. Именно потому внимание к таким периферийным для обществоведческого анализа явлениям, как современное искусство, арт-практики в публичной сфере и вообще субъективный эстетический опыт, помогающий индивидам «увидеть иначе», «вообразить иное», переоценить нравственные ориентиры, становится значимым элементом анализа социальных конфликтов.

Наконец, чрезвычайно привлекательной нам представляется идея нравственного обучения общества. По мнению Хоннета, индивиды, претерпевающие унижение и боль, испытывая, как следствие, гнев и негодование, вступают в борьбу за изменение условий своего существования, прежде всего заявляя о причиняемом им страдании. Однако другие члены общества, наделенные минимальной эмпатией, по мере осознания причиняемых другим людям мучений склонны изменить свое поведение так, чтобы облегчить или прекратить страдания своих собратьев. Здесь мы видим, как проявляется в политической философии Хоннета двойственная функция критики: во-первых, она обнажает несправедливость по отношению к членам общества; во-вторых, являясь критикой в кантовском смысле, раскрывает «условия возможности» имеющегося положения и, следовательно, направления его улучшения.

Однако позиция А. Хоннета также имеет ряд недостатков, она подвергается развернутой критике с разных дисциплинарных и ценностных позиций. Собственный анализ достоинств подхода А. Хоннета и критику теории признания излагает профессор ван ден Бринк в приводимом выше докладе.

---

1. *Anderson J.* Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition // *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth.* Leiden, 2011. P. 31–57.

2. *Fraser and Honneth.* Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange / *Trans. J. Golb et al. L., 2003.*

3. *Recognition and Power.* Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory / eds. *B. van den Brink, D. Owen.* Cambridge, 2007.

4. Tully J. Struggles over Recognition and Distribution // *Constellations*. 2000. № 7:4. P. 469–482.
5. van den Brink B. Imagining Civic Relations in the Moment of Their Breakdown: Reflections on a Civic Crisis in the Netherlands // *Multiculturalism and Diversity* / eds. A. Laden, D. Owen. N. Y., 2007.
6. van den Brink B. Civic Virtue // *International Encyclopedia of Ethics* / ed. H. LaFollette. L. ; N. Y., 2013.
7. van den Brink B. The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition. Albany, N. Y., 2000.
8. van den Brink B., Owen D. Introduction // *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* / eds. B. van den Brink, D. Owen. Cambridge, 2007. P. 1–30.
9. Тетеркин А. Анализ нормативной грамматики социальной жизни в теории борьбы за признание // *Топос*. 2009. № 1 (21). С. 60–76.
10. Фурс В. Н. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // *Вопр. философии*. 2005. № 1. С. 159–171.
11. Хоннет А. Децентрированная автономия: морально-философские следствия из современной критики субъекта // *Позиции современной философии*. СПб., 2004. Вып. 3. С. 25–34.
12. Хоннет А. Невидимость личности: О моральной эпистемологии признания // *Кантовский сборник*. Калининград, 2009. № 1. С. 79–91.
13. Хоннет А. Философия: между поколениями // *Позиции современной философии*. СПб., 2004. Вып. 3. С. 35–43.

УДК 159.922 + 141.78 + 17.035

Ю. В. Циплакова

### УСТАНОВКА ПРИЗНАНИЯ КАК ОТВЕТ НА ВЫЗОВ ИНДИВИДУАЛИЗМА

Статья посвящена описанию проблемной ситуации появления понятия «признание» в среде третьего поколения философов Франкфуртской школы. Рассматриваются социокультурные и политические предпосылки кризиса критической теории в конце XX в. Обозначается главное препятствие использования критической теории — возросшее значение индивидуализма в ситуации победившего постмодерна. Делается акцент на конкурентную борьбу между критической теорией и шизоанализом. «Установка признания» необходима А. Хоннету для того, чтобы возродить метод критической теории, преодолеть ограничения связанного с определенной парадигмой индивидуализма и выйти на новые горизонты изучения развития общества.

**Ключевые слова:** Франкфуртская школа, признание, борьба за признание, общество, индивидуальность, критическая теория, автономная субъективность, коллективизм, постмодерн, мягкая социализация, невидимость.

Феномен и понятие *признания*, которое предлагают и разрабатывают в последнее время продолжатели идей Франкфуртской школы (А. Хоннет, Ч. Тейлор, Р. Форст), все больше привлекают к себе внимание в актуальном философском дискурсе. Если классическая гносеология была связана с темой *по-*

знания, позднее, в XIX столетии, стали более тщательно разрабатывать тему понимания, еще позже на авансцену философской мысли вышел термин *интерпретации (толкования)*, то сегодня все эти понятия будто бы отодвинуты в сторону и ждут своего часа на периферии.

Признание как психологическая установка, признание как философский концепт, признание как ценность именно сегодня, в 10-е гг. XXI столетия, вдруг приковывает к себе взгляды многих исследователей. Оно уже вышло за рамки критической теории в ее изначальном смысле и становится понятием, которое используют арт-критики, специалисты по коммуникациям, социальные работники и педагоги.

### Кризис критической теории

Понятие критической теории было введено Максом Хоркхаймером в работе «Традиционная и критическая теория» (1937). В ней один из главных основателей Франкфуртской школы обосновал новый подход к актуальной социальной действительности, основанный на многомерном, практико-ориентированном анализе общественных и культурных процессов. Главными свойствами критической теории стали трансдисциплинарность (прежде всего в рамках социальных и гуманитарных дисциплин), повседневная актуальность исследуемых вопросов, ориентация на общественное мнение. И в то же время этот подход оставался, по задумке автора, теорией, т. е. созерцательной рефлексией над действительностью. Только в отличие от традиционной теории в теории критической исследователь не свободен от влияния на него чужих мнений. Он не уходит от них в пространство чистой мысли, флюберовскую «башню из слоновой кости», но старается осмыслить и верифицировать с помощью разных доступных методик часть этих мнений, представляющуюся ему актуальной и достойной того, чтобы ее отстаивать. Кабинетный ученый должен сам, лично собирать и обрабатывать первичные данные, быть полевым исследователем.

Как известно, история Франкфуртской школы не была безоблачной. В 1933 г. основные ее представители переехали в США в связи с приходом к власти нацистов. Во время Второй мировой войны и в послевоенный период философы-франкфуртцы стали обращаться к заметно более широкому набору философских источников. Критическая теория стала отталкиваться не только от наследия марксизма, но и от трудов Гегеля, Фрейдя, Сартра и других мыслителей, часто полемизируя с ними. Впрочем, переезд на другой континент совпал и с расширением горизонта собственно марксистских исследований. Это было связано во многом с выходом в свет в СССР работ раннего К. Маркса (рукописи которого были высланы в СССР философами-франкфуртцами), где центральной проблемой являлось «отчуждение».

Впоследствии представители школы вернулись в Германию. Новый поворот в развитии школы наметился в 70-е гг., после смерти лидеров первой волны. Т. Адорно скончался в августе 1969 г., М. Хоркхаймер — в 1973 г., однако в последние три года жизни уже отошел от руководства Института

социальных исследований при Университете Франкфурта-на-Майне. После их ухода понадобилось несколько лет, чтобы выработать новую стратегию. Большинство исследователей связывают новый этап развития школы с приходом профессора социологии Франкфуртского университета Герхарда Брандта, который возглавил Институт в 1973 г. Затем все большую известность в мире стали приобретать работы Юргена Хабермаса, профессора философии Франкфуртского университета.

Именно на рубеже смены первого и второго этапов развития Франкфуртской школы концепция «критической теории» получила еще большее распространение. В начинающуюся пору господства электронных СМИ идея актуального, быстрого, мгновенно схватывающего цепкого знания, нацеленного на победу в мировоззренческой борьбе, стала очень привлекательной в сравнении с медлительным фундаментальным знанием прошлых эпох. Уже с начала 50-х гг. XX в. левая идея, новые интерпретации социалистических концептов и авторов стали востребованы и на Западе. В СССР же, напротив, потребность в новых интерпретациях наработанных схем и шаблонов марксизма начала постепенно снижаться.

При этом гуманитарные и социальные науки стали быстрее откликаться на вызовы времени, обострились социальные конфликты, дискуссии о моральных нормах и нравах. С одной стороны, появление критической теории сделало науку более популярной среди широких слоев населения. С другой стороны, осознав связь реформированной науки с реальностью, политики стали активно использовать критиков-теоретиков в идеологических войнах.

Так было в конце XX в., вплоть до начала 90-х гг. Но очередные социальные потрясения, произошедшие в мире в последнее десятилетие века, понизили статус критической теории и франкфуртского наследия в целом. В новых условиях отказа от политической конкуренции государств и идеологий полемика, мировоззренческая дискуссия, критика перестали быть востребованы, как раньше, часто стали носить характер развлечения, шоу, журналистики.

Экономическое благополучие, наступившее в Европе и США в результате «рейганомики» и распада Советского Союза, отодвинуло на второй план концепции исторического развития. Вместе с появлением идеи конца истории (Ф. Фукуяма) и идеи «молчаливого большинства» в истории и повседневности (французская школа «Анналов», Ж. Бодрийяр) интерес к обсуждению актуальных, острых мировоззренческих разногласий отошел на второй план. Социальные противоречия, как казалось в развитых странах середины 1990-х гг., были преодолены навсегда.

Вряд ли будет преувеличением утверждать, что критическая теория в своем классическом варианте может быть востребована в ситуации мировоззренческого противостояния в обществе. Это вытекает из самого принципа социальной критики. Если есть несколько противостоящих идеологических групп, то каждая группа может выдвинуть своих теоретиков-критиков, которые автоматически становятся лидерами мнений и будут обосновывать свою точку зрения, создавая свою собственную картину мира. В результате возникнет публичный ученый диалог. Каждая группа подвергнет критике тексты другой

группы, и таким образом все время будет продолжаться «борьба мировоззрений» (по В. Дильтею), за счет которой и происходит дальнейшее развитие мысли. А также обостряются политические проблемы, длится научное и политическое противостояние (а в определенном контексте наука и политика для адептов критической теории суть одно и то же). Иными словами, критическая теория — это один из научных инструментов, с помощью которого формируются картины мира, происходит продвижение этих картин в общественное сознание различных социальных групп.

В ситуации 90-х гг. XX в. критическая теория, как и вся Франкфуртская школа, оказалась несколько в стороне от центра общественного внимания. Стало актуальным обоснование конфликтов личной свободы, независимости личности от властных институтов, предпринимательства, индивидуализма, самостоятельности и ухода от авторитаризма большинства.

В 1981 г. «Программа восстановления экономики» Р. Рейгана, основанная на лозунге «Лишь уменьшив рост государственного контроля (government), мы увеличим рост экономики» [10], заставила вспомнить об идеях австрийской школы экономики, которая была склонна абсолютизировать индивидуальную свободу предпринимательства. Снова вошли в моду идеи Л. фон Мизеса, Ф. фон Хайека, дополненные разработками Ф. Махлупа, Г. Хезлитта, М. Ротбарта и др.

Вслед за этим в полный голос заявило о себе созвучное идеям австрийской школы *либертарианство*, которое, впрочем, не всегда связывают с идеями Хайека, хотя сами представители австрийской школы весьма часто и охотно называют себя либертарианцами. В либертарианстве идея частной жизни индивида была доведена до логического завершения, а либерализм получил привязку к индивидуализму.

Еще во время Второй мировой войны Ф. фон Хайек провел демаркационную линию между «демократическим индивидуализмом запада» и социализмом: «Социализм в этом смысле означает упразднение частного предпринимательства, отмену частной собственности на средства производства и создание системы “плановой экономики”, где вместо предпринимателя, работающего для получения прибыли, будут созданы централизованные планирующие органы» [5, 74].

И хотя сам автор признавал политическую, а не научную целесообразность такого деления, однако именно его он считает принципиальным. Пытаясь уйти от возможной критики в противоречивом использовании понятия «социализм», Ф. Хайек пишет: «Быть может, ошибка заключается в использовании термина “социализм” для описания конкретных методов, в то время как для многих людей он обозначает прежде всего цель, идеал. Наверное, лучше обозначить методы, которые можно использовать для достижения различных целей, термином “коллективизм” и рассматривать социализм как одну из его многочисленных разновидностей» [Там же, 76]. Таким образом, вместо общественного запроса на критику стал востребован индивидуальный запрос на свободу: «Речь идет, скорее, вот о чем: *каждому должно быть предоставлено право преследовать личный интерес в соответствии с собственным разумием*» [4, 305].

Но если общество не делает запроса на критику, то как тогда поддерживать в боевой готовности и наращивать арсенал критических методик? Как продолжать использовать наработанные марксистские и фрейдистские методики, основанные на изучении коллективных практик? Для этого приходится делать большие усилия, в то время как мыслители, ориентированные на исследование личностных реакций, не ставящие перед собой цели изменения общества, делают это гораздо проще.

Плюс к этому всевозможные «левые» тенденции, коммунизм троцкистского толка, молодежные протестные настроения, связанные с интернационализмом и всеобщим равенством, многие из авторитетов, на которых строили свою аргументацию философы Франкфуртской школы, оказались без проблем встроены в систему ценностей рубежа XX–XXI вв. в рамках альтернативной философской концепции — *постмодерна*.

Раньше философы-постмодернисты не претендовали на функции социальной критики. Эта ниша и была занята представителями марксистской школы, экзистенциалистами и в первую очередь франкфуртцами. Так, в 1971 г. Ж. Делез и Ф. Гваттари провозгласили, что «шизоанализ как таковой не должен предполагать никакой политической программы» [2, 597]. В 1970-е они вообще находились в тени основных школ, были новым, несколько скандальным сообществом, которое эпатировало университетскую публику. Однако через двадцать лет многое изменилось. Теории постмодерна стали широко применяться за пределами научного сообщества в массовой культуре и общественно-политической жизни, в большой степени взяв на себя функции, которые раньше выполняла критическая теория.

Что же ждало критическую теорию в ситуации постмодерна? Превращение в игру, оригинальную, но праздную забаву? Если критическая теория направлена на поиск истины, утверждение социальных норм, то постмодерн идет по пути релятивизма. Уже М. Фуко, когда писал в 1977 г. предисловие к «Анти-Эдипу» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, принципиально отверг установку на *ars theoretica* и *ars politica* и недвусмысленно обозначил одну из групп противников, с которой борется книга Делеза и Гваттари: «Политические аскеты, мрачные бойцы, террористы теории — те, кто хотел бы сохранить чистый порядок политики и политического дискурса. Бюрократы революции и функционеры Истины» [Там же, 7].

Молодым представителям так называемой «третьей волны» Франкфуртской школы, по-видимому, очень не хотелось относить себя к «террористам теории». Это прежде всего справедливо по отношению к руководителю Франкфуртского института социальных исследований А. Хоннету, которого Дж. Андерсон называет «центром гравитации» [7] данного направления. Преодолеть кризис метода и кризис школы, не стать паттерном постмодернистской игры — вот те задачи, которые А. Хоннету и его последователям предстояло решить.

### **Легкий хоровод смысла: автономная субъективность и мягкая социализация**

Постмодерн как социально-историческая парадигма и шизоанализ как одно из его теоретических обоснований смогли утвердиться в качестве господствующего философского направления 90-х гг. XX в., поскольку среди общественных ценностей этого периода заметную роль играла ценность индивидуализма. Это новый индивидуализм, существенно отличающийся от классического индивидуализма эпохи Нового времени.

Именно такой индивидуализм оказался объектом рассмотрения и критики не одного поколения исследователей. В свое время ему посвятили труды и теоретики, близкие Франкфуртской школе, и мыслители, связанные с постмодерном. Хоркхаймер, Маркузе, Адорно и Фромм работали параллельно с Делезом и Гваттари, Фуко и Бодрийяром. Пик послевоенной деятельности мыслителей обоих направлений приходится на одни и те же 70–80-е гг. прошлого века. Но в последующее десятилетие постмодернистская концепция универсальной шизоидной личности получила значительно большее влияние.

Успех и востребованность постмодернистской концепции во многом связаны с тем, что востребованной оказалась либертарианская концепция максимально освобожденной от принуждения личности. Либерализм Нового времени, связанный с освобождением социальных групп, угнетенных меньшинств, провозглашающий естественные права людей, дошел до своей финальной точки. К 90-м гг. XX в. общественное освобождение в Европе коснулось почти всех: свои права получили женщины, угнетенные, расовые, национальные и другие меньшинства. Человека уже не от чего было освободить, кроме как от себя самого.

В конце 1980-х гг. Жиль Липовецкий в работе «Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе» во многом обобщил и подвел черту под представлениями об индивидуализме. На наш взгляд, ему удалось коротко и исчерпывающе описать человека и человечество в момент побеждающего ультраиндивидуализма образца Мизеса и Хайека.

Прежде всего, по мнению Ж. Липовецкого, современный индивидуализм нарциссичен: «В самой сердцевине современного индивидуализма стоит новая структура межличностных отношений, в котором “Я” берет верх над социальным признанием, в которой индивидуальное стремление к счастью и самовыражению оттесняет существующее с незапамятных времен главенство суждения другого...» [3, 291].

То есть если индивид прошлого противопоставлял себя группе, отделялся от нее, создавал новые, альтернативные группы, то индивид рубежа второго и третьего тысячелетий ориентируется только на себя самого, а все социальные проявления использует только как полезные или не полезные, нужные и не нужные. Сформировался, считает Ж. Липовецкий, новый тип социализации — так называемая «мягкая социализация», поскольку традиции, нормы стали не такими принудительными, стало больше возможностей для развития индивидуальности: «Многие традиции и обычаи прекрасно живут и сейчас: свадьбы,

праздники, подарки, кухни разных народов, религиозные культы, правила вежливости... они существуют в современном обществе и являются частью его жизни. Но эти традиции больше не могут быть навязаны людям как социальные императивы поведения. Нормы, унаследованные от прошлого, продолжают существовать, но уже не обладают принудительной силой ни для одной из групп людей, потому что сами люди подчиняются собственной автономной субъективности: Новый год встречают все, но кто-то на лыжной базе, кто-то у теплого океана, а кто-то у экрана телевизора...» [3, 309–310].

Установление власти автономной субъективности, как видим, не изгоняет со сцены коллективизм (в том же понимании австрийской школы, как источник принуждения) и его проявления. Просто коллективные феномены ставятся на службу феноменам индивидуальным, что и позволяет нивелировать нажим. Ценности индивидуализма — это во многом ценности жизни здесь и сейчас: «Эпоха традиции закончилась, уничтоженная накоплением индивидуалистических ценностей и стремлений. Традиции и обычаи утратили свой вес и влияние, свою несомненную легитимность, на первый план вышла индивидуальная единица, никакое коллективное правило не несет ценности само по себе, пока оно не одобрено сознательной волей индивидуума» [Там же, 310].

Тем не менее именно традиции парадоксальным образом становятся важным инструментом утверждения индивидуальности в обществе, человек не подчиняется навязываемым ему коллективным нормам, но свободно принимает их, чтобы подчеркнуть свою индивидуальность, свое отличие от других, и получить привилегию коммуникации с членами той социальной группы, к которой он сам свободно примкнул.

Например, я свободно примыкаю к игрокам в гольф, принимаю их нормы и традиции. Я начинаю отличаться от других, тех, кто не понимает высокого смысла игры в гольф, не разделяет «традиции» бегать с клюшками по полю, одеваться определенным образом и др. А я тем временем получаю членскую карточку клуба игроков в гольф и с удовольствием с ними общаюсь и обмениваюсь новостями. Я вместе с игроками в гольф (философами, филателистами, художниками и представителями любого другого, самого причудливого сообщества), но это все подчеркивает мою многогранную индивидуальность.

В современном обществе освобожденный от всего человек подвижен в своем поведении и выборе принципов, полагает Ж. Липовецкий. Жонглируя смыслами, он с легкостью фокусника выбирает для себя любые занятия: «Пародируя слова Ницше, можно было бы сказать, что человек демократический “поверхностен по своей глубине”; новая прочность принципов индивидуалистической идеологии сделала возможным полет легкого хорада смысла» [Там же, 276].

### Неизбежность Другого

Итак, изменение расклада сил в мировой политике, с одной стороны, и распространение крайних индивидуалистических ценностей либертарианства



и наложение на эти ценности методов постмодерна, с другой стороны, заставили А. Хоннета вдохнуть новую жизнь в критическую теорию, один из самых сильных методологических инструментов Франкфуртской школы. Как уже было указано, в своих лекциях, статьях и книгах А. Хоннет старается найти способ преодолеть автономный индивидуализм для того, чтобы *восстановить в правах* научно-прикладной метод, с помощью которого можно критически описать крайний индивидуализм современного мира, а также и состояние постмодерна, и описанную выше «мягкую социализацию» как социальные феномены.

А. Хоннет и все представители третьего поколения Франкфуртской школы стараются заново обосновать сам феномен социальности. После критики австрийских экономистов (знаковая работа «Дорога к рабству» Ф. фон Хайека начинается с признания автора, что он пишет именно политическую книгу) им необходима новая концепция общества и коллектива. Им необходимо общество, которое уважало бы индивида, фундировалось им и не старалось подстроить его собственные цели под цели большинства или авторитарного лидера. Но вместе с тем это общество должно быть избавлено от угрозы распада на атомы эмпирических субъектов-нарциссов и сохранить свою стабильность. Нахождение такой обновленной концепции общества позволило бы реабилитировать ряд классических вопросов социологии, разрабатываемых в свое время франкфуртской школой, но утративших актуальность в конъюнктурной ситуации господствующего постмодерна.

Соответственно вопросы общественного развития, взаимодействия индивидов и социальных групп (классов, страт и т. д.), вопросы социальной иерархии, жестокости, здорового общества, общественного договора и, конечно, вопрос нравственности и социальных норм потребовали новых ответов. Автономная, освобожденная от общественного принуждения личность, сведенная лишь к субъекту предпринимательства и моды, исключает не только возможность критики, но и ориентацию на общепринятую *мораль*. Точнее, каждый индивид отстаивает свое представление о морали.

Главное преимущество критической теории, по мнению Хоннета, состоит вовсе не в том, что последняя «лучше описывает данные социологии», и не в технике философского доказательства, но «в одном непрекращающемся стремлении найти для масштабной критики объективную твердую почву в донаучной практике» [8, 92]. То есть, по мнению Хоннета, метод критической теории может и должен быть применен даже в современной действительности, агрессивно настроенной по отношению к социальности. Метод следует обновить, возможно путем разработки новых понятий.

Вот в этой проблемной ситуации и появляются у Хоннета знаменитые концепты «установка признания» и «борьба за признание». Обнаруживая себя в качестве индивида в мире подвижного индивидуализма, «мягкой социализации», описанной Липовецким, критик начинает искать упомянутую «объективную твердую почву», точку опоры, находясь на которой он может делать эмпирически верифицируемые суждения. Находясь внутри мира, будучи имманентным ему, отрицая саму возможность интеллигибельного мира как

альтернативного пространства наблюдения, социальный критик, не покидая статуса обычного эмпирического индивида, ищет так называемую «трансценденцию внутри мира» [8, 89], особую позицию, с которой он сможет обеспечить себе статус наблюдателя, статус, как сказал бы М. Бахтин, «внеаходимости» [1, 67], статус собственно теоретика. Такой статус позволит критику обрести с индивидом «разумное общее», не относя индивида ни к одной из социальных групп.

Ситуацией, в которой индивид взаимодействует с другими индивидами, не объединяясь с ними в единое целое (коллектив, группу), является ситуация *конфликта* с другими — индивидом или многими индивидами. Конфликтую, индивид бессознательно пренебрегает множеством интерсубъективных связей, навязываемых социальными ролями и статусами. Пренебрежение в любом случае рождает «социальную патологию» [9], обретая которую индивид осознает себя отличным от других людей. Однако среди всех социальных патологий во всех конфликтах у индивида остается значимое представление о структуре себя, за которое он готов бороться. Как правило, он это не только рационально осознает, может сформулировать и описать, но и требует от других людей, чтобы они согласились с этим представлением.

Взаимодействуя с другими людьми, я, как индивид, хочу, чтобы они обратили свое внимание на какое-то мое структурное социальное качество. Это то качество, которым я не могу пренебречь, то качество, которое находится в фокусе моего сознания и является главным или одним из главных побудителей («мотиватором») моей деятельности. В том случае если другие признают это мое качество, я могу с ними общаться, взаимодействовать и даже объединяться. В случае если признания не произойдет, я буду конфликтовать дальше, добиваясь, чтобы на меня обратили внимание.

В статье под заголовком «Невидимость» А. Хоннет в качестве примера рассматривает героя романа Р. Эллисона «Человек-Невидимка», в прологе которого главный герой тяготится тем, что окружающие не обращают на него внимания, смотрят сквозь него: «Только через несколько страниц мы, читатели, случайным образом узнаем, что тот, кто повествует здесь о своей невидимости, черный, тогда как те, которые описанным образом смотрят сквозь него, характеризуются в придаточном предложении как “белые”. Таким образом, этот пролог агрессивными, неистовыми, резкими предложениями рассказчика от первого лица открывает сценарий, характеризуемый особо изощренной формой расистского унижения, против которого черный протагонист будет бороться на протяжении всего романа: формой невидимости, а именно — подавления [личности], которая, очевидно, имеет дело не с физическим отсутствием, а с несуществованием в социальном смысле» [6, 2].

Характерно описание ситуации темнокожего героя Эллисона, который осознает себя в невидящем его социуме. Чтобы доказать и обосновать свое право на место среди других, он провоцирует конфликты: «...Уже на второй странице пролога рассказчик от первого лица повествует, что он постоянно пытался защищаться от своей собственной невидимости, нанося удары вокруг себя, куда могла достать рука, чтобы спровоцировать других “узнать” себя. То,

что здесь в тексте описывается как удары вокруг себя “кулаками”, имеет, пожалуй, также переносный смысл и, по сути, должно, вероятно, означать вообще все практические усилия, с помощью которых субъект пытается обратить на себя внимание; но метафора хорошо дает понять следующее: то, что стремится спровоцировать этот субъект своим сопротивлением, — это опять-таки видимые реакции особого рода, посредством которых другой выражает, что его воспринимают» [6, 4].

В обществе взаимодействующих индивидов можно *узнать* человека, но не *признать* его. Признание означает переход от индивидуального модуса восприятия в модус социальный: «Если под “узнаванием” мы подразумеваем идентификацию личности как индивида, которая может постепенно возрастать, то понятием “признание” можем охарактеризовать такой экспрессивный акт, посредством которого каждому узнаванию придается позитивное значение одобрения. Признание, в отличие от узнавания (которое является общественным когнитивным актом), указывает на медиумы (связующие формы взаимодействия. — Ю. Ц.), в которых выражается, что другое лицо должно обладать значимостью; а на элементарной ступени, на которой мы до сих пор оперировали феноменом социальной “невидимости”, такие медиумы еще и необходимо приравниваются к связанным с телом экспрессиям» [Там же, 5].

«Установка признания», согласно Хоннету, это не просто желание понравиться или индивидуальная фантазия, но необходимое условие мирной социальной жизни и социального бытия вообще. Только личности, признающие друг друга, могут друг о друге полноценно заботиться и проявлять друг к другу искренний интерес. Признание — это необходимая предпосылка *видения*, социального принятия другого, а также только на основе признания возможны правила этики и их социальная обусловленность: «Перефразируя красивую формулировку Гельмута Плесснера, можно также сказать, что экспрессивное выражение признания является здесь “аллегорией” морального действия» [Там же, 7]. Одобрительные жесты, мимика по отношению к другим людям являются теми «экспрессивными действиями», через которые мы даем понять другим людям, самым разным — от младенца до коллеги по работе, друга, руководителя, попутчика, уборщицы, — что мы их принимаем в этом качестве.

Полемизируя с ранними философами-марксистами, А. Хоннет категорически не соглашается с устаревшей концепцией познания как простого заимствования, копирования понятийных, образных и языковых конструктов у других людей. Точнее, он не опровергает концепцию социального подражания в процессе воспитания, но настаивает, ссылаясь на психологию развития Э. Х. Эриксона и Р. Дж. Лифтона, эмпирические исследования Д. Штерна, что никакое заимствование невозможно без самоидентификации и требования признания данной идентификации от других: «Было бы легко пополнить этот разработанный выше список таких позитивных форм выразительности рядом дополнительных примеров, чтобы показать, какое основополагающее значение для координирования социальных действий они имеют; но ничто не указывает на их ключевую функцию сильнее, чем то, что их отсутствие нормальным

образом оценивается как индикатор социальной патологии, которая может закончиться для пострадавшего состоянием “невидимости”» [6, 7].

Разные люди при осуществлении признания получают свои экспрессивные жесты. Все они означают доброжелательность, однако при обмене экспрессивными жестами чрезвычайно важны *оттенки* этой доброжелательности. Умение читать смыслы таких оттенков есть результат социального взаимодействия. При этом жест признания всегда имеет некоторый этический смысл, является, как говорит Хоннет, не просто действием, но *метадействием* по отношению к собеседнику: «При этом оттенок соответствующего жеста в большинстве случаев уже дает точно понять, каким должно быть доброжелательное действие: ласковая улыбка артикулирует мотивационную готовность к действиям заботы, в то время как в уважительном приветствии выражается скорее негативная готовность отказаться от всех только лишь стратегических действий. Это соображение дает нам возможность установить связь с кантовским понятием “уважение”, которое приближает нас к моральной “сущности” “признания”. В знаменитой формулировке в “Основоположениях к метафизике нравов” Кант говорит об “уважении”, что оно есть “представление о ценности, которая наносит внезапный разрушительный ущерб моему самолюбию”» [Там же, 9].

Далее А. Хоннет указывает: «Кантовская формулировка более отчетливо показывает, что следует подразумевать под той моральной стороной признания, которую я до сих пор обозначал понятиями “подтверждение”, “одобрение” или “признание достойным уважения”: в признающем субъекте происходит децентрация, так как он наделяет ценностью другой субъект, который является источником легитимных притязаний, наносящих внезапный разрушительный ущерб его (то есть первого субъекта) самолюбию. Следовательно, “подтверждение” или “одобрение” означают, что адресата наделяют моральным авторитетом, который до такой степени распространяют над своей собственной личностью, что осознают себя обязанными к осуществлению или неисполнению определенного класса действий» [Там же].

Обратившись к установке познания, А. Хоннет реабилитирует критическую теорию. Социальное бытие становится снова возможным, но уже не как «тотализирующая» и идеальная деятельность человеческого рода, объективного социума, но как пространство взаимного признания индивидов.

Социальный критик теперь может исследовать, что именно признают люди друг в друге, а что предпочитают игнорировать («забыть о признании», пропустить, не заметить, не увидеть). При этом предметом исследования может теперь выступать совершенно любой человек, независимо от его моральных принципов и индивидуальных предпочтений: «Множеству жестов соответствуют различные ценности, которые партнер по общению может каждый раз репрезентировать для субъекта: считается ли адресат достойным любви, уважения или солидарности — таковы только первые указания на целый спектр возможностей, открывающийся в тонких отличиях между экспрессивными жестами признания. Здесь опять-таки надо твердо придерживаться мнения Канта, что все эти ценности могут быть только эвалюативными гранями качества, которое он обозначил как “интеллигибельность” личности: рассматрива-

ем ли мы другого человека как достойного любви, уважения или солидарности, в опознанной оценке всегда обнаруживается только другой аспект того положения, согласно которому люди должны осуществлять свою жизнь по рациональному самоопределению» [6, 10]. Таким образом, индивидам всегда есть, за что бороться, они добиваются признания со всей возможной энергией, признавая или не признавая других.

В заключение можно подчеркнуть, что именно установка признания делает вновь возможным изучение социальных феноменов в индивидуалистической и постмодернистской картине мира. Признание (и возможность его забвения) реабилитирует заботу, сострадание и любовь в современном обществе. Утверждая индивидуализм в социальности, вместе с тем они утверждают и реабилитируют саму социальность: «Акт признания, как мы видели ранее, является экспрессивной демонстрацией индивидуального децентрирования, которое мы совершаем с учетом ценности личности. Посредством экспрессивных жестов мы публично даем понять, что мы придаем другому лицу на основе его ценности моральный авторитет над нами, в котором ограничивается реализация наших спонтанных импульсов и склонностей» [Там же, 12].

Таким образом, благодаря концепту признания больше не блокируется возможность критической теории как научного метода. С помощью концепции признания критическая теория может изучать и исследовать проблемы современного общества, оставаясь при этом независимым научным методом.

- 
1. *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Собр. соч. М., 2003. Т. 1.
  2. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008.
  3. *Липовецкий Ж.* Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. М., 2012.
  4. *Ротбард М.* Власть и рынок: государство и экономика. Челябинск, 2010.
  5. *Хайек Ф.* Дорога к рабству. М., 2012.
  6. *Хоннет А.* Невидимость. О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник. 2009. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/nevidimost-omoralnoy-epistemologii-priznaniya> (дата обращения: 15.03.2014).
  7. *Anderson J.* The «Third Generations» of the Frankfurt School // Intellectual History Newsletter. 22 (2000).
  8. *Honneth A.* Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2000.
  9. *Honneth A.* Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie // Honneth A. Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2007.
  10. *Niskanen W. A.* Reaganomics [Electronic resource]. URL: <http://www.econlib.org/library/Enc1/Reaganomics.html> (дата обращения: 15.03.2014).

*Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.*

УДК 159.922 + 17.035.1 + 27-284 + 141.333

Т. В. Смирнова

## КОНЦЕПЦИЯ ПРИЗНАНИЯ В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье впервые делается попытка проанализировать концепцию признания с точки зрения главных принципов христианской антропологии, сравнивается понимание проблемы человеческого достоинства в рамках богословско-антропологических учений трех основных христианских конфессий: католицизма, протестантизма и православия. Для этого историко-философские корни и характерные особенности социально-политической теории признания рассматриваются в контексте традиционных христианских ценностей.

**Ключевые слова:** признание, христианская антропология, религиозная антропология, природа человека, самоидентичность, человеческое достоинство, свобода, права человека, христианская мораль.

Аксель Хоннет, ученик Ю. Хабермаса, дает свою интерпретацию его коммуникативной теории, используя введенную Гегелем в ранний период творчества категорию «признание». Это понятие позволяет ему представить исторический процесс в качестве «направленной последовательности нравственных конфликтов и споров» [11]. Нравственное развитие, охватывающее двуединый процесс социализации и индивидуализации, описывается им как непрерывная борьба социальных групп.

С этой точки зрения понятие «признание» предстает как многоуровневый феномен, включающий в себя, во-первых, эмоциональный уровень, определяемый принципом любви, симпатии, заботы и дружбы; во-вторых, правовой уровень, связанный с признанием субъектом прав и обязанностей, а вместе с тем автономии, самого себя и другого; в-третьих, социальный уровень, характеризующийся значимостью субъекта для общества, его достижениями и заслугами [10]. Эти черты концепции признания А. Хоннет воспринял у Гегеля, который всегда особо подчеркивал неразрывность связи между процессами развития духа и социального взаимодействия. Таким образом, для А. Хоннета, так же как и для Гегеля, борьба за признание является основным двигателем истории, духовно-нравственного становления, общественного развития.

Аксель Хоннет перенимает у Гегеля прежде всего представление о природе человека, из которого вытекают все последующие социальные и нравственные составляющие, определяющие специфику концепции признания. По А. Хоннету, принципы современной социальной философии во многом были заложены еще в эпоху Возрождения, и ее основания связаны с именем Н. Макиавелли, а затем и Т. Гоббса. В Античности и Средневековье человек понимался как существо, стремящееся по своей натуре к добродетели, гармонии и порядку. В связи с этим и политика оказывалась не чем иным, как учением о благой и справедливой жизни.

Эпоха Ренессанса отбросила все эти традиционно закрепленные за человеком характеристики: концепт природы человека подвергся коренному пересмотру, исходя из особенностей новой социально-политической и культурной реальности. Сначала Макиавелли, а за ним через сто с лишним лет и Гоббс провозгласили человека существом эгоистичным, злонамеренным, устремленным лишь к личной выгоде и борьбе за свои интересы любыми путями. Для Макиавелли внешним, сдерживающим взаимные притязания людей фактором стала религия, помогающая добиться установления четкой общественной иерархии и субординации и тем самым — социально-политического порядка. В соответствии же с теорией Гоббса единственно возможным путем преодоления состояния «борьбы всех против всех» стало принятие общественного договора.

Для трансцендентальной философии человек также является носителем безнравственных, эгоистических склонностей, которые в целях самосохранения и установления стабильных социальных отношений должны быть подавлены интеллектуально-волевым усилием, конституирующим определяемое моральным законом нравственное поведение как единственно верное, т. е. целесообразное. Человек, по мнению И. Канта, исходя из протестантской парадигмы, по природе зол, склонность ко злу в нем имеет изначальный, врожденный характер. Эта естественная склонность обусловлена «хрупкостью», «недобросовестностью», «злонравием» человеческой природы [3, 29]. Таким образом, нравственное отношение, по Канту, неорганично, чуждо человеческой сущности.

Гегель в своем труде «Феноменология духа» представляет образ человека, схожий с описанием «естественного состояния» человека у Т. Гоббса. Оба мыслителя определяют человека через побуждение самосохранения. Однако, по Гегелю, специфической чертой для человека, в отличие от животного, является стремление быть признанным со стороны других людей. В этом кардинальное отличие человеческой природы от природы всех остальных живых существ. Материальные блага, обеспечивающие физическую жизнедеятельность человека, необходимы, но недостаточны для осознания человеком самого себя как автономного существа. Становление и развитие самосознания человека невозможно без восприятия и принятия его другими людьми.

Иными словами, если до Гегеля такие мыслители, как Макиавелли и Гоббс, понимали человека как существо атомарное, центрированное на личных интересах и стремлениях, то Гегель, опираясь во многом на концепцию, развитую еще в эпоху Античности Аристотелем, в природе человека выделяет интересубъективную направленность. Человек изначально предстает общественным, социальным существом, или, по Аристотелю, «политическим животным». Таким образом, идентичность человека определяется, формируется посредством оценки, которую дают ему другие люди. Самоидентичность человека оказывается социальным конструктом.

По Гоббсу, основа морали — закон самосохранения, стремление к продлению своего физического существования, следуя которому поступить морально — значит смириться и подчиниться сильному, прекратив борьбу за главенство.

Гегель же под специфически человеческим качеством понимает борьбу за признание, престиж, даже если для этого нужно рискнуть, пожертвовать собственной жизнью. В этом заключается подлинная человеческая свобода от природных условностей и ограничений, на которую не способно никакое животное.

В книге «Борьба за признание. К моральной грамматике социального конфликта», вышедшей в 1992 г., А. Хоннет объединяет понятия «морального», или нормативного, и «социального». Он утверждает, что современная социология должна быть и теорией, т. е. дескриптивным анализом, и этикой, т. е. практически ориентированной дисциплиной, одновременно. С этой точки зрения быть членом общества — значит ощущать себя признанным в каком-либо аспекте своей личности [12].

Существуют и другие интерпретации категории «признание». Так, Нэнси Фрезер считает, что А. Хоннет, акцентируя внимание на ценностном, нормативном аспекте, не учитывает экономическую составляющую социальных взаимодействий. Поэтому Фрезер дополняет концепцию справедливого общества принципом справедливого распределения материальных благ. То есть справедливость представляется как разноуровневый феномен, включающий перераспределение материальных благ (экономический аспект) и признание (социокультурный, ценностный аспект) [Там же].

В рамках данной статьи представляется интересным сопоставить две позиции на проблему конституирования человеческого достоинства и самопризнания — концепцию Акселя Хоннета и концепцию христианской антропологии.

Для начала охарактеризуем общее представление вопроса природы человека в христианском учении. Основой для христианского понимания человеческой природы стали противоречивые на первый взгляд концепции. Первая вытекает из учения о человеке как об Образе и Подобии Бога, а вторая берет начало в библейской истории грехопадения. Учение об Образе и Подобии Бога поднимает человека на неизмеримую высоту — он имеет беспрецедентную за всю историю существования человечества возможность соотноситься с высшим, предельным в своем совершенстве началом. Так открывается перед людьми величайшая перспектива — быть «сынами Божиими» (Мф. 5:9).

Первым из ранних христианских писателей к теме Образа Божия обращается Климент Римский, один из семидесяти мужей апостольских. Он пишет: «После всех других, Бог Своими святыми и непорочными руками создал человека, самое превосходнейшее и величайшее по своему уму (существо), как начертание Своего Образа; ибо Бог сказал: сотворим человека по образу и подобию нашему» [4, 85]. Таким образом, важнейшим качеством, определяющим запечатление Божественного образа в человеке, является его разумность. В связи с этим возникает понимание высокого человеческого достоинства, заключенного в интеллектуальном, нравственном, религиозном превосходстве человека над всеми остальными творениями Божьими.

Однако, с другой стороны, природа человека описывается в терминах падшести, поврежденности первородным грехом прародителей. Человек после грехопадения утрачивает единство, гармонию своей природы: необходимы специальные нравственные усилия, чтобы воссоздать целостность человечес-



кого естества. Вместе с тем человек утрачивает изначально присущее человеку от сотворения Подобие Богу, — теперь возвращение его становится целью всей человеческой жизни. Несмотря ни на что, человек сохраняет на себе печать Образа Божия, который остается гарантом возможности восстановления прерванной связи человека и Бога: «Достоинство человека неуничтожимо. Грехопадение помрачило человеческую природу, ослабило дух человека, но достоинство человека остается на богоподобной высоте» [5, 223]; «Образ Божий в человеке является фундаментом человеческого достоинства, нерушимого даже грехом» [6, 231].

Таким образом, человек оказывается существом, способным на пути духовного совершенства уподобиться Богу, имея в качестве отправной точки отпечаток, запечатление образа Бога на своей природе, но, будучи существом падшим, вкусившим познание зла, человек волен выбирать между добром и злом, следованием заповедям Бога или безбожием.

Этот предельный выбор становится возможным в силу еще одного фундаментального принципа христианской антропологии — учения о свободе человека. Как о том свидетельствуют известные католические богословы А. Скола, Дж. Маренго и Х. П. Лопес, «свобода, выражая глубочайший уровень личности, изначально. В этом и только в этом смысле ей ничего не “предшествует”, даже “разум”, который, скорее, содержится в ней. Именно свобода осуществляет исполнение “я”, побуждаемое не зависящим от человека различием между тем, чем “я” является, и тем, чем оно должно быть» [9, 46].

У этих же авторов находим следующее описание феномена свободы, фиксируемое самосознанием человека: «Она выступает как изначально отмеченная полярностью двух составляющих: опыта распоряжения собой и универсальной открытости, то есть необходимости признания со-бытия людей и вещей» [Там же, 58–59]. Эти два структурных элемента свободы несводимы друг к другу. Так, «в распоряжении собой человек сознает ответственность за свою судьбу, а в открытости встречается с необходимостью существования отличного от себя другого, который требует своего признания» [Там же, 59].

В связи с вышесказанным становится понятной специфика феномена христианской любви, доходящая до парадоксальности. Любовь представляется божественным даром, который, имея исток в беспредельном, абсолютном начале, затрагивает все существо человеческой природы, переполняет и преобразует ее. По аналогии с любовью Бога к людям сам человек, восприняв божественную любовь, стремится поделиться этим даром со своим ближним. Тем самым любовь человеческая — это дар ближнему, исходящий от полноты духовного мира человека, от потребности передать ощущение внутренней гармонии и полноты бытия, дать почувствовать его и другим людям.

Эта внутренняя гармония означает, говоря языком современной философской антропологии, самоидентичность, определяющую отношение человека к себе и другим людям. Но, в отличие от светской концепции признания А. Хоннета, в христианской антропологии самоидентичность основана не на горизонтальных связях человек — общество, а на связях вертикальных, легитимированных высшей реальностью: человек — Бог.

Очень глубоко и полно выразил эти мысли немецкий протестантский теолог, погибший в нацистских застенках, Дитрих Бонхеффер. В своем незаконченном труде «Этика» он пишет: «Только благодаря вочеловечению Бога появилась возможность познать действительного человека и не презирать его. Действительный человек смеет жить пред Богом, и мы можем позволить действительному человеку рядом с нами жить перед Богом, не презирая его и не поклоняясь ему. Не потому, что действительный [человек] является ценностью для себя, а только потому, что Бог возлюбил и принял действительного человека. Причина любви Бога к человеку лежит не в человеке, а только в самом Боге. Основание же того, что мы можем жить как действительные люди и можем любить действительного человека рядом с нами, лежит только в вочеловечении Бога, в бесосновной любви Бога к человеку» [2, 65].

Основная христианская заповедь, предписывающая модель отношения человека к другому, «Возлюби ближнего своего, как самого себя» (Мф. 19:19) предполагает направленность на отдачу, а не на принятие и оценивание. По сравнению с ней современный концепт признания имеет выраженно поглощающий характер, характер обладания и присвоения. Присваивается в данном случае не что иное, как человеческая свобода самоопределения, самоконституирования, основанного на религиозно обусловленном чувстве собственного достоинства.

Вместе с тем эта ключевая для христианства заповедь о любви к ближнему предполагает, что одновременно с возникновением каких-либо интересубъективных связей человек должен сформировать отношение к самому себе, соответствующее его высокому предназначению и природе — устремляться ко все большему уподоблению Богу в совершенстве и развитии самосознания соответственно призыву Христа: «Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

Уже сам факт, что для христианства «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:15-16), говорит о доминирующем значении этого феномена для христианской антропологии. Так, православный митрополит Антоний Сурожский понятие личности неразрывно связывает с отношением любви. Понятие личности он характеризует через противопоставление понятию индивидуума. Индивидуум — это тот, кто сам себя утверждает, отрицая значимость другого человека, это центрирование на самом себе «я», «которое не хочет слышать, что говорят о нем люди, тем более — что говорит о нем Бог, слово Божие. И с другой стороны — личность, находящая свое удовлетворение, свою полноту и свою радость только в раскрытии своего первообраза, совершенного образа того, что она есть, образа, который освобождается, расцветает, открывается — то есть все больше обнаруживается — и тем самым все больше уничтожает индивидуум, пока от него уже не останется ничего противоположающегося, ничего самоутверждающегося, а останется только личность — ипостась, которая есть отношение. Личность, которая всегда была состоянием любви того, кто любим, оказывается освобожденной из плена индивидуума и вновь входит в ту гармонию, которая есть Божественная любовь, всех содержащая и раскрывающаяся в каждом из

нас» [1, 273]. Иными словами, именно в любви человек преодолевает свою замкнутость, центрированность на себе.

В католической терминологии, разработанной фон Бальтазаром, аналогичные модусы человеческого существования обозначены как бытие-для-себя и бытие-для-другого. Определяющим фактором для них становится понятие свободы, заключаемое, в отличие от всего остального мира, именно во взаимоотношении человека с другим, т. е. в со-бытии. Реализуемое полностью со-бытие становится бытием-для-другого, связанным с богословской категорией любви. Данная разработанная католическим богословием концепция полярности, трагичности свободы наиболее красноречиво указывает на расхождение основных принципов теории признания А. Хоннета и христианской антропологии.

Согласно католической интерпретации свобода человека обуславливает, с одной стороны, «напряжение, связанное с самостью, в силу чего человек стремится сохранить свое для себя, а с другой, есть открытость по отношению к другому, благодаря чему бытие-для-себя становится бытием-для-другого» [9, 61]. Иными словами, католические богословы вторят словам митрополита Антония Сурожского: человек испытывает внутреннее противоборство двух разнонаправленных тенденций, центробежной и центростремительной, индивидуума и личности, бытия-для-себя и бытия-для-другого. Но если понятие индивидуума митрополита Антония нагружено отрицательными коннотациями, в силу чего это бытийное состояние человека должно быть полностью преодолено, то бытие-для-себя фон Бальтазара затрагивает необходимый фактор, ответственный за формирование самосознания и самоидентичности, тождественный категории человеческого достоинства.

Таким образом, задачей человека в рамках каждого интересубъективного взаимодействия является сохранение этого сокровища перманентного основания своей личности: «Он приглашается реализовать собственную свободу так, как она должна осуществиться, с риском, что этого не произойдет, если он будет считать, что бытие-для-другого приводит к утрате глубины его бытия-для-себя» [Там же]. Следовательно, специфика человека связана со свободой его самосознания: «путь, ведущий к онтологическому основанию — это путь человека, свободно выбирающего самореализацию в бытии-для-другого» [Там же], т. е. в любви к ближнему. Как уже указывалось, эта любовь к другому основана на вертикальной связи человека с трансцендентным началом: «В необходимости полностью быть-для-другого человек оказывается направленным к некоей трансцендентной цели, совершенно несоизмеримой его силам, которая, однако, является гарантией его бытия-самим-собой, то есть его способности к подлинно свободной свободе» [Там же, 63].

В современной протестантской антропологии, представленной в частности Ю. Мольтманом, концепт признания также активно используется, но именно в аспекте самоотдачи, направленности на другого. Оценка и признание человека со стороны других людей и общества не играют такой конституирующей роли, как в светской социальной теории. Но в любом случае, если рассматривать правовую сторону человеческих отношений, «любовь, переведенная на язык закона, означает права ближнего и признание другого человека» [7, 74],

поэтому «только в любви личность не противится закону, но и не нуждается в подчинении ему» [5, 226].

Тем самым христианская антропология уже в самих своих основаниях имманентно содержит утверждение достоинства, т. е. прав и свобод каждой личности. Более того, «современный уровень развития прав человека есть следствие влияния христианского гуманистического сознания на область общественных отношений» [Там же, 224], поскольку Евангелие — «это реальная духовная основа социальных отношений, которая с христианской точки зрения является фундаментом социального договора между людьми о защите своих прав и началах юридических гарантий» [Там же, 226].

С другой стороны, ориентированность на внешнюю оценку, на впечатление, производимое на окружающих, свидетельствует, исходя из норм христианской морали, о наличии в человеке таких греховных страстей, как гордыня, честолюбие, тщеславие. Даже более того, любые попытки самоутверждения, расцениваемые с позиции светской этики как неизбежные и «естественные», к примеру, те, которые связаны со стремлением к самосохранению, присутствующим всем живым существам, рассматриваются как проявления греховного эгоизма, как попытка утвердиться за счет ближнего. Даже такие, казалось бы, естественные способы расширения границ человеческой самости, как приобретение имущества, также заслуживают осуждения с точки зрения христианской системы нравственных координат. Подтверждением тому служат евангельские слова: «Не собирайте себе сокровищ на земле... Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше... Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:19-24) [8, 398–399]. Следовательно, экономическая составляющая современной теории признания, утверждаемая, в частности, Нэнси Фрезер, тоже подвергается христианской критике.

Перечисленные основополагающие моменты учения Христа дали основание крупному протестантскому теологу Райнхольду Нибуру охарактеризовать евангельскую этику как «ригористическую» и «неблагоразумную» с точки зрения здравого смысла, ведь она оказывается несовместимой с естественной потребностью человека к приобретению имущества, с любовью к земным вещам. И в самом деле, любовь к приобретению собственности отвлекает от любви к Богу. Р. Нибур приводит известную евангельскую историю о юноше, соблюдавшем все десять заповедей, но стремившемся к полному совершенству. Ему был дан следующий совет: «Пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф. 19:21) [Там же, 399].

В этом смысле с точки зрения религиозной антропологии становится понятным феномен христианского аскетизма как самоограничения ради сосредоточения всех жизненных сил на одном устремлении — к Богу. Главная цель аскетизма — борьба со страстями, центральная из которых, гордыня, — основная «форма эгоизма, которой соблазняются души тех, кто выгодно отличается от толпы своими знаниями и достижениями, так что они забывают о своей человеческой общности и о своем ничтожестве в глазах Бога» [Там же, 400]. По словам Р. Нибура, гордыня «питается не материальными преимуществами, которых добиваются алчные люди, но общественным признанием» [Там же, 399]. Получается,

что в данном контексте признание приобретает напрямую негативную окраску: оно является фактором, способствующим развитию греховных страстей. Действительно, «милостыня не должна твориться перед людьми, а молитвы — не произноситься на площадях, чтобы преодолеть соблазн общественного признания за религиозное благочестие и добрые дела» [8, 405].

Здесь самым красноречивым примером может послужить образ юродивого — феномен православной культуры. В данном случае человек сознательно идет на игнорирование внешних социальных норм, на отрицание значимости для себя оценки других людей, всего общества. Социальные факторы перестают оказывать сколько-нибудь значимое влияние на восприятие человеком самого себя как личности, устремленной к высшей цели.

Р. Нибур по праву назвал евангельскую этику «неблагоразумной», поскольку во многом она противоречит здравому смыслу, является парадоксальной для светского мировоззрения, — это можно отнести к любой из заповедей Христа. Например, непонятной с точки зрения концепции признания оказывается вся Нагорная проповедь, а также евангельская заповедь о любви к врагам: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). И именно «отношение Иисуса к возмездию и Его призыв прощать врагов раскрывают нам яснее, чем какой-либо другой элемент в Его этике, неприятие тех форм отстаивания своих прав, которые одобряются обществом и естественной моралью» [Там же, 400].

Необходимо еще раз подчеркнуть, что приведенные выше примеры подвижнического пути, конечно, не отрицают роли другого в жизни человека. Но другой человек значим не в качестве оценивающей и конституирующей инстанции, а в качестве личности, на которую направлены стремления христианина к заботе, служению и любви, ведь «самопожертвование есть, по существу, более высокая форма самореализации» [Там же, 406], поскольку другой, ближний, отождествляется в рамках христианского вероучения с самим Богом (Мф. 25:34-40).

Таким образом, мы приходим к выводу, что поиск, жажда признания как важнейший, едва ли не единственный фактор, обеспечивающий конституирование самоидентичности человека, не находят полного соответствия христианским установкам, основанным на бескорыстной любви к Богу и ближнему. Социополитическая реальность для религиозного мироощущения вторична, все внимание обращено к духовному, трансцендентному уровню существования человека. В ходе анализа мы выяснили, что в целом эта позиция является общехристианской и не имеет четко выраженной конфессиональной специфики, с той лишь разницей, что, в силу своего генетического родства с исторически сложившимися ориентирами европейской мысли, феномен признания вплетен в ткань западно-христианского богословия и соответственно здесь интерпретация категории признания является более проработанной и теоретически выстроенной, нежели в восточно-христианском учении.

1. *Антоний, митрополит Суражский*. Принятие самого себя // Тайна человека. М., 2008.
2. *Бонхоффер Д.* Этика : пер. с нем. М., 2013.
3. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 6.
4. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. Киев, 2006.
5. *Лоргус Андрей прот.* Достоинство/Права человека (правосл.) // Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь : изд. на рус. и нем. яз. / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 222–228.
6. *Миклушчак П.* Права/Достоинство человека (католич.) // Там же. С. 228–233.
7. *Мольтман Ю.* Человек : пер. с нем. М., 2013.
8. *Нибура Р.* Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура : Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.
9. *Скола А., Маренго Дж., Прадес Лопес Х.* Богословская антропология / пер. с ит. Ю. Ромашева. М., 2005.
10. *Ушанова И. А.* Философские аспекты взаимного признания (обзор современных немецких исследований) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rsk-k.ru/ushanova.pdf> (дата обращения: 09.03.2014).
11. *Хоннет А.* Моральное развитие и общественная борьба: ранние социально-философские учения Гегеля [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/10134> (дата обращения: 09.03.2014).
12. *Чукин С. Г.* Социальная наука и ценности: вместе или порознь? [Электронный ресурс]. URL: <http://jkhora.narod.ru/2009-34-09.pdf> (дата обращения: 09.03.2014).

*Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.*

УДК 141.2 + 141.13 + 1(436)

**Е. С. Черепанова**

## **ПРОБЛЕМА ПРИЗНАНИЯ АВСТРИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ИДЕЙНЫЕ ОСНОВАНИЯ**

Проблема типологизации философской традиции является одной из сложных для историко-философской науки. Применительно к философии в Австрии существуют несколько подходов, в соответствии с которыми особенность философской мысли региона рассматривается либо в контексте религиозной культуры, либо в связи с историческими этапами становления национальной идентичности. В статье рассматриваются дискуссии австрийских, венгерских и американских исследователей по поводу особенностей австрийской философии, с тем, чтобы определить наиболее перспективный методологический подход для дальнейшего изучения этого феномена. Неопределенность данного культурного феномена отражает сложность как истории полиэтничного региона, так и практики признания философских школ и традиций, сложившихся в настоящее время.

**Ключевые слова:** австрийская философия, католическая культура, критика И. Канта, позитивизм, сциентизм, Просвещение, национальная культура, национальная философия.

С понятиями «немецкая философия» или «французская философия» у российского историка философии связаны достаточно однозначные, вполне опре-

деленные и стойкие образы. Но понятие «австрийская философия» такого образа в его сознании не вызывает. Разумеется, на то есть несколько причин. Хотим мы того или не хотим, но в известной формуле, гласящей, что история — это сегодняшняя политика, опрокинутая в прошлое, всегда будет содержаться некоторая доля истины. По крайней мере, политики всегда будут относиться к истории именно так. Необходимость строить сегодняшние отношения с Германией и Францией заставляет изучать историю культуры этих ведущих европейских держав. В отличие от них Австро-Венгрии сегодня не существует, а маленькая Австрия, несмотря на всю активность в международной политике, заменить ее на политической арене никак не может. Отсюда и некоторое политическое высокомерие, вызывающее пониженный интерес к австрийским культурным и, в частности, философским традициям.

В стенах университетов Германии, как правило, снисходительно воспринимают возможность такого культурного феномена, как австрийская философия. При этом, конечно, никто не отрицает значимость в истории европейской философии имен М. Шлика, Л. Витгенштейна, Э. Маха, Ф. Brentano и т. д., а вот видеть традицию, представить ее исторически для историков философии не представляется интересным.

Есть и причина иного плана: наиболее известные в мире австрийские мыслители — Л. Витгенштейн, члены Венского кружка, З. Фрейд, К. Лоренц — постоянно подчеркивали свой антиметафизический настрой и положили все свои силы на то, чтобы подорвать основы классической спекулятивной философии. Это вполне могло создать Австрии репутацию страны «анти-философской». И если историки философии из других стран, вполне сознавая эту сложность, молчаливо обходят «австрийский вопрос», то, казалось бы, его давно должны были прояснить исследователи из самой Австрии. Однако и в их работах он до сих пор не обрел однозначного ответа.

Но, может быть, проблема выявления корней австрийской культуры, и в частности философии, вообще неразрешима из-за крайней сложности? И, стало быть, следует отказаться от попыток ее прояснения? Этого австрийские исследователи сделать не могут, потому что, несмотря на всю неоднозначность проблемы, ее требуется решить во что бы то ни стало. Современные австрийцы желают определить для себя, что они собой представляют.

Австро-Венгрия, многонациональная держава, в начале XX в. сопоставимая по мощи с Германией и Россией, держава, начавшая Первую мировую войну, оставила после своего распада маленькую Австрию, большинство населения которой составили немцы. Однако прежний менталитет не исчезает в одночасье, он сохраняется на протяжении десятилетий. Сегодняшний гражданин России тоже продолжает, в силу ментальной инерции, мыслить как бывший гражданин великого СССР, и на этом периодически ловит себя даже тот, кто не желает восстановления этой великой державы, неизбежно задумываясь в результате о том, что же он сегодня представляет собой как россиянин и как русский.

Никто из австрийцев не стал бы противопоставлять себя немцу, со всей определенностью утверждая, что немец — это одно, а австриец — совершенно

другое. Единство языка — это единство языка. Однако и считать себя всего лишь особым немцем, «зарубежным соотечественником», который живет за пределами Германии, австриец тоже не склонен. Идея аншлюса, то есть присоединения Австрии к Германии, была провозглашена и реализована Гитлером, австрийцем по происхождению. Но сторонниками ее в начале века были и австрийские социалисты, которые полагали, что социализм можно построить только силами единого немецкого пролетариата, поскольку в малой стране он неизбежно будет подавлен. Тот, кто никогда не питал симпатий ни к социализму, ни к нацизму, переносил это отношение и на аншлюс. Этому же активно противилась историческая память: на протяжении веков отношения Австро-Венгрии и Германии отнюдь не были безоблачными, случались даже «братские» войны.

Современные австрийцы желают чувствовать себя особым народом, пусть даже и близко родственным немецкому, а потому вопрос об особых чертах австрийской культуры, в частности австрийской философии, — это вопрос о национальном самоопределении австрийского народа, вызывающий множество споров между его сторонниками и противниками.

Именно поэтому австрийские историки философии, как правило, начинают свои работы, даже если они посвящены исследованию частных вопросов, с общих рассуждений о том, что следует называть австрийской философией, по каким признакам она может быть идентифицирована и как локализована в культурном пространстве. При различии позиций они сходятся в том, что при решении этих вопросов классические подходы к типологизации философской традиции не всегда применимы.

Так, профессор Венского университета П. Кампиц отмечает: «Если попытаться выделить самостоятельную австрийскую идентичность, то следует искать ее не в национальной, не в политической областях, а только в том, что — говоря о философии — обычно именуют “сферой духа”» [1, 150]. Иными словами, только «сфера духа», сфера культуры и обеспечивала объединяющую основу многонациональной державы.

Своеобразную позицию в вопросе о специфике и корнях австрийской культуры и философии занимает Р. Менассе. Решая этот вопрос, историк культуры или историк философии обычно стремится отыскать нечто стабильное, длящееся, переходящее из века в век. Между тем особенность австрийской культуры определяется *постоянством перемен*. Новейшая история Австрии настолько полна кризисов и потрясений, что это формирует австрийское философское мирозерцание как своего рода «практическую метафизику, мировой католицизм» [7, 10]. Перманентный кризис заставляет австрийца смотреть на мир земной как на нечто суетное и преходящее, а в поисках постоянной опоры обращаться к миру потустороннему: «Австрийский опыт свидетельствует, что конец одной эпохи никогда еще не оказывался концом на самом деле... Поколение, родившееся в начале века, смогло пережить это четырежды: конец монархии Габсбургов, конец первой республики, конец корпоративного государства, конец “Остмарки” как составной части Третьего рейха» [Там же].



Череда политических потрясений и радикальных перемен оставляет постоянным только одно — стабильное отношение к бесконечному числу «концов» исторических и культурных периодов. Так как «мы определяем себя через нашу историю и культуру» [7, 21], пишет Р. Менассе, то «австрийскую идею» определяют как раз те культурные произведения, которые отражают переживание конца определенной эпохи. Это, в частности, «Человек без свойств» Р. Музиля — книга, написанная в период гибели империи Габсбургов; «Демоны» Х. Додерера, где автор выражает свое отношение к концу первой республики [Там же, 4]. Иными словами, постоянство австрийской культуры и философии, по крайней мере в XX в., заключается в постоянном поиске этого постоянства в условиях непрерывных кризисов и вопреки им. Поэтому вопрос об австрийской философии в культурном пространстве данного региона — это вопрос об исторической идентичности.

Надо отметить, что даже австрийские исследователи, при всем их желании ответить на вопрос о специфике австрийской культуры и философии, не решаются выносить однозначные и упрощенные суждения на этот счет. Все они сознают, что вопрос нуждается в методологически сложном и обстоятельном рассмотрении. Не склонные обстоятельно теоретизировать на этот счет авторы говорят, что под австрийской философией они понимают учения мыслителей, писавших на немецком языке и живших или живущих на территории Австро-Венгрии или нынешней Австрии. Те же из австрийских историков философии, которые пытаются определить понятие «австрийская философия» содержательно, специально подчеркивают, что этот вопрос требует комплексного подхода. Так, П. Кампиц, отмечает, что «разговор о самостоятельности австрийской философии нуждается в некотором оправдании...» [1, 150], подразумевая под этим необходимость ответить на ряд вопросов истории и политики, а также предварительно выяснить, что должно пониматься под философией вообще.

В. Г. Шток еще более углубляется в методологию историко-философских исследований, заявляя, что проблема специфики австрийской философии может решаться лишь тогда, когда будут получены ответы на три важнейших принципиальных вопроса:

«1. Каков смысл исследования национальной философии в ее международном значении?

2. На основе каких критериев можно причислять определенные философские произведения к национальной философии?

3. Как определить внутреннее соответствие этих произведений национальному характеру, воплощенному в них?» [9, 402]

В. Г. Шток исключает возможность использования чисто исторических и географических критериев при определении содержания понятия «австрийская философия», так как в этом случае пришлось бы исследовать всю эволюцию философской мысли в таких университетских центрах, как Фрайбург, Прага, Будапешт, Львов, только на том основании, что когда-то эти территории входили в состав Австро-Венгрии. Итогом его рассуждений оказывается осторожное, не очень четкое и сугубо конвенциональное определение, согласно

которому австрийская философия есть общность философских произведений в определенных информационных границах [9, 404]. Австрия превращается в некий чисто информационный регион, никак не связанный с геополитическими реалиями. Его границы достаточно произвольно определяются областью взаимодействий определенных философских тенденций, что позволяет рассматривать в числе австрийских философов тех, кто находился под их влиянием.

Иной подход предлагает Л. Габриэль, который пытается представить австрийскую философию путем перечисления основных философских школ, имеющих достаточно давнюю и влиятельную историю. По его мнению, в такой перечень должны войти:

- философская школа, возникшая под влиянием идейного наследия Ф. Brentano;
- школа, сформировавшаяся под идейным влиянием Э. Маха и в результате деятельности Венского кружка;
- школы, занимавшиеся исследованием и критикой немецкого идеализма, а также неокантианские центры;
- школа, развивавшая «интегративную логику» (к этой школе причисляет себя сам Л. Габриэль);
- философские школы, сложившиеся на теологических факультетах университетов [5, 6–8].

Завершается этот перечень несколько неожиданным, зато оптимистическим заявлением, что австрийская философия «находится в процессе возникновения» [6, 6–7]. Едва ли можно считать, впрочем, что комбинация двух признаков — существование на территории Австро-Венгрии и современной Австрии плюс международная известность — может позволить сколько-нибудь строго определить контуры «австрийской философии».

Все исследователи единодушно отказываются признавать за австрийской философией такую же степень национальной идентичности, которой, к примеру, обладает китайская, развивающаяся в практически мононациональной стране в изоляции от остального мира. Они подчеркивают, что австрийская философия развивается в рамках общеевропейской философской традиции, однако у нее есть ряд специфических черт, предпочтение определенной проблематике и определенного стиля философствования, которое явственно заметно в границах данного региона, и это позволяет говорить об австрийской философской традиции, а также о заметном влиянии данной традиции на мировой историко-философский процесс.

Таким образом, основным отличительным признаком австрийской философии оказывается ее проблематика, и главным образом *стиль решения проблем*. Можно утверждать, что определенное согласованное представление о том, каков этот стиль, уже сформировалось. Принято считать, что австрийская философия:

- обладает четко выраженной антикантианской направленностью;
- сформировалась под влиянием барочной культурной традиции, которая повлияла на стиль философских произведений;

- тяготеет к эмпиризму;
- отдает явное предпочтение лингвистической проблематике.

Этот список особенностей австрийской философии у различных историков философии может несколько видоизменяться: он дополняется или сокращается в зависимости от того, какую историческую дату исследователь *условно* предлагает считать «началом» австрийской философии. И если в исследованиях 80-х гг. XX в. такой датой почти единогласно было принято считать начало первых философских опытов Ф. Brentano, то в 90-е гг. австрийские исследователи отодвинули ее в прошлое, усматривая истоки австрийской философии XX в. в более ранних феноменах австрийской культуры.

Так, авторы сборника «Уходящий гуманизм — затянувшееся Просвещение» [10] связывают начало формирования австрийской философской традиции с культурными феноменами эпохи Возрождения, относящимися к 1450 г. В. Приглингера разделяет историю формирования австрийской философии на три периода. Первый — с 1450 по 1750 г.: в это время под давлением католической схоластики происходит вытеснение гуманистических традиций Возрождения, формируется барочная культура. Второй период — с 1750 по 1867 г. — связан с проникновением в австрийское пространство просветительских идей, с усилением влияния Г. В. Лейбница и Х. Вольфа. В это время под воздействием Просвещения и сильным влиянием германской культуры возникают попытки подражания И. Канту. Третий период именуется фазой развертывания австрийской философии. Он совпадает с тем историческим отрезком, который остальные исследователи традиционно считают временем становления австрийской философской традиции, — с 1867 по 1950 г. При этом последняя дата, по мнению В. Приглингера, достаточно условна и может быть оспорена в качестве завершающей [Там же, 31–92].

Приведенная периодизация призвана раскрыть секрет расцвета австрийской философии, приходящийся на конец XIX — начало XX в. Основная идея концепции, связанной с выделением таких периодов, может быть выражена формулой «задержанный расцвет». Инертность монархии и строгость католической цензуры привели к тому, что гуманизм эпохи Просвещения не получил в австрийских землях достаточно благоприятных условий для развития во время католической контрреформации, а просветительские идеи не породили столь же яркого, как в других европейских странах, философского развития. Духовный потенциал страны дремал, будто почка затянувшейся весной, но нереализованные потенции немедленно развернулись во всей красе, стоило климату резко потеплеть в период социального кризиса, поколебавшего устой империи и австрийского католицизма. Да, австрийская культура — это культура, расцветавшая в переломные времена, это культура «кризисов и концов». И происходит это именно потому, что в моменты таких кризисов панцирь, сковывающий культуру, дает трещины, через которые вырывается напор накопившейся духовной энергии.

На антикантианскую направленность австрийской философской мысли указывают большинство ее исследователей. Стоит отметить, что после публикации «Критики чистого разума» в Австрии были искренние последователи

И. Канта. А вот «Религия в пределах только разума», в которой мыслитель достаточно откровенно критикует католическую церковь, была осуждена сразу же после публикации, как и другие произведения И. Канта. Всякое изучение и распространение идей кёнигсбергского философа было категорически запрещено под страхом тюремного заключения. Это, конечно, оказало существенное влияние на отношение к философии И. Канта в дальнейшем.

Однако Р. Халлер делает более общий вывод: спор велся не только с И. Кантом, но с немецким идеализмом в целом. «В противовес всем идеалистическим направлениям австрийская философия определялась своей реалистической направленностью. Поскольку она связывала себя с докантианской традицией Лейбница и Юма, ее негативное отношение и противоборство немецкому идеализму, в особенности — Гегелю, остается столь же бросающимся в глаза признаком» [6, 8]. Возможно, это более точная постановка вопроса: следует говорить не только об антикантианстве, но и о критическом отношении к немецкому идеализму в целом — как к «академическому систематическому идеализму», навязывающему идею прогресса. Об антикантианстве говорится именно в этом смысле, а имя И. Канта выдвигается на передний план потому, что с критики центральных понятий его философии начинаются многие произведения австрийских философов.

Следует подчеркнуть, что общая критика немецкого идеализма отнюдь не повлекла за собой полного отсутствия рационалистической спекулятивной метафизики, но породила особые, «австрийские», формы универсализма — у того же Больцано. Однако именно антиспекулятивность становится, по мнению П. Кампица, причиной возникновения следующих особенностей австрийской философии, характеризующих ее излюбленную проблематику.

Это сциентизм, позитивизм и лингвистическая ориентация. В выделении данных черт с П. Кампицем солидаризируется большинство исследователей австрийской философии из Граца и Вены — в частности, В. Зауэр, Г. Штадлер, Р. Халлер. По мнению Р. Халлера, антикантианство и критика немецкого идеализма привели тому, что «эмпиризм завладел философией в пределах границ старой Дунайской монархии в гораздо большей мере, чем все формы рационалистического идеализма, не говоря уже о его спекулятивных разновидностях» [Там же, 16–17]. Это привело к распространению в Австрии логического эмпиризма.

В. Зауэр датирует начало австрийской философии примерно 1750 г., связывая его с реформами, начатыми в период правления Марии-Терезии. Эти реформы повлекли ослабление влияния иезуитов на философское образование (особенно реформа 1774 г.) [11, 24]. В это время, по мнению В. Зауэра, и формируется ведущий признак австрийской философии — позитивизм. По сути, история австрийской философии видится австрийским исследователям как бы в обратной перспективе — так, будто она неминуемо должна была привести к возникновению позитивизма как национальной формы философствования. Не случайно дискуссия о сути австрийского философского мышления в «Философско-литературном обозрении» открывается словами О. Нейрата: «Наибольший процент антиметафизических, позитивистских и тому

подобных мыслителей на каждые 100 человек населения приходится в течение многих десятилетий на Австрию. Здесь не может быть единовластия метафизики» [8, 597].

Истоком особого интереса к лингвистической проблематике, по всей вероятности, можно считать то, что многим из мыслителей Австрии приходилось писать, думать и говорить на разных языках. Немецкий язык был государственным языком, но его господство не было безусловным, что особенно ярко проявилось после раскола Пражского университета на чешский и немецкий.

Своего признания требовали народы, населяющие Австро-Венгрию, и одним из главных этапов на пути к этому было признание национального языка. К примеру, в 1880 г. вышло постановление, что на территории Чехии и Моравии чиновники должны отвечать на прошения на языке просителя. Это привело к тому, что австрийские немцы, не знавшие чешского, не могли более претендовать на административные должности.

Язык становился предметом ожесточенных философских споров и предметом пристального внимания потому, что он выступал символом национального единства, а вопросы национального самосознания в Австро-Венгрии всегда стояли очень остро. Попытки найти единые логические основания языка, отбросить случайное, порождающее ложную метафизику в нем, были в какой-то степени, сознательно или бессознательно, способом разрешения национальных противоречий в многонациональном государстве. Итоги этих попыток не всегда были удовлетворительными: ведь и для литературы, и для лингвистической философии Австрии конца XIX в. характерен призыв к молчанию как к уничтожению власти языка, а вместе с ней — и власти национального.

Авторы австрийских работ, вышедших в 90-е гг., в поисках истоков и специфики австрийской философии уже не ограничиваются рассмотрением культуры Австро-Венгрии XIX в. Их перестает смущать то, что определение «австрийская» в применении к философии указывает, казалось бы, на ее связь с определенной геополитической реальностью, со страной, именуемой Австро-Венгрией и Австрией. В этих работах австрийская философия понимается как культурный феномен, который далеко не всегда соотнобразуется в своем существовании с геополитическими реалиями, локализованными пространством и временем.

Если истоки австрийской философии и культуры могут, таким образом, проследиваться до возникновения Австро-Венгрии, то вполне логично, что влияние их может сохраняться и после ее распада в тех государствах, которые уже не относятся к австрийским владениям. Показательны в этом плане исследования современных венгерских историков философии. Хорошо известно, что представители многих народов, которые обрели независимость, зачастую грешат тем, что отвергают реально существовавшее влияние культуры бывших империй, из-под власти которых они освободились, на их национальное сознание. В этом «отказе» от истины видится проявление нового патриотизма, интеллектуальной свободы, возможность избавиться от сознания своей зависимости от влияния не-национальной культуры. Всплеск национализма,

который сопровождает возникновение новых наций, новых национальных государств, заставляет создавать ложное представление о том, что новая национальная культура может быть создана исключительно «с опорой на собственные силы».

К чести венгерских историков философии, можно и нужно отметить, что им не свойствен такой национализм. Они следуют исторической истине, признавая влияние культуры Австро-Венгрии на культуру венгерского народа, и это оборачивается подлинным патриотизмом: национальная культура венгров оказывается значительно более богатой и многогранной, поскольку истоки ее, в соответствии с исторической истиной, рассматриваются во всей полноте и многообразии. Венгерские историки философии, обращаясь к прошлому, также рассматривают Австро-Венгрию как единый регион, в котором национальные культуры переплетаются, образуя в отдельных случаях качественно новые феномены, несводимые без остатка ни к одной из них в отдельности. В регионах, где традиционно сосуществуют и влияют друг на друга несколько национальных культур, взаимодействие их осуществляется не только в рамках одного культурного жанра, но и в виде сложного опосредованного взаимовлияния различных культурных жанров, в каждом из которых тот или иной народ наиболее «силен». К примеру, венгерская музыка в культуре Австро-Венгрии столь же сильно влияет на культуру немцев, сколь литература немецких авторов влияет на культуру венгров.

Признавая и исследуя это влияние, М. А. Хевеши особо отмечает ценность литературных произведений Г. фон Гофмансталя, а также философских традиций Э. Маха и Ф. Брентано. Венгерский исследователь смотрит на культуру Австро-Венгрии объективным взглядом, выделяя в ней только то, что обладает «наднациональной» значимостью, оказывало существенное воздействие на культуру представителей многих народов, живших в австро-венгерском пространстве. Такой бесспорной ценностью, по мнению М. А. Хевеши, в Австро-Венгрии обладала философия языка: «В такой многонациональной и многоязычной стране, какой явилась Австро-Венгрия, проблема языка, представляющая собой и политическую проблему, не могла не привлекать к себе пристального внимания» [4, 119].

Другой венгерский исследователь, автор монографии «Философская мысль в Австро-Венгрии» К. Нири, также подчеркивает комплексность феномена австрийской философии [2]. Он отмечает и взаимовлияние литературы и философии, и лингвистическую направленность австрийской философской традиции. По мнению К. Нири, чертами австрийской философии являются эмпиризм и платонизм.

Признавая «наднациональную» значимость отдельных культурных феноменов в Австро-Венгрии, венгерские историки философии отмечают и то, что не обладало ею, то, что, к примеру, занимало умы немцев, но оставляло равнодушными венгров или вызывало у них резкое неприятие. Так, К. Нири обращает особое внимание на ту значительную роль, которую играла в сознании австрийских немцев идея единения с германскими государствами. Соответственно и венгерские культура и философия, развивавшиеся в австро-венгер-

ском пространстве, рассматриваются в их особенности, т. е. в контексте региональной культуры и во взаимодействии с другими национальными традициями, но при сохранении ряда уникальных черт. К. Нири отмечает, что предшествующими венгерскими исследователями главное внимание уделялось именно этой особенности венгерской философской мысли, что было вполне объяснимо в период становления венгерского национального государства и определения его «национальной идеи»: «В исторической памяти венгров живо ныне лишь сознание различий, клином воздвигнутых на передний план, и за культурными баталиями былых времен, за столкновениями страстей и частыми духовными расхождениями мы с удивлением обнаруживаем многочисленные общие черты в образе жизни, родство вкусов и мышления, бесчисленные общие черты в образе жизни, родство вкусов и мышления, бесчисленные личные связи между венгерскими и австрийскими представителями культуры» [2, 28].

К. Нири, однако, настаивает на том, что принципиальное различие национальных мировоззрений, «идейных миров» может быть осознано только в контексте их культурно-исторической общности, реально существовавшей исторически в рамках австро-венгерского региона. Только четкое определение общего позволит со всей ясностью увидеть и различия: «...В тот же самый период венгерская и австрийская мысль радикально отличаются друг от друга с историко-философской точки зрения. Австрийская мысль в указанный период отмечена сильной философичностью, венгерская же мысль в то же самое время нефилософична принципиально» [Там же].

Исследователи, которые не принадлежат к народам, некогда населявшим Австро-Венгрию, свободны от национальных пристрастий и от малейшей тяги к неомифологии. Дж. В. Джонстон не пытается умозрительно конструировать представление о сути «австрийской идеи». Он тщательно описывает историко-философские факты в контексте культуры, выделяя регионально-типическое, и пытается поставить в соответствие фактам историко-философским реалиям в политике и культуре «в Дунайском пространстве», которые могли повлиять на возникновение в Австрии не просто интересной, а новаторской философии, давшей очень много для развития философии европейской и мировой.

К таким историческим реалиям американский исследователь относит, во-первых, историю дома Габсбургов вплоть до его крушения; во-вторых, историю утверждения католицизма; в-третьих, историю австрийского барокко. Одним из важнейших факторов, которые должен принимать во внимание историк австрийской философии, он считает национальный состав населения Австрии и, в частности, населения университетских центров, особенно Вены. Важное значение отводится и религиозным противоречиям в жизни страны. Он предлагает считать период с 1838 по 1938 г. главным в истории становления австрийской идентичности, несколько расширяя границы того периода, который выделяет Г. Брех, говоря о «Радостном Апокалипсисе». Дж. В. Джонстон разделяет мнение многих австрийских историков о том, что в становлении духовной идентичности австрийской культуры огромную роль сыграл

так называемый «предмартовский период», т. е. период с 1838 по 1848 г., в котором достигается расцвет культуры стиля «бидермайер».

П. Саймонс также начинает с описания развитого состояния философии, под которым он подразумевает современную англо-американскую лингвистическую философию. Философия австрийская предстает в его описании лишь преддверием к ней: учения ее представителей «могут служить наилучшей моделью для будущего философствования» [3, 64]. Впрочем, П. Саймонс предпочитает говорить не об австрийской философии, избегая рассмотрения ее связи с культурой Австро-Венгрии и Австрии. Он ведет речь о «философии Габсбургов». Ведущих философов, писавших на немецком языке, он разделяет на два списка. В первый входят те, чья деятельность происходила на территории империи Гогенцоллернов, и центром этого философского региона объявляется Ганновер. Во второй заносятся те, кто жил и творил на территории бывшей империи Габсбургов, центром этого философского региона объявляется Прага.

«Список 1 — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, Фейербах, Маркс, Кьеркегор, Ницше, Дильтей, Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, Ясперс.

Список 2... — Больцано, Лотце, Мах, Brentano, Мейнонг, Гуссерль, Эренфельс, Твардовский, Лукевич, Шлеге, Нейрат, Айдукевич, Карнап, Рейхенбах, Поппер, Тарский» [Там же].

«Философия Габсбургов» отличается от «философии Гогенцоллернов» целым рядом признаков, главные из которых уже нам знакомы — позитивизм, сциентизм, лингвистическая ориентация. П. Саймонс отмечает также, что «философия Габсбургов» в этике обнаруживает тенденции «к объективизму и... утилитаризму» [Там же, 66], а в политологии — к индивидуализму, «в противоположность коллективистской идее наиндивидуального блага» [Там же].

По мнению П. Саймонса, философы, занесенные во второй список, отличаются общим стилем философствования — эмпирическим, а также связываются общей аналитической традицией. Констатируя, что в истории австрийской философии неразделимо переплетались феноменологическая и аналитическая традиции, он заявляет, что противоречие между ними разрешилось в пользу последней. Это утверждение позволяет П. Саймонсу говорить о существовании «англо-австрийской оси» [Там же, 67], а также заявлять, что исключительно с точки зрения развития аналитической философии необходимо рассматривать философские связи между Кембриджем, Веной, Прагой, Грацем, Варшавой. Вывод, который вполне логично следует из того, что австрийская философия была оторвана от ее культурной почвы, таков: центр эмпиристско-лингвистического философского региона переместился в США.

В завершение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что неопределенность австрийской философии в контексте европейской истории философии отражает как особенности развития истории Австрии в целом, так и сложившуюся в разных философских традициях практику признания значимости того или иного феномена в условиях признанных национальных философских культур.



1. Камниц П. Австрийская философия // Вопр. философии. 1990. № 12.
2. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987.
3. Саймонс П. Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы // Вопр. философии. 1994. № 5.
4. Хевешу М. А. Кризис Австро-Венгрии и его воздействие на развитие западно-европейской философии // Философские науки. 1981. № 4.
5. Gabriel L. Philosophie in Österreich // Philosophie in Österreich. Wien, 1968.
6. Haller R. Forschung für Österreichische Philosophie. Amsterdam ; Rodopi, 1974
7. Menasse R. Das Land ohne Eigenschaften. Wien, 1993.
8. Philosophische Literaturanzeiger. В. 36, Н. 4. Wien, 1983.
9. Stock W. G. Österreichische Philosophie // Philosophische Literaturanzeiger. В. 36, Н. 4. Wien, 1983.
10. Verdrängter Humanismus und verzögerte Aufklärung. Wien, 1992.
11. Vormärz: Wendepunkt und Herausforderung. Wien ; Salzburg, 1983.

*Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.*

УДК 141.32 + 316.3/4 + 159.942.25

**А. А. Сысолятин**

## **СТРАХ И ПРИЗНАНИЕ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ «ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ»**

Данная статья обращается к интерпретациям понятий «признание» и «страх» в философской традиции. Концепция борьбы за признание в «Феноменологии духа» Гегеля, ее философские интерпретации являются интересным материалом, на котором можно рассмотреть основания практик потребления. Предметом этих практик выступают глубинные основания человеческого существования: желание, борьба, страх.

**Ключевые слова:** страх, признание, ситуация, общество потребления, экзистенциальная философия.

Говоря о практиках человека, неизменно отталкиваешься от тех социальных реалий и базовых представлений о человеке, которые формируют характер этих практик. В данном случае мне бы хотелось обратиться к реалиям второй половины XX в. Социальное движение 60-х гг., впервые затронувшее не только область социальных и властных отношений, но и распространившееся на области сознания, заявило себя как движение, направленное на поиск новых форм существования человека в мире. Именно в этом смысле 60-е называют «временем последних иллюзий человечества»: медитативные практики, наркотические опыты расширения сознания, свободные фабрики искусств и проч. Параллельно этому складывается новый тип производства, который формирует новый тип социальной и властной организации: так называемое «общество потребления», ведущим принципом которого становится потребление как способ воспроизводства и самоидентификации. Обращение к реалиям общества

потребления для моего исследования оправдано тем, что общество такого типа начинает использовать человека и его глубинные внутренние переживания для достижения различных социальных эффектов.

Феномен «потребления» можно понимать достаточно широко — как способ распространения моделей идентификации, основанных на непрямом, ненастоящем вовлечении в переживание мира как мира возможностей. Возможности всегда предполагают под собой перемены, а перемены неизбежно страшат, поскольку лишают человека ранее завоеванных им позиции, меняют его представление о самом себе и вынуждают к активности, вынуждают претендовать на ценности, статусы, ресурсы. Подобная активность, направленная на борьбу за признание, предполагает конфликтные взаимоотношения. Ж. П. Сартр рассматривал конфликтность как абсолютный атрибут человеческого существования, поскольку «конфликт есть сущность отношения к другому» [7, 208].

Хочется обозначить два аспекта, которые стоит рассмотреть, говоря о современном обществе и человеке, характерном для него. С одной стороны, каждый человек включен в систему отношений с другими, и он вынужден заявлять себя на фоне других. С другой стороны, отношения, в которые включен человек, являются чем-то внешним для него, ситуацией, которая переживается человеком и формирует его. Ж. П. Сартр в эссе «Экзистенциализм — это гуманизм» называет такое положение человека «проектом»: «...если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования» [8, 323]. Концепция борьбы за признание в «Феноменологии духа» Гегеля, ее философские интерпретации, проблема формирования самосознания человека являются интересным материалом, на котором можно рассмотреть основания практик потребления.

Социальный статус имеет смысл признания в человеке человека. Я имею в виду аналогию с политическим статусом гражданина как в подлинном смысле человека (в отличие от раба — животного или инструмента для труда), характерного для античной демократии. По мнению Гегеля, человек — это единственное существо, которое рассматривает признание как неотъемлемую часть своей жизни, настолько, что готов пожертвовать ею для достижения признания. Для Гегеля «сущностью самосознания является вожделение» [4, 160]. Вожделение (Желание) в отличие от природного желания животного направлено не на предмет, который в состоянии его удовлетворить, а на другое Желание. «Без этой смертельной борьбы чисто престижного характера на земле никогда не появились бы человеческие существа. Действительно, человеческое существо может состояться только благодаря Желанию, направленному на некоторое другое Желание, то есть в конечном счете благодаря желанию признания» [6, 6–7].

Природное желание исчерпывается стремлением к самосохранению, высшей ценностью для живого существа является сохранение его жизни. Человеческим же желание становится только тогда, когда превосходит эту ценность. Таким образом, Гегель утверждает, что самосознание может возникнуть в борьбе

только в отношении к другому самосознанию, претендуя на признание с его стороны. «Человеческое существо может состояться только в том случае, если сталкиваются по крайней мере два таких Желания. И поскольку каждое из этих двух существ, одержимых подобным Желанием, готово идти до конца в своем стремлении его удовлетворить, т. е. готово рисковать своей жизнью, а значит, готово ставить под угрозу жизнь другого, чтобы заставить его “признать” себя, чтобы навязать ему себя как высшую ценность, постольку их встреча может быть только борьбой не на жизнь, а на смерть» [Там же].

Поскольку другое самосознание выступает противодействующей силой, вождление в своей сути отрицает природное желание, так как готово вступить в противостояние, грозящее утратой жизни. Признание может совершиться только в том случае, по утверждению Гегеля, если Желание одной из противоборствующих сторон станет ценностью для другой. «Самосознание достоверно знает себя только благодаря снятию другого, которое проявляется для него как самостоятельная жизнь» [4, 162].

В этой интерпретации отчетливо видна убежденность Гегеля в том, что «борьба за признание» и опыт, ей сопутствующий, являются подлинным выражением человеческой сущности, проявленной как Желание. Жизнь выступает достойной ценой за такую борьбу, но для осуществления признания она должна быть сохранена у обеих противоборствующих сторон, поскольку залогом признания является наличие Желания другого, направленное на тебя. «Чтобы человеческая реальность могла состояться как “признанная” реальность, оба противника должны выйти из борьбы живыми. А это возможно только при условии, что в борьбе они поведут себя по-разному. Один должен отказаться от своего желания и удовлетворить желание другого: он должен “признать” другого, сам оставаясь им “не признан”. А “признать” другого в данном случае значит “признать” его своим Господином» [6, 10].

Так формируются, по утверждению Гегеля, две позиции самосознания — самостоятельная (Господин) и зависимая (Раб). Господину нет необходимости уничтожать своего соперника физически. Для того чтобы утвердить господство, необходимо нейтрализовать, «диалектически снять» противника в той мере, в которой он противостоит, т. е. как самостоятельное Желание. Признание господства строится на сохранении жизни и сознания раба, на лишении его самостоятельности. Раб сохраняет природное, животное начало, в то время как господин уже опосредован фактом признания и не принадлежит больше природному миру.

Раб становится не только опосредующим элементом между природой и человеческим миром для господина, а приобретает абсолютно уникальное переживание мира как страха. Страх (прежде всего мы говорим о страхе смерти) перестает рассматриваться Гегелем как психологическая характеристика человека, а становится онтологическим феноменом; страх характеризует, как это формулирует М. Хайдеггер, «собственную способность быть в мире» для человека [1, 146].

Позиция господства была выстроена вокруг удовлетворения довлеющего Желания в борьбе за признание, и она не имеет опыта отрицания, отказа от

собственного Желания в переживании страха смерти. А. де Веленс предлагает следующую трактовку отношениям «раб и господин»: «Господин победил раба и думает, что извлечет из победы абсолютное признание самого себя как господина, так как он одержал свою победу благодаря презрению к смерти. Сознание раба испытало страх не по поводу той или иной вещи, в течение того или иного времени, оно испытывало страх по поводу всей его сущности в целом, потому что оно пережило страх смерти, который является абсолютным господином» [3, 297].

С точки зрения гегелевской диалектики позиция господства ущербна, потому что не достигает своей цели. Господин признан самим собой в качестве господина, признан таковым он и Рабом. Однако такое признание нельзя, с точки зрения Гегеля, рассматривать как полноценное признание из-за того, что оно совершается односторонне. Господин не признает в рабе человеческого достоинства, он не получает признание равного ему самосознания, и это обесмысливает риск, на который шел Господин во время противостояния. «По окончании борьбы, сделавшей его Господином, он не стал тем, кем хотел стать, вступая в эту борьбу: человеком, который признан другим человеком. Итак, если человек может быть удовлетворен только признанием, то человек, ведущий себя как Господин, не будет удовлетворен никогда» [6, 19].

Гегелевская диалектика предполагает возможность преодоления этого тупика, но уже внутри рабского сознания, не удовлетворившего своего Желания и отступившего перед страхом смерти. С одной стороны, раб приобретает исключительный опыт переживания страха и осознания себя в этом переживании. С другой стороны, раб остается принципиально неудовлетворен, отрекаясь от собственного Желания. Но, как пишет И. А. Ильин, «вынужденное самоотречение является для него началом внутренней свободы» [1, 147]. Раб остается открыт опыту переживания мира, в то время как господин заточен в эмпирические условия мира, преобразованного для него рабом в процессе труда. И этот момент кажется мне важным для характеристики общества потребления. Неудовлетворенность — как раз то состояние, вокруг которого выстраивается самосознание потребляющего человека.

Современное сознание как бы расщеплено, содержит в себе обе эти позиции — «рабства» и «господства». Господство мне видится в том, что заявляется как приобретение в процессе потребления: престиж (признанность) маркируется предметами и товарами, вместе с которыми приобретается и статус. В интерпретации картины «господство и рабство» А. Кожева труд является освобождающим началом для рабского сознания, а переживание страха — условием осознания «серьезности» человеческого существования. «История человека — это история его труда, а труд будет историческим, общественным, человеческим только при том условии, что трудящийся трудится вопреки инстинкту или “непосредственной выгоде”, трудится на другого, и труд его подневольный, потому что трудится он под страхом смерти» [6, 21].

Разумеется, сам по себе труд не в состоянии изменить позицию раба. Раб участвует помимо своего желания в преобразовании непосредственного, природного мира в мир опосредованный, человеческий мир, в котором благодаря

рабу живет господин. Однако, участвуя в подневольном труде, исполняя Желание господина, раб приобретает опыт отчуждения от собственных желаний, укорененных в его врожденной животной природе. Создавая опосредованный мир своим трудом, раб «образует», возделывает самого себя из животного человека, а «образовать» себя как самостоятельное сознание раб может только в отрыве от своих природных желаний, чему и способствует господство, помещая раба в вынужденное состояние необходимости под страхом смерти исполнять чужую волю. «Такой и только такой труд освобождает, т. е. очеловечивает человека (Раба). ...С одной стороны, этим трудом создается реальный и объективный, но неприродный Мир, Мир культурный, исторический, человеческий. И только в таком Мире человек живет жизнью, которая по сути своей отличается от жизни животного в лоне Природы. С другой стороны, труд избавляет Раба от страха, который привязывал его к наличной Природе и к его собственной врожденной природе животного. Труд под страхом смерти, труд на Господина освобождает Раба от страха, который делал его Рабом» [6, 21–22]. В этом смысле господство Гегель определяет как катализатор исторического процесса.

Потребление по аналогии предлагает осуществить сценарий моментального избавления от «рабства». Однако в вещи, которая является предметом потребления, содержанием выступает престиж, а не труд, вложенный в ее производство, поэтому вещь выступает атрибутом господства. «Неработающий Господин не производит вне себя ничего устойчивого. Он только разрушает продукты рабского труда. Пользование и удовлетворение остаются, таким образом, чисто субъективными: они интересны только ему и, следовательно, могут быть признаны только им, они не составляют “истины”, раскрытой всем объективной реальности. Поэтому самое большее, что может дать такое “потребление”, такое праздное удовольствие Господина, обусловленное “непосредственным” удовлетворением желания, это доставить некоторую приятность, но никак не принести полное и окончательное удовлетворение» [6, 23–24]. В этом случае страх, который являлся основанием человеческого (рабского) самосознания, служит хорошей почвой для работы общества как фабрики по производству подобных «приятностей», готовых ответов на все проклятые вопросы человеческого существования. Снятие «бремени рабства» осуществляется на уровне господства над вещами, обладания ими, а не возделывания.

Поскольку человек, как говорил А. Камю, таков, что он «единственное существо, которое не желает быть тем, кто он есть» [5], вся совокупность позитивных сценариев, которые можно потребить, становится идеалом любой частной жизни и в целом жизни всего общества. «Неподлинность означает не что-то вроде “меньшего” бытия или более “низкой” степени бытия. Наоборот, она может определять личное бытие в его максимальной конкретности, в его деловитости, увлеченности, заинтересованности, способности к наслаждению» [2, 53–54]. Такая нацеленность на то, чтобы обойти пограничные ситуации человеческого существования, рождает желание быть понятным, читаемым в смысле социального престижа, и достаются все эти привилегии за некоторую меновую стоимость.

Можно сказать о том, что общество, ориентированное на возможность свободно выбирать и удовлетворять собственные желания, иным образом ставит вопрос личной свободы. Для М. Фуко это означает отказ от представления о свободе как о свободе политической или экономической независимости в современном мире, пронизанном «неполитической» властью. Поиск личной свободы в форме сопротивления институциональной власти означает обращение к потребностям человеческого существа, столкновение человека с внутренними импульсами: страхом, отчаянием, утратой, борьбой и поражением. Теми сторонами человеческой жизни, которые связаны именно с формой «рабства». М. Фуко формулирует как некую стратегию сопротивления форму дисциплинарной власти, которая исходит из самого субъекта: «забота о себе». Это единственная форма власти, по его мнению, которая может быть оценена позитивно. В современном обществе, по словам М. Фуко, «критический образ жизни — это риск, который стоит того, чтобы поставить на кон» [9, 27].

Несмотря на то что общество создает весьма комфортные условия и сценарии для реализации амбиций человека, «проклятые вопросы» его существования не могут быть разрешены ничем, кроме опыта столкновения с ними. И как интерпретации положения об историческом превосходстве «рабства», так и концепция «заботы о себе» М. Фуко исходят из того, что человек формируется в практике и переживании, критическом осмыслении собственных пределов. Это именно то, что утрачивается в процессе потребления ценностей и смыслов через потребление вещей.

- 
1. Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля. Екатеринбург, 2004.
  2. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма: Философия существования / сост. Ю. А. Сандулов ; науч. ред. А. С. Колесников, В. П. Сальников ; пер. С. Э. Никулина. СПб., 1999.
  3. Веленс А. де. Заметки о понятии страха в современной философии // Феномен человека : ант. / сост. и вступ. ст. П. С. Гуревича. М., 1993.
  4. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета ; коммент. Ю. Р. Селиванова. М., 2008. (Философские технологии: философия).
  5. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. М., 1990. (Мыслители XX века).
  6. Кожев А. Введение в философию Гегеля / подборка и публ. Р. Кено ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб., 2004
  7. Сартр Ж. П. Первичные отношения к другому // Проблема человека в современной западной философии. М., 1988. С. 208.
  8. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М., 1989. (Б-ка атеист. лит.).
  9. Taylor D. Practicing politics with Foucault and Kant. Toward a critical life // Philosophy & Social Criticism. Vol. 29, № 3.

*Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.*

УДК 159.942.25 + 159.922 + 159.964

Е. А. Батюта  
Е. В. Белоусова**ПРИЗНАНИЕ КАК ПРИОБЩЕНИЕ К ТАЙНЕ:  
РИТУАЛЬНО-МАГИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ ПОИСКА  
ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ПОТРЕБИТЕЛЯ**

В статье рассматривается вопрос потребительского смысла феномена признания, а также анализируются механизмы признания как символического переопределения потребительской группы и выбора идентичности потребителя. Авторы пытаются совместить подходы философской антропологии и культурологии к потребителю и находят культурные механизмы магии и ритуала в формировании потребительского признания.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** признание, потребление, идентичность, идентификация, потребительское признание, потребительская магия, ритуально-магические механизмы признания.

В современном российском обществе многие исследователи диагностируют «дефицит признания» на различных уровнях. Так, например, материалы открытого семинара на сайте «Полит.ру» утверждают разрушение традиционного института признания [12]. В последние десятилетия феномен признания активно осмысливается в моральной и политической философии Запада и несколько скромнее — в России. Под влиянием теорий немецкой критической философии, начиная с Гегеля, теоретики признания, такие как А. Хоннет и Н. Фрэйзер, разрабатывают две парадигмы в понимании признания. Во-первых, это «экономическая» парадигма признания, связанная с пониманием справедливости как перераспределения в пользу менее обеспеченных и защищенных индивидов, признания их права на достойное человека качество жизни. Во-вторых, это «культурологическая» парадигма, которая трактует признание как преодоление несправедливости, коренящейся в культурных формах репрезентации, коммуникации и интерпретации, например, символических форм репрезентации традиционных мужских и женских ценностей в культуре, или стереотипной интерпретации поведения человека с иной культурной идентичностью [14]. В российских исследованиях основное внимание уделяется социальному признанию, понимаемому как возможность профессиональной, личной и тому подобной самореализации в условиях поддержки социумом (как у В. Е. Семенкова [11], например) [12]. Тексты виртуальной кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского университета рассматривают признание как отношения взаимности с Другим [8].

В английском языке признание в работах авторов обозначается двумя словами — «recognition» и «acknowledgement». В первом случае это признание как отношение узнавания, известности в силу наличия каких-либо типичных признаков у представителя той или иной группы общества; во втором —

высокая оценка достоинств и самобытности, необычности человека как индивидуальности. Оба смысла признания применимы к потребителю. С одной стороны, он легко узнается по брендам, которые использует, а с другой — добивается уважения к себе, используя те или иные потребительские практики. В любом случае потребительское признание связано с поисками идентичности потребителя, так как оно может быть представлено как «конкуренция идентичностей».

В культурологических исследованиях идентичность и проблема кризиса идентичности предстают как результат культуры позднего модерна (Ю. Хабермас, А. Гидденс, Р. Баумайстер, М. Серто) [13]. В данный период времени изменяется механизм «культурной трансмиссии»: традиционные, личные, «интимные» способы передачи опыта, навыков, умений и знаний уступают место абстрактным, рациональным системам обеспечения преемственности в культуре. От индивида требуются постоянное самостоятельное обновление опыта, определение себя в новых жизненных ситуациях, адаптация к новым культурам.

Проблематика идентичности становится особенно актуальной в быстроменяющейся социокультурной ситуации второй половины XX в. А. Тоффлер в работе «Футуришок» еще в 1970 г. писал, что миллионы людей ищут собственную идентичность или терапию, которая облегчает воссоединение их личности, чтобы победить хаос, внутреннюю энтропию, сформировать собственный порядок [9]. Обращение к магии в этой ситуации может рассматриваться как проверенная тысячелетиями культурная форма терапии. *Неизменность* самого процесса существования индивидуумов в определенном физиологическом и социальном жизненном цикле на протяжении многих веков порождает социальный институт магии. На это обстоятельство обратил внимание в своем социокультурном анализе магии С. Гречишников [5].

Негативно-агрессивное отношение к традиции, характерное для культуры модерна и постмодерна, лишь усиливают состояние растерянности индивида, его метания от рациональных к иррациональным способам обретения идентичности.

Идентичность — итог, результат процесса идентификации, поэтому понятие идентификации отражает динамичные, процессуальные моменты формирования идентичности. В современной массовой культуре процесс идентификации особенно активно протекает в сфере потребления. Потребительская идентификация — механизм саморазвития современного человека, с помощью которого люди определяют, кто они, через сообщения, передающиеся с помощью товаров и практик владения или демонстрации. Они манипулируют и управляют внешним видом и поведением и таким образом создают и поддерживают «самоидентичность». Товары и услуги играют роль театрального реквизита для удачного исполнения социальной роли в этом процессе, а их потребление становится больше, чем погоней за потребительской, полезной ценностью или требованием социального престижа, поскольку оно тесно связано с чувством Себя, с личностью. Вопрос «Что он за человек?» сегодня требует ответа в терминах стиля жизни или форм видимой принадлежности к группе,



а не предметов личного достоинства и значения, а также качественных вещей самих по себе. По этому поводу некоторые исследователи (З. Бауман, например) предполагают, что выбор потребителя может стать причиной «неправильного» признания со стороны других, поскольку индивид, как объект манипуляции со стороны творцов моды и рекламы, не отвечает за свой выбор, а следовательно, и за ошибки.

Потребительское признание как форма коммуникации связано также с процессом индивидуализации. Этот процесс проявляется в практике «самопродвижения», постоянного самовоспроизводства в виде «мечтаний о потреблении». Эта продуктивная модель личности подразумевает присвоение товаров и услуг, которое является центральным требованием для личного психологического благополучия. Это не просто предметы, которые дают человеку чувство безопасности и удовлетворения, они рассматриваются как средства личного саморазвития и персонального роста — главной цели человеческого существования. А многие современные путеводители по «искусству жизни» рекомендуют постоянное и растущее потребление для того, чтобы получить признание.

Если человеку в системе потребления приписывается идентичность, которую он хотел бы отвергнуть, он должен прибегнуть к неким конкурентным культурным и символическим действиям, обеспечивающим признание (Т. Фрэйзер). Эти действия можно условно распределить на два механизма: символическое «переопределение» потребительской группы и формирование лояльности со стороны других групп. Поиск признания является нормой жизни потребителя, а разная степень признания людей, помещенных идеологией и политикой потребительского общества в различные группы, воспринимается ими как основание для социального различия. В итоге большое количество людей страдает из-за того, что они систематически не признаются или получают признание того вида, который их унижает. По сути, два механизма признания представляют собой разные стороны одного и того же отношения к человеку как к потребителю. То, что потребитель носит, ест, покупает и проч., служит «социальным маркером», определяющим его признание или непризнание. Вспомним хотя бы многочисленные передачи в СМИ, показывающие формирование признания человека за счет переодевания, макияжа, кулинарных изысков и потребительских практик моддинга.

Современный образованный, компетентный потребитель в поисках авторитета и уважения к своему выбору идентичности хочет прояснить его смысл. Ему нужна своеобразная культурологическая «экспертиза» этого выбора. В прошлом люди в поисках духовно-нравственного смысла обращались к религиозной традиции. В эпоху модерна магистральным в развитии европейского общества стал процесс, который М. Вебер охарактеризовал как «великий историко-религиозный процесс “расколдовывания мира”» [3]. В современном секуляризованном обществе на роль экспертов претендуют так называемые культурные продукты, особенно произведения СМИ и моды, позволяющие формировать и поддерживать такие социальные отношения, как родственность, дружба и общение с помощью инструментов брендинга.

Люди становятся известными посредством предъявления, презентации себя другим, а это требует тщательного внимания к деталям имиджа.

Своеобразие личности может быть представлено и через потребительский аскетизм, через отказ от официальной «глянцевой» культуры, как это происходит в культуре гранжа или у того меньшинства населения, которое демонстративно отказывается от шопинга, или через увлечение идеями «зеленых». Но, конечно, большинство вынуждено постоянно потреблять, чтобы поддерживать бесконечный процесс формирования идентичности. Проблема в том, что современные культурные продукты могут привести потребителя к разочарованию, потому что они создают эффект признания за счет полезности, приятности, а не сакрального авторитета. Поэтому еще одна тенденция современного потребительского признания — обращение к проверенным временем культурным формам, стремление возродить архаичные культурные практики. Кроме увлечения сувенирами, фамильными реликвиями и памятными вещами, кроме ностальгии по простому и естественному «инвентарю» потребитель возвращается к атрибутам и практикам колдовства, городской магии, шаманизма. Следует только подчеркнуть следующее обстоятельство: если для художника-авангардиста погружение в архаику было попыткой возродить изначальное мифомагическое единство мира и человека, то для обывателя эпохи постмодерна использование магических ритуалов зачастую является лишь игрой с культурными образами прошлого, погоней за новыми ощущениями.

Еще одно основание для привлечения «тайного знания и практик» к формированию потребительского признания — то, что сознательный современный индивид, который якобы презирует все темные чувства, предощущения, предрассудки, на самом деле существо беспокойное и не столь уж рациональное. Растет социальная мобильность, меняются социальный статус и, следовательно, условия повседневного потребления, а вслед за этим изменяется психологический склад индивида: необходимость перемен делает человека лихорадочным и непостоянным, ищущим опоры в обществе. Это было отмечено еще в начальный период осмысления «модернити»: «Индивид подчиняется обществу, и это условие его освобождения. Освободиться для человека — значит вырваться из-под воздействия сил физических, слепых, лишенных интеллекта; но он может достигнуть этого, только противопоставив им великую интеллектуальную силу, под защитой которой он находится, — общество. Оказываясь под его покровительством, человек в известной мере ставит себя в зависимость от него; но эта зависимость носит освободительный характер» [6].

Сказывается на «портрете потребителя» отмеченная Э. Дюркгеймом аномия — резкое снижение социальной регуляции поведения индивида, потери обществом значительной части морального давления на него: «...фактически промышленность, вместо того чтобы служить средством к достижению высшей цели, уже сделалась сама по себе центром конечных стремлений как индивидуумов, так и общества. В силу этого индивидуальные аппетиты разрастаются беспредельно и выходят из-под влияния какого бы то ни было сдерживающего их авторитета. Самое развитие промышленности и беспредельное

расширение рынков неизбежно благоприятствуют, в свою очередь, безудержному росту человеческих желаний... Вот откуда происходит это крайнее возбуждение, которое от одной части общества передалось и всем остальным. Алчные вожеления охватывают людей всех слоев и не могут найти себе определенной точки приложения. Ничто не может успокоить их, потому что цель, к которой они стремятся, бесконечно превышает все то, что они могут действительно достичь. Лихорадочная, ненасытная погоня за воображаемым обесценивает наличную действительность и заставляет пренебрегать ею. И достаточно какой-нибудь превратности судьбы для того, чтобы человек оказался бессильным перенести это испытание. Лихорадочное возбуждение падает, и человек видит, как бесплодно было все это смятение...» [7]. В результате, хотя потребитель уверен в своем рациональном индивидуализме, состоятельность его интеллектуальной рациональности сомнительна: он очень плохо представляет себе относительно простые мотивы, управляющие его поведением. Он считает себя бескорыстными, тогда как действует как эгоист; он уверен, что подчиняется разуму, когда является пленником бессмысленных предрассудков, и т. д. На самом деле он часто использует «примитивные» верования для уменьшения своего беспокойства, о чем свидетельствует тот жадный интерес, который питают многие потребители к магии.

Специалисты по маркетингу здоровой пищи, косметики от старения, тренажеров и казино часто намекают, что их предложения обладают магическими свойствами. Миллионы людей ставят на свои «счастливые номера» в лотереях, знают свои магические формулы для «снятия сглаза» или имеют «удачную» одежду либо какие-то предметы, обеспечивающие им благосклонность фортуны. Интерес к потребительскому оккультизму широко распространяется в обществе, возможно, тогда, когда его члены ощущают подавленность и беспомощность; и здесь магические средства способны упростить жизнь, предоставив «простые» ответы на все вопросы. И это происходит не из-за глупости потребителей — магия продолжает оставаться активной частью нашей современной жизни. Туристы, занимающиеся тем, что сплавляются на плотах по рекам, говорят о магических свойствах реки, способной изменить образ жизни, излечивать последствия психических травм и открывать лучшее в людях. Даже компьютер рассматривается многими потребителями с благоговением — как «электронный волшебник», способный решить наши проблемы.

Переоценка символической ценности потребительской группы совершается и с помощью другого механизма приобщения к тайне — ритуала. Этот набор многозначных символических форм поведения, которые производятся в фиксированной последовательности и периодически повторяются, на первый взгляд отсылает нас к причудливым первобытным церемониям. Четыре основных типа ритуалов — ритуалы владения, ритуалы обмена, ритуалы ухода за собой и ритуалы лишения собственности — совершаются на нескольких уровнях: общекультурном, групповом, семейном и индивидуальном. Именно надделение ритуала особыми ценностными смыслами превращает стереотипизированную символическую форму человеческого поведения (социальный ритуал) в культурно строго очерченную последовательность действий, имеющую

сакрально-мифологический смысл (религиозно-магический обряд). Например, ежедневные ритуалы ухода за собой могут рассматриваться не только как необходимая форма поведения человека в обществе, но и как магические ритуалы. Остановимся на ритуалах ухода за собой. Два рода бинарных оппозиций выражаются в личных ритуалах: это оппозиция «личное — публичное» и «работа — досуг». Многие ритуалы красоты, например, отражают переход из естественного состояния в состояние, признаваемое обществом (когда женщина «наносит черты лица»), и обратно. С другой стороны, в этих повседневных действиях женщины снова и снова подтверждают для себя культурные ценности личной красоты и вечной молодости.

Неудивительно, что в рекламном сообщении крем или лосьон предстает как верное средство для возвращения в сакральное первоначальное время молодости, причем чудесно быстрое возвращение. Например: Время побеждать! Победи все 7 признаков возрастных изменений кожи. С любовью OLAY. Вместо ритуала купания в волшебном источнике предлагается регулярно пользоваться рекламируемой с использованием научной терминологии косметикой. Например, эликсиром молодости Жозе Айзенберга, уникальная три-молекулярная формула которого возвращает коже молодость и сияние. Подобно змее в мифе женщина сбрасывала, как изношенную одежду, старую кожу. Точно так же она снимает кожу с эффектом «апельсиновой корки» в рекламе антицеллюлитного средства VICHY в известном «глянцевом» журнале.

Примером ритуала как инструмента повышения потребительского признания можно считать весьма популярный сегодня ритуал подарка, устанавливающего необходимые социальные маркеры признания. Ритуал подарка проходит три четкие стадии. На стадии подготовки даритель готовится к событию поиска и приобретения подарка. Это событие может быть предписано культурой как покупка рождественских подарков, но может быть личным и уникальным решением. Вторая стадия ритуала подарка — презентация. Получатель реагирует на подарок (подходит он ему или нет), а даритель оценивает эту реакцию. На третьей стадии, известной как реформирование, устанавливаются новые отношения между дарителем и получателем (связи ослабевают или упрочиваются) и подтверждаются взаимные обязательства. Отрицательное признание может возникнуть, если получатель чувствует неуместность или недостаточное качество подарка. Даритель в состоянии почувствовать, что ответ на подарок был неадекватным или неискренним или нарушал нормы взаимодействия, согласно которым на подарок следует ответить действием равной ему ценности. Оба участника могут обидеться, т. е. почувствовать недостаток признания, если их «заставить» участвовать в ритуале.

Потребности в признании реализуются в таком явлении, как «потребительский шаманизм». Выдающийся этнограф В. Г. Богораз определял шаманство как первичную форму религиозного развития, объединяющую первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, религиозный культ. Но сегодня древний шаманизм рассматривается адептами как новый способ самореализации и формирования признания на этой, уже не сакральной, а психосоциальной основе. Н. А. Купряшина, говоря о шаманизме нашего

времени, замечает, что у Майкла Харнера никогда не шла речь о том, что шаманизм — это религия. Речь шла именно о методе, которым может овладеть современный человек, живущий в условиях мегаполиса, для того, чтобы оздоровить в духовном плане свою жизнь. «Идеи городского шаманизма несут в себе широкие возможности самопознания, самораскрытия, проработки личностных проблем. Более того, они позволяют человеку получить такой опыт, которого в обычных условиях он был лишен» [10]. Таким образом, саморазвитие, идентификация и признание современного человека осуществляются посредством архаических практик. Современные шаманы исполняют такие желания клиентов, как успех в бизнесе, личной жизни, это называется психотерапевтической помощью шамана. В этом случае мы наблюдаем снижение религиозно-мифологического ритуала до мирского истолкования магии, мистики и шаманизма.

Можно согласиться с тем, что во многом сегодня потребительский ритуал и магия — это конгломерат, создаваемый из потребностей в психосоциальном признании и коммерческих соображений потребителя. Э. Кассирер остроумно определял магию как примитивную технику исполнения желаний. Его слова относились к архаичному человеку, но подходят и к современному потребителю [1, 2]. Но в магии заложены и гуманистические потенции. Если обратиться к истории культуры, то многие видные представители эпохи Ренессанса не только испытывали интерес к магии, но и развивали так называемую «естественную магию». В данную эпоху происходит кардинальное изменение участи магии в европейской культуре. Э. Гарен пишет по этому поводу: «Чтобы адекватно оценить значение темы магии на заре культуры Нового времени, следует прежде всего иметь в виду, что она, будучи распространеннейшим мотивом и в эпоху Средневековья, теперь выходит из подполья культуры и, приняв новый вид, становится общей для всех великих мыслителей и ученых, которыми она как бы освящается» [4]. Э. Гарен называет имена Леонардо да Винчи, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола, Джордано Бруно, Джироламо Кардано, Агриппы Неттесгеймского и Парацельса.

В современной культуре, конечно, магия уже не занимает столь высокого места. С одной стороны, она укоренена в укладе повседневной жизни, с другой — представляется «довеском» к рациональному технологическому мышлению, несерьезной игрой современного потребителя. Тем не менее собственные усилия индивида над своей жизнью кажутся более предпочтительными, нежели внешние манипуляции со стороны творцов техногенной цивилизации. Потребность остановить время в чрезвычайно быстро меняющейся социокультурной реальности, обрести идентичность, обращаясь к древней культурной традиции, а вместе с тем получить признание за счет причастности к тайне — вот, на наш взгляд, секрет привлекательности потребительской магии для человека эпохи постмодерна.

1. *Батюта Е. А.* Трансформация «человека потребляющего» при переходе от индустриального к постиндустриальному обществу : автореф. дис... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2008.
2. *Белоусова Е. В.* Магия как форма жизни и способ «приручения» мира в культуре : автореф. дис... канд. культурологии. Екатеринбург, 2011.
3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 143.
4. *Гарен Э.* Магия и астрология в культуре Возрождения // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999. С. 24.
5. *Гречишников С. Е.* Магия как социокультурный феномен : дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. С. 80.
6. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд. М., 1994. С. 241–243.
7. *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 115.
8. *Исаков А. Н.* Человек как признание Другого: проблема интерсубъективности в философской антропологии [Электронный ресурс]. URL: [anthropology.ru/ru/texts/isakov/other.html](http://anthropology.ru/ru/texts/isakov/other.html) (дата обращения: 10.03.2014).
9. *Культурология : учеб. пособие / под ред. Г. В. Драча. М., 2003. С. 234.*
10. *Купряшина Н. А.* Многоликий шаманизм нашего времени // Психологическая газета МЫ И МИР (№ 7 [131] 2007) [Электронный ресурс]. URL: [www.gazetamim.ru/opinion/shaman.htm](http://www.gazetamim.ru/opinion/shaman.htm) (дата обращения: 06.03.2014).
11. *Семенков В. Е.* Стратегии, условия и модусы социального признания философского знания // Журн. социологии и социал. антропологии. 2009. Т. 12, № 1. С. 130.
12. *Философия в постсоветскую эпоху и угроза массмедиа: Открытый семинар «Полит.ру»* [Электронный ресурс]. URL: [01-02-08http://www.courier-edu.ru/cour0802/2500.htm](http://01-02-08http://www.courier-edu.ru/cour0802/2500.htm) (дата обращения: 12.03.2014).
13. *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age. Cambridge, 1991. P. 236.
14. *Honneth A.* The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. MIT Press, 1996. P. 28.

*Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.*

УДК 141.2 + 165.74

Т. С. Кузубова

## ОСМЫСЛЕНИЕ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ КАК МОДЕЛЬ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Проблема перехода от структур повседневной жизни к научно-теоретическим структурам гуманитарного знания раскрывается на материале философского творчества В. Дильтея. Демонстрируется, каким образом осмысление повседневного индивидуального существования человека выступает в качестве условия возможности и модели гуманитарного познания. Выявляются единые мотивы в анализе повседневного существования как почвы и истока научной рациональности, характерные для неклассического философствования.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** научная рациональность, гуманитарные науки, повседневное существование, переживание, артикуляция, жизненная взаимосвязь, время, значение, понимание.

Один из аспектов многообразных исследований феномена повседневности — рассмотрение повседневного существования человека в качестве фундамента философской и научной рациональности (повседневность как «правильный тигель рациональности», по выражению Б. Вальденфельса), попытки выявить истоки генезиса категорий, логических форм, свойственных научному освоению мира, в ткани повседневной практической и мыслительной деятельности человека. Современные исследования такого рода восходят в своих истоках к деструкции классической европейской метафизики, осуществленной в неклассической философии конца XIX–XX в., к философским инициативам Ф. Ницше, В. Дильтея, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и других мыслителей, которые посредством обращения к «жизни» или «существованию» раскрывали, в частности, жизненно-практические основания научного знания. В связи с этим в поле зрения философов неизбежно оказывались повседневное человеческое существование и его структуры. В творчестве В. Дильтея

тема перехода от структур повседневной жизни к научно-теоретическим структурам гуманитарных наук является центральной, осмысление индивидуального повседневного существования предстает, по существу, в качестве модели гуманитарного познания, имеющего своей целью «построение исторического мира». Дильтеевское обоснование гуманитарно-научной рациональности посредством ее укоренения в осуществлении жизни, обозначающее смену парадигм в философском мышлении, обладает и сегодня немалым методологическим потенциалом. Обращение к модели гуманитарного познания, предложенной Дильтеем, тем более важно, что близкие мотивы в анализе повседневного существования как почвы и истока научной рациональности, характерные для неклассического философствования, мы обнаруживаем также у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и др.

Решая задачу обоснования наук о духе (которая рассматривается как теоретико-познавательная), стремясь преодолеть односторонность как эмпиризма, так и кантовского трансцендентализма, Дильтей, по существу, выходит за рамки традиционной гносеологии. Исходной точкой для него становится человек «в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо» [3, 273]. Именно во внутреннем опыте, в «фактах сознания» философ находит основание самостоятельности наук о духе. Признавая вместе с Д. Юмом, Д. Локком и И. Кантом, что всякая наука начинается с опыта, Дильтей, однако, дает иную трактовку опыта, утверждает его обусловленность «целостностью нашей природы». Опыт, о котором говорит Дильтей, — это не ощущения и восприятия, а *осознавание* (понятие, которое используется в раннем дильтеевском творчестве) или *переживание* (понятие, характерное для «позднего» Дильтея) [6, 94]. Этот опыт не является чисто познавательным отношением, это опыт деятельного, повседневного, дорефлексивного отношения человека к миру — опыт жизни. Его главная характеристика — изначальная корреляция сознания и предмета, имманентность предмета сознанию (это также ключевая идея и феноменологии Э. Гуссерля).

«Для чистого представления внешний мир всегда остается лишь феноменом; напротив, в нашем цельном воляще-чувствующе-представляющем существе наряду с нашей самостью нам одновременно и с ничуть не меньшей достоверностью дана заодно и эта внешняя действительность (т. е. независимое от нас другое, в полном отвлечении от своих пространственных определений) — дана в качестве жизни, а не в качестве чистого представления» [3, 273–274]. Таким образом, эта корреляция не требует доказательства, обладая непосредственной достоверностью, она дана в повседневной жизненно-практической деятельности. Именно первичный опыт жизни дает доступ к реальности, по отношению к которой наше представление о природе оказывается «простой тенью». В *осознавании*, *переживании* заключен «первоначальный росток жизни», оно — манифестация целостной жизни, исток как сознания реальности, так и сознания самости.

Жизненный опыт, факты сознания принадлежат к индивидуальному осуществлению жизни и конституируются именно в нем. Чтобы от непосредственно достоверного, неразложимого на элементы переживания индивида



совершить переход к категориям обезличенного гуманитарно-научного знания, необходимо признать структурированность первоначального единства опыта. В связи с этим Дильтей должен продемонстрировать, как в дотеоретической практике самой жизни осуществляется различение этого единства, образование жизненной взаимосвязи. Его философский проект состоит в том, чтобы, «исходя из практики осуществляемых в жизненном опыте структурирующих действий проследить генезис логических форм и обосновать их значимость, не прибегая к заранее предположенным концепциям» [6, 124]. *Осознание* — акт нахождения себя в мире как «росток» осуществления жизни, и этот первичный опыт жизни структурируется как отношение действия к предметному содержанию сознания, человека к окружающему миру. Как известно, в трудах по методологии гуманитарных наук Дильтей использует понятие «целевой устремленности», или «имманентно телеологического характера» психических действий, которое соответствует гуссерлевскому понятию интенциональности переживания.

Реальность осознается в качестве наличной-для-меня в практическом отношении человека к миру, благодаря «опыту сопротивления предметного содержания волею». Если волею в качестве целевой устремленности, «направленности на реализацию некоторого предмета», наталкивается на сопротивление, «возникает сознание противодействия, имеет место давление внешнего мира» [4, 105–106], то таким образом конституируется и удостоверяется реальность как предпосылка научного познания. «Наступающее нарушение в течении обычного “гладко протекающего” или еще только ожидавшегося опыта инициирует различающую рефлексю (мышление), которая опосредствует конституирование объекта» [6, 113]. Элементарный жизненный опыт структурируется как отношение потребностей, целей и средств их реализации. «Опыт сопротивления» выступает и как исток конституирования реальности других людей, и здесь сознание противодействия со стороны целей, интересов и действий других людей удостоверяет их существование как данную в самом опыте жизни предпосылку ее осуществления и артикуляции. «...Вместе с нашим жизненным единством нам сразу дан и целый внешний мир, даны и другие жизненные единства» [3, 274].

Весьма примечательно, что хайдеггеровская аналитика повседневного бытия-в-мире как ближайшего бытийного образа присутствия имеет черты явного сходства с выявлением Дильтеем структуры первичного опыта жизни. У М. Хайдеггера, который понимает интенциональность не только как структуру сознания, но вообще как отношение присутствия к миру, эти модусы «целевой устремленности» сознания выступают уже как модусы повседневного бытия-в-мире. Это, во-первых, «*обращение* в мире и с внутримирно сущим», *озабочение*, в котором мир встречает нас как средство, как мир *подручного* и в то же время как горизонт всякого присутствия. Во-вторых, это *событие*, *соприсутствие*, *бытие-друг-с-другом*, *заботливость*. Дильтеевский мотив «сопротивления», «торможения интенции» как истока конституирования реальности также присутствует в аналитике Хайдеггера. Мир *подручного* — это взаимосвязь средств, взаимосвязь отсыланий значимости (средство

всегда содержит отсылку *для-этого*), и в случае *нарушения отсылания* эта взаимосвязь нарушается, распадается на вещи. Однако вместе с тем в этом нарушении взаимосвязи отсыланий значимости заявляет о себе, высвечивается мир как горизонт, предпосылка всякого присутствия. Хайдеггер обнаруживает тенденцию повседневного присутствия к растворению в *наличном*, к превращению в вещь среди вещей и к растворению своего бытия в способе бытия других; способ повседневного присутствия — «несамостояние и несобственность». При этом науки о духе, науки о человеке «...не отдают себе отчета в том, в каком смысле они считают человека сущим» [7, 210], «...продолжают тенденцию повседневного присутствия понимать себя из “мира”, т. е. как вещь среди вещей» [Там же, 212], как *наличное*. Экзистенциальная аналитика критически нацелена против объективации человека как в повседневном, так и в научном сознании. Дильтей, анализируя структурированность первичного опыта жизни, не раскрывает отчужденного характера повседневного осуществления жизни; вместе с тем критический пафос его философствования обращен против натуралистических трактовок человека и исторического мира в гуманитарно-научном познании.

«Переживание есть в первую очередь структурное единство различных видов действий и содержаний» [4, 67], дальнейшее членение (*артикуляция*) которого образует структуру психической жизни, *жизненную взаимосвязь*. Эта *артикуляция* является предпосылкой генезиса понятий в науках о духе, позволяющих осознать *жизненную взаимосвязь*, целостность жизни. «...Интерпретация дотеоретического опыта в качестве структурирующей деятельности выполняет строго определенную функцию в процедуре обоснования значимого знания, а именно функцию демонстрации истока значимости, не прибегающей ни к метафизическим постулатам, ни к использованию научных принципов и представлений» [6, 122]. От абсолютной непосредственности переживания невозможен переход к понятийному мышлению, к рефлексии, поэтому Дильтей трактует переживания и как непосредственные данности сознания, и как «единицы значения» (Г.-Г. Гадамер). Такая интерпретация переживания возможна благодаря указанию на его интенциональную, или телеологическую, структуру. Согласно Дильтею уже в повседневном практическом жизненном опыте полагание целей и поиск средств для их реализации конституируют реальность как значимую для человека, являются истоком целого спектра значений реальности, структурируемой в деятельности. Н. С. Плотников указывает на двоякий смысл понятия артикуляции у Дильтея: это, во-первых, структурирование мира в актах осуществления жизни; во-вторых, объективация этих актов в продуктах, через которые жизнь становится доступной рефлексии [Там же, 106, 158]. Понятие артикуляции, структурирования первоначальной целостности переживания в практическом осуществлении жизни позволяет «позднему» Дильтею развить учение о единстве переживания и выражения как данности в «науках о духе».

*Жизненная взаимосвязь* рассматривается Дильтеем в двух аспектах: во-первых, в структурном (совокупность связей, возникающих в практическом отношении к миру); во-вторых, в динамическом (определения развития и исто-

ричности жизни) [6, 106]. «...Целое — не столько неподвижная система, сколько временная фиксация момента движения, интеллигибельный порядок некоторой тенденции: структура жизни есть только имманентная причина становления» [1, 48]. Понятие артикуляции призвано передать как раз членение, развертывание изначально и непосредственно данной *жизненной взаимосвязи* во втором аспекте, «во временном жизненном процессе» (В. Дильтей), отсюда понятие «приобретенной взаимосвязи», понимание жизненного процесса как единства значения. Задача Дильтея состоит в том, чтобы показать структуру «течения жизни», процесс артикуляции как источник совокупности значений и категорий как способов постижения жизни.

С этой точки зрения источником категорий как всеобщих предикатов действительности и в то же время способов ее постижения является не априорная структура разума или его деятельность по упорядочиванию чувственных данных, а дотеоретическое структурирование, «означивание» мира, осуществляемое в самом практическом процессе жизни. Для Дильтея жизнь — это жизнь индивида, и хотя и историю он понимает как «целое действия», исходным пунктом ее исследования является индивидуальное целое. «Всеобщие предикаты, характеризующие связность переживания, возникают в переживании отдельного индивида...» [4, 239]. Жизненный процесс состоит из внутренне взаимосвязанных переживаний, каждое из которых соотносено с Я; т. е. эта *жизненная взаимосвязь* строится в повседневном процессе индивидуальной жизни, и именно в ее структурировании, артикуляции — основа «построения исторического мира в науках о духе», основа категориального мышления. Характерно, что аналогичный ход мысли, выраженный в намеренно заостренной, парадоксальной форме, можно обнаружить у Ф. Ницше, что объясняется известной общностью предпосылок и интенций обоих мыслителей. «...Задолго до того как логика проникла в наше сознание, мы только и делали, что *прилагали ее постулаты к происходящему*, теперь мы открываем эту необходимость в происходящем...» [5, 296].

Практическая потребность устроить такой мир, в котором возможно человеческое существование, реализуется в создании «схем» и «форм» — категорий. Иными словами, по мысли Ницше, работа схематизации, «логизирования» мира долгое время проделывалась в самой повседневной практической жизни, прежде чем получила выражение в категориях логики. Таким образом, чтобы совершить переход от непосредственной данности переживания к категориям научного мышления, Дильтей должен признать имманентную рефлексивность жизни. «Переживание включает в себе элементарные акты мышления. Я называю их интеллектуальностью переживания. Она появляется вместе с ростом осознанности: изменение внутреннего содержания превращается таким образом в осознание различия» [4, 243].

Всеобщие предикаты, исходящие из артикуляции, различения индивидуального переживания, образующие отправной пункт для категорий наук о духе, характеризуют прежде всего целостность индивидуальной *жизненной взаимосвязи*, которая конституируется, по Дильтею, переживанием времени. Основная категориальная характеристика «жизни» — *темпоральность*, она

есть бесконечное творческое становление, «течение жизни». «Жизнь самым тесным образом связана с наполненностью временем. Ее целостный характер, присущие ей процессы распада и то, что одновременно образует взаимосвязь и единство (самость), — все это определено временем» [4, 277]. Наполненность жизни временем означает в то же время и наполненность времени жизнью: Дильтей отвергает учение Канта о чистой идеальности времени, представляющее время как «нечто безжизненное».

Переживание времени определяет содержание жизни по всем направлениям. В связи с этим Дильтей указывает на качественное различие моментов «наполненного времени». Различие настоящего, прошлого и будущего как модусов времени определяется различием модусов деятельного отношения человека к реальности. Переживание времени — это единство воспоминания, желания и ожидания, соотносимых с пассивностью, свободной активностью и стремлением. Это и есть та реальность, которую постигают гуманитарные науки. Отдельное переживание образует в потоке времени смысловое единство в настоящем, репрезентирует жизнь в мгновении. Каждое переживание соотносено с целым жизни, поэтому *взаимосвязь* — важнейшая категориальная характеристика жизни; она раскрывается через категории *целого* и *части*. «Жизнь существует во времени как отношение частей к целому, то есть как некая взаимосвязь» [Там же]. Эти категории, возникающие из элементарных актов мысли, Дильтей называет *формальными*; они являются общими для всех наук. *Реальные* категории позволяют достичь *понимания* жизни (процедура, характерная именно для гуманитарных наук), да и *формальные* категории *целого* и *части* приобретают собственный смысл — смысл связи, соединяющей части, — только в «науках о духе».

«Взаимосвязь жизни дана нам лишь потому, что сама жизнь есть структурная взаимосвязь, в которой переживания сопряжены друг с другом так, что эти связи могут переживаться» [Там же, 243]. Постигание этой взаимосвязи, единства *значения* жизни осуществляется через понимание, инструментами которого являются *реальные* категории, всеобщие предикаты. Они рождаются в индивидуальном переживании, включенном в качестве «малого единства» в поток времени. Понимание выступает прежде всего как самопонимание, самоосмысление, поэтому Дильтей рассматривает автобиографию — непосредственное выражение осмысления жизни — как своеобразную модель гуманитарного познания. Автобиография не может быть простым отражением реального жизненного пути индивида, это своеобразная реконструкция, которая выражает осмысление индивидом собственной жизненной взаимосвязи. Дильтей вслед за Августином подчеркивает, что настоящее — это «наполненное реальностью мгновение», именно оно, в противоположность прошлому и будущему, реально. По сути дела, повседневная жизнь индивида, мгновения и события которой складываются в жизненный путь, — это постоянная погруженность в настоящее.

М. Хайдеггер замечал, что «титолом повседневности подразумевается по сути не что иное, как временность» [8, 416], а Э. Гуссерль говорил о «живом настоящем повседневной жизни». Жизнь в настоящем, повседневная жизнь —

это, по Дильтею, «хаос гармоний и диссонансов». «Каждая из этих гармоний и диссонансов представляет собой музыкальный образ, наполняющий настоящее; но между собой они не находятся ни в каком музыкальном соотношении» [4, 249]. Иными словами, в автобиографии повседневная индивидуальная жизнь претерпевает трансформацию, смысловое единство разнообразных жизненных проявлений в результате их понимания становится явным, последовательность музыкальных образов превращается в мелодию. «Жизнь, как значимое целое, сохраняет не все детали жизненного опыта, случайное, побочное отпадает, но этот выбор осуществляется в течение жизни и благодаря ей: наука опирается на этот выбор памяти, а смысл не есть творение разума, он имманентен самой реальности» [1, 52].

Каким образом в процессе осмысления своего жизненного пути конституируется связь, с помощью которой индивид соединяет отдельные звенья жизни в одно целое? Отвечая на этот вопрос, Дильтей утверждает, что различие *реальных* категорий *ценности*, *цели* и *значения*, характеризующих *темпоральность* жизни, «обусловлено прежде всего точкой зрения, с которой осуществляется понимание течения жизни во времени» [4, 248]. Сравнивая автобиографии Августина, Ж. Ж. Руссо и И. В. Гёте, он исследует, каким образом эти мыслители достигли самопонимания. Августин приходит к пониманию своей жизни благодаря отнесению ее отдельных звеньев к осуществлению высшей, абсолютной ценности. Все события прошлого приобретают *значение* подготовки духовного поворота, его религиозного обращения. Руссо утверждает правомерность своего духовного существования как оно было — главной здесь является категория *ценности*. Для Гёте смысл жизни — в постоянном формировании, развитии; для него решающую роль играют и самоценность момента, и устремленность в будущее. Здесь ведущие категории — *сила* и *цель*. Живя в настоящем, мы оцениваем его — отсюда категория *ценности*, из отношения к будущему рождается категория *цели*. Ретроспективный взгляд, взгляд в прошлое, предполагает постижение связности жизни с помощью категории *значения*.

Дильтей настаивает на преимуществе ретроспекции и категории *значения* для гуманитарно-научного мышления. Эта категория дает возможность синтеза: прошлая жизнь предстает как единство *значения*. «Категория “значение” характеризует отношение частей жизни к целому, коренящемуся в сущности жизни. Мы обладаем этой взаимосвязью лишь в воспоминании, благодаря которому мы можем окинуть взглядом прошлое течение жизни. При этом значение обнаруживает себя как форма постижения жизни» [Там же, 281]. Категория значения играет ведущую роль в гуманитарных науках, она соотносится с процедурой понимания. При этом для Дильтея, в отличие от Гуссерля, понятие значения не является чисто логическим, оно характеризует и способ осуществления жизни, и способ ее постижения. «Сама жизнь, эта текущая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Жизнь истолковывает сама себя. Она сама имеет герменевтическую структуру. Следовательно, жизнь составляет истинную основу наук о духе» [2, 275]. Трансформация повседневного индивидуального существования в смысловое

единство происходит посредством отбора из множества переживаний тех, которые значимы и сами по себе, и для понимания связности жизни, и этот отбор осуществляется в воспоминании, «память уже истолковывает» (Р. Арон).

Автобиография может служить моделью исторического и всякого гуманитарного познания потому, что здесь в одном лице соединены человек, созидающий свой жизненный путь, и человек понимающий. Он уже выявил связность жизни, единство ее *значения*, и такое самоосмысление присуще каждому; именно это обстоятельство, по мысли Дильтея, делает возможным историческое познание. Ведь и в нем совершается построение исторической взаимосвязи, конституирование целостной истории посредством понимания значения отдельных событий — установления отношения части и целого. Смысл индивидуального бытия, согласно Дильтею, неповторим, и все же он по-своему «репрезентирует исторический универсум». Дильтеевский проект обоснования гуманитарно-научного знания состоял в том, чтобы, «...исходя из построения взаимосвязи в жизненном опыте индивида, совершался переход к *исторической взаимосвязи, которая не переживается и не испытывается никем*» [2, 273]. Как указывает Г.-Г. Гадамер, разрешение этой проблемы Дильтей мыслил на основе феномена понимания. «Поздний» Дильтей признает исходной данностью наук о духе *переживание* в его неразрывной связи с *выражением*, «понимание — это понимание выражения» (Г.-Г. Гадамер). Благодаря *выражению*, в *переживании* объединяются его индивидуальный и интересубъективный характер. В автобиографии «...самость постигает свой жизненный путь так, что осознается человеческий субстрат, а также те исторические отношения, в которые она вплетена. Таким образом, автобиография способна, наконец, развернуться в историческое полотно» [4, 251].

Мы видели, что уже «ранний» Дильтей указывал на то обстоятельство, что конституирование реальности в *осознавании (переживании)* через опыт сопротивления предполагает направленность сознания как на предмет, так и на других людей. Однако в *выражении* этот интересубъективный характер переживания объективирован, доведен до отчетливого проявления. Структурированность переживания представлена в его *значении*. «Значение же создается отношением выделенной части к целому жизненного процесса и поэтому формирует отдельное переживание всегда уже в поле интересубъективных выражений, в поле “общности”» [6, 171]. И самопонимание, и понимание исторической взаимосвязи возможны как переход от выражения к выражаемому, от проявлений жизни (таковы язык, образование мысли, поступки) к их духовному содержанию. «Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности и отношением к внутренней жизни, протекающей в ней» [4, 256]. Эта общность объективирована в многообразных формах *объективного духа* (стиль жизни, формы общения, обычаи, право, государство, религия, искусство, наука). *Объективный дух* воплощает в чувственном мире единство прошлого и настоящего, т. е. историческую взаимосвязь, благодаря чему оказывается той средой, которая делает возможным понимание других людей и их жизненных проявлений. Таким образом, благодаря прин-

ципу единства переживания, выражения и понимания и понятию объективного духа становится возможным, по мысли Дильтея, переход от элементарных форм понимания, вырастающих из интересов повседневной практической жизни, к высшим формам понимания в гуманитарных науках, в категориях которых дискурсивно представлена универсальная историческая взаимосвязь.

Попытка обоснования гуманитарных наук «самой жизнью», предпринятая Дильтеем, неоднократно подвергалась критике. Так, Г.-Г. Гадамер отмечал внутреннюю противоречивость проекта Дильтея, которая заключается в попытке перейти от непосредственной достоверности иррациональной жизни к рациональности, характеризующей научную достоверность. Признание имманентности рефлексии самой жизни позволяло Дильтею рассматривать объективность научного и философского познания как «завершение естественной тенденции жизни» (Г.-Г. Гадамер). И все же проект Дильтея содержит целый ряд постановок проблем и идей, которые стали импульсом для современной рефлексии по поводу специфики социальной и исторической реальности и способов ее постижения. К ним, несомненно, принадлежат идея укорененности гуманитарных и естественных наук в практическом свершении жизни (получившая разработку в понятии «жизненного мира» Э. Гуссерля), мысль об имманентной историчности человеческого существования как условия возможности исторического познания (близкую идею мы находим в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера), попытка философски реконструировать путь от элементарных форм понимания, присущих дотеоретической повседневной жизни, к высшим формам гуманитарно-научной рефлексии (родственная попытка представлена в феноменологической социологии А. Шюца).

- 
1. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М., 2000.
  2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
  3. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. : в 6 т. М., 2000. Т. 1.
  4. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч. : в 6 т. М., 2004. Т. 3.
  5. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
  6. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000.
  7. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005.
  8. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003.

*Рукопись поступила в редакцию 22 января 2014 г.*

УДК 369.015 + 371.22 + 331.47

А. В. Меренков  
Н. Л. Антонова**НЕФОРМАЛЬНЫЕ ПЛАТЕЖИ В СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЕ:  
МОРАЛЬ И ПРАВО В ОБРАЗОВАНИИ И МЕДИЦИНЕ**

В статье на основе результатов социологических исследований анализируются основные факторы распространения неформальных платежей в образовании и медицинском обслуживании в России. Показано, что значительная часть врачей, педагогов, с одной стороны, и пациентов, родителей, с другой стороны, воспринимают неформальную оплату части образовательных и медицинских услуг как морально оправданную. Государство пока не может регулировать данный процесс, поэтому неформальные платежи уже не одно десятилетие воспроизводятся в повседневных практиках россиян.

**Ключевые слова:** неформальные платежи, медицинское обслуживание, образование, мораль, право.

Практика последних двадцати лет перехода России от социализма к рыночной экономике характеризуется существенными изменениями в моральном сознании и поведении населения. Социализм создал особую систему моральных ориентаций и установок человека в сфере взаимодействия с государственными учреждениями. Население ожидало от их представителей высокого качества удовлетворения потребностей людей в получении общего и профессионального образования, медицинского обслуживания независимо от социального и материального положения человека. Это моральное требование закреплялось юридическими нормами, требующими от руководителей и персонала *равного* отношения ко всем лицам, обращающимся за получением государственных услуг. Господствовала, как отмечает Э. Фромм, авторитарная этика, которая строится на подчинении власти, а не на добровольном выборе личностью определенного морального поведения [1].

Утверждение в сознании подавляющего большинства населения идеи о равенстве всех граждан при реализации законов о бесплатном получении образования, медицинской помощи вело к тому, что попытки коррупции в образовательных и медицинских учреждениях воспринимались общественным мнением как недопустимые, требующие не только судебного наказания, но и морального осуждения [2]. Считалось, что чиновники, стремящиеся получить дополнительный доход, пользуясь служебным положением, нарушают принцип социального равенства граждан в отношениях с государственными учреждениями. Реальное неравенство, выражающееся в виде специальных больниц, школ для детей крупных партийных и хозяйственных руководителей, скрывалось, о нем открыто не говорили. Важным сдерживающим фактором коррупции являлась всеобщая бедность, не позволявшая значительной части населения оплачивать из личных средств поступление детей в более престижную школу, лечение у высококвалифицированных специалистов. Люди



вынужденно подчинялись законам, установленным государством и поддерживаемым господствующей моралью.

Однако на уровне повседневных практик существовала форма благодарности учителям, медицинскому персоналу в виде дарения украшений, дорогих спиртных напитков, конфет и т. п. Люди нарушали принцип формального равенства, отмечая индивидуальный вклад конкретного работника в удовлетворение конкретной образовательной или медицинской услуги.

Переход в 90-х гг. прошлого века к рыночной экономике существенно изменил характер взаимодействия населения с учреждениями образования и здравоохранения. С одной стороны, государство продолжало утверждать законодательными актами равенство граждан в получении образовательных и медицинских услуг. С другой стороны, реальное различие в качестве их предоставления конкретными специалистами материально не вознаграждалось. Не имея возможности законным образом получить плату за свою высокую квалификацию, часть учителей, врачей стали побуждать клиентов материально компенсировать их работу. Она стала восприниматься как особая форма предпринимательства на рабочем месте, оплачиваемом государством. Если человек отказывался участвовать в коррупционных сделках, то он вынужден был обращаться в частные школы, больницы, стоимость услуг в которых была выше той, которая предлагалась формально бесплатными учреждениями образования и здравоохранения.

Возникла острая моральная коллизия между прежней авторитарной моралью и новой, гуманистической, в терминологии Э. Фромма. Она строится на собственном выборе индивидом того поведения, которое соответствует его представлению о собственном предназначении. Однако переход к рыночной экономике привел к тому, что деньги, престиж и власть стали мотиваторами его поведения: «...Он существует для чего угодно, только не для самого себя» [1, 19]. Ценности гуманистической морали не были приняты определенной частью населения, так как не подкреплялись опытом взаимодействия с государством при решении актуальных проблем повседневной жизни. Возникла ситуация, когда личность пытается удовлетворить свои потребности в желаемом уровне предоставления бесплатных услуг либо исходя из положений законодательных актов, либо идя на сделку с совестью. При выборе первого варианта она вступает в острый конфликт с реальностью, чаще всего не получая на должном уровне указанную законом услугу. Выбор второго варианта требует отказа от законопослушного, морального поведения, реализовать которое очень трудно в посткоммунистической реальности. Она делает человека не только нарушителем моральных норм, которые у него формировали с детства, но и преступником, которого следует разоблачить как коррупционера.

В течение последних 20 лет в России утверждается особая форма авторитарной морали, построенной на примере тех, кто стремится получить личную выгоду любыми доступными средствами. Само господство частной собственности, создающее неравенство в материальном положении, неизбежно ведет к разрушению морали, утверждающей полное равенство людей в получении гарантированных государством бесплатных услуг. Формируется другой тип

личности, которая учится жить, исходя не из абстрактных норм права и морали, а из реальной ситуации, требующей от нее того поведения, которое позволяет получить на качественном уровне желаемый товар. Разные возможности взаимодействия с руководителями и работниками государственных учреждений образования и здравоохранения ведут к пересмотру представлений о том, что такое коррупция и в каком случае она морально допустима.

Изучению содержания моральных и правовых оценок неформальных платежей в сфере образования и здравоохранения были посвящены наши социологические исследования, выявляющие мотивацию людей, оказавшихся в ситуации выбора вариантов законопослушного или противоправного поведения при удовлетворении потребностей в образовательных и медицинских услугах.

Неформальные платежи в постсоциалистических странах — проблема, активно исследуемая последние десятилетия специалистами разных стран. Однако по поводу самого понятия «неформальные платежи» до сих пор ведется дискуссия. Например, широко тиражируемое определение неформальных платежей в здравоохранении М. Льюиса [3, 12] как платежей личности медицинским институтам или индивидам за услуги, которые должны быть предоставлены бесплатно, подвергается критике. П. Гаал [6] полагает, что в нем четко не обозначен юридический аспект, который следует обязательно выделять, не давая моральную оценку неформальным платежам. Однако моральная оценка, связанная с оценкой выгод субъектов, включенных в этот вид платежей, отмечается как важная Ж. Халлаком и М. Пуассоном [7]. Мы считаем, что реализацию частного интереса, вопреки общественным представлениям о равенстве граждан в получении бесплатно предоставляемых государством услуг, следует осуждать с моральных позиций. Только в этом случае могут быть достигнуты реальные результаты в борьбе с коррупцией в сфере образования и здравоохранения.

Опираясь на современные концепции коррупции в образовании и медицинском обслуживании, под неформальными платежами мы понимаем прямой платеж в денежной или натуральной форме одних социальных субъектов другим при получении гарантированных государством бесплатных услуг, сопровождаемый отрицанием конкретных моральных и юридических норм, регулирующих этот процесс. Это могут быть деньги, подарки, а также услуги, оказываемые взамен получаемых.

Наиболее распространенная форма неформальных платежей в образовании и медицинском обслуживании — оплата услуг педагогов (руководителей образовательных учреждений) и врачей (медицинских сестер), которые индивид может получить бесплатно. Так, А. Бессуднов проанализировал результаты опроса населения о проблемах получения гарантированных государством услуг, проведенного Фондом общественного мнения в России ( $n = 32537$ ), и выяснил, что 14,8 % опрошенных давали взятки, при этом за медицинские услуги — 5,1 %, за образовательные — 2,3 %. Автор утверждает, что чаще всего дают взятки трудоспособное население, жители крупных городов (по сравнению с селом и малыми городами), высокодоходные группы, люди с высшим и средним профессиональным образованием, менеджеры (по сравнению с клер-

ками и работниками физического труда) [5]. В связи с этим важным вопросом становится проблема соотношения морали и права в системе взаимодействия индивидов, которые берут неформальные платежи, и тех, кто готов их предоставить.

Отношение человека к тем или иным моральным нормам, законодательным актам определяется особенностью их формирования и реализации. Исторически мораль возникла раньше всех других форм регулирования поведения человека в группе. Она призвана обеспечить совместную деятельность людей на основе принятия *общего интереса и ограничения частного* без силового принуждения социальных субъектов. Утверждается принцип добровольного выполнения предписаний, определяющих взаимодействие индивидов в различных сферах общественной и личной жизни, реализация которых позволяет без конфликтов осуществлять воспроизводство малой или большой общности людей. В результате комплексного нравственного воспитания в семье и школе к подростковому возрасту возникают устойчивые стереотипы того поведения, которое человек будет стремиться воспроизводить в течение всей жизни.

Для понимания происходящих социальных процессов в трансформирующемся обществе это положение следует выделить особо, так как оно позволяет понять поступки тех людей, которые были рождены и воспитывались при социализме, а, став взрослыми, оказались в качественно иной социокультурной ситуации. Они бессознательно, подчиняясь усвоенным стереотипам, стремятся жить по тем моральным правилам, которые у них формировались более 20 лет назад. Им внушали с детства, что нужно быть честными в отношениях с государством, с теми лицами, которые призваны соблюдать установленные законом правила поступления детей в дошкольные учреждения и школы, лечения в поликлинике и больнице. Они считают, что все люди на равных должны пользоваться общими социальными благами, не пытаясь получить больше, чем другие.

Государство с помощью юридических норм усиливает действие тех моральных правил, которые люди вырабатывают в процессе поиска оптимальных способов согласования индивидуальных интересов. Закон позволяет не ограничиваться негативной оценкой общественного мнения тех, кто нарушает правила человеческого общения в семье, общественных местах, посягает на свободу личности, создавая угрозу ее здоровью, жизни. Органы правопорядка используют силу в отношении тех, кто отказывается соблюдать нормы социальной жизни. Создается единая система регулирования поведения индивидов в обществе на основе как моральных, так и правовых регуляторов. Они обеспечивают контроль поступков людей с помощью общественного мнения, а также представителей правоохранительных органов.

Общественное мнение опирается на чувства стыда, совести, долга, ответственности как важнейших регуляторов морального поведения личности. Морально развитый человек никогда не нарушит нормы права. Когда же нормы закона не соблюдаются, то лежащие в их основе моральные представления быстро разрушаются. Они заменяются на те, которые соответствуют новым формам взаимодействия личности с государством.

Именно этот процесс стал происходить уже в первые годы перехода к рыночной экономике и продолжается до сих пор. Новая социально-экономическая ситуация заменила *принцип равенства людей* в получении материальных благ, образования, медицинских услуг на *принцип индивидуального обеспечения* более достойных условий жизни. Материальное расслоение общества неизбежно ведет к тому, что общественное мнение начинает оценивать попытки индивидов создать себе более комфортные условия для получения лечения, образования как вполне оправданные в новых условиях.

Однако государство до сих пор не отменило законы, утверждающие равенство всех граждан в бесплатном получении части социальных благ, включая общее образование, медицину. Возникло острое противоречие между моральными ориентациями людей, различающихся по уровню готовности к жизни в условиях социального неравенства, и действующими юридическими нормами. Они запрещают использовать какие-либо формы получения индивидуальных преимуществ при удовлетворении образовательных и медицинских услуг с помощью неформального стимулирования руководителей и сотрудников соответствующих учреждений. Однако население понимает, что более высокое качество работы многих учителей, врачей обеспечивается не только осознанием ими необходимости честно выполнять свои профессиональные обязанности, но и потребностью получать за свои усилия дополнительное вознаграждение.

При этом те, кто имеет финансовые возможности, нарушая закон, получают льготы при взаимодействии с сотрудниками государственных учреждений, выработав свою, *особую мораль*. Она базируется на принципе *неравенства* людей, которое выражается в разных возможностях удовлетворять социокультурные потребности. Кто богаче, тот должен пользоваться лучшим медицинским обслуживанием, его дети должны получать качественное образование.

Другая часть людей, у которой отсутствуют материальные возможности неформальных платежей работникам муниципальных школ, больниц, продолжает руководствоваться прежними моральными нормами. Они требуют равного отношения учителей, врачей ко всем получателям государственных услуг, выступая против коррупции в сфере образования и здравоохранения.

Эту коллизию можно было бы разрешить повсеместным развитием системы частного образования и здравоохранения с одновременным увеличением численности тех, кто может ими пользоваться. Однако государство, исходя из факта, что подавляющее большинство населения России не имеет возможности пользоваться платной медициной и образованием, пытается утверждать принцип равенства всех граждан, обращающихся в учреждения здравоохранения, детские сады, школы. Подобная ориентация характерна и для всех развитых экономик. В самых богатых странах люди с низким достатком могут получить бесплатно медицинскую помощь, имеют право обучать детей у лучших учителей. Государство имеет возможность взять на себя расходы по удовлетворению их потребностей в качественных услугах. Многие страны Восточной Европы и Средней Азии не имеют для решения этой задачи финансовых возможностей, находясь на низком уровне экономического развития.

Конфликт между моральными ориентациями и юридическими нормами создает разнообразные практики взаимодействия населения с руководством и персоналом учреждений образования и здравоохранения. Они изучались нами в ходе социологических исследований, которые проводились в течение 2005–2012 гг. среди родителей детей дошкольного и школьного возраста, а также пациентов муниципальных поликлиник и больниц одного из крупных промышленных центров России — Екатеринбурга.

### **Неформальные платежи в системе образования**

Современная система российского образования характеризуется существенными различиями в обеспечении условий, необходимых для качественного обучения детей. Многие родители, имеющие детей 2–7 лет, не имеют возможности воспользоваться бесплатной услугой в получении места в дошкольном учреждении. В крупных городах есть школы, которые оборудованы компьютерной техникой, интерактивными досками в классах, в них работают высококвалифицированные учителя. В то же время даже в них, а не только в малых населенных пунктах, существует большое количество учебных заведений, не имеющих материальных условий для использования современных технологий обучения и специалистов, владеющих ими. Родители сами должны решать проблему получения детьми высокого уровня знаний, не всегда соблюдая закон. В результате формируются разные моральные и правовые оценки неформальных платежей в системе общего образования.

В исследовании коррупции мы использовали преимущественно качественные методы сбора социологической информации, так как респонденты не были готовы откровенно отвечать в анкетах на вопросы, связанные с нарушением юридических норм при удовлетворении своих потребностей в сфере дошкольного и школьного образования. Метод глубинного интервью позволяет создать условия для откровенного общения по поводу тех моральных ориентаций, которыми руководствуются люди разного материального положения, возраста при неформальной оплате образовательных услуг. Всего было опрошено 120 родителей, 22 учителя, 9 руководителей учреждений образования.

Исследование позволило выявить несколько типов моральной оценки тех действий, которые противоречат правовым актам, регламентирующим взаимодействие граждан с руководителями и персоналом детских садов и школ. Первый тип характеризуется полным оправданием своих действий наличием безвыходной ситуации. *«Я хотел устроить своего ребенка в детский сад, так как жена должна была выходить на работу после декретного отпуска. Бабушек, которые могут сидеть с малышом, у нас нет. В управлении образования сказали, что все места в ближайшем к нам детском саду заняты. Что делать? Мне подсказали, что надо попробовать договориться с заведующей детсадом. Я пошел на личную встречу с ней. Предложил оказать какую-нибудь материальную помощь для приобретения игрушек, мебели. Она ответила, что такая помощь, конечно, нужна и назвала сумму 30 тысяч... Мой ребенок был принят на недавно освободившееся место. Каких-либо угрызений совести не*

*было... Если не строят детсады, я не виноват» (мужчина, 28 лет, материальное положение выше среднего, 2006 г.).*

Резкое уменьшение дошкольных учреждений в результате того, что многие промышленные предприятия отказались в 90-е гг. от содержания существующих при них дошкольных учреждений после перехода в частную собственность, привело к тому, что государство не может выполнить взятые на себя обязательства по обеспечению всех детей дошкольным образованием. Для строительства новых детсадов у местных властей не хватает финансовых средств. Многие люди поставлены в ситуацию вынужденного отказа от прежних моральных представлений, вступая в коррупционную сделку с должностным лицом.

Когда нужно выживать любой ценой, моральные регуляторы, которые строятся на принципах равенства людей, перестают действовать: 78 % респондентов оправдывали поведение родителей, дающих взятку, поскольку не было иного выхода из сложного положения. Люди понимают, что полученные деньги руководители образовательного учреждения могут использовать для личного обогащения, не повышая качество обучения детей. *«Я знаю, что некоторые родители получили место в детском саду за большие деньги, но новые игрушки появились только в некоторых группах. Куда ушли остальные деньги, нам не говорили» (женщина, 25 лет, материальное положение среднее, 2007 г.).*

Аналогичная ситуация возникает у родителей, которые пытаются устроить детей в школы, где качество обучения считается достаточно высоким. От них в скрытой или явной форме требуют вступительный взнос, который составлял в 2006–2008 гг. в таком крупном городе, как Екатеринбург, до 80 тыс. рублей.

Как показывают исследования образования в постсоциалистических странах, многие родители вносят неформальные платежи, чтобы ребенок мог учиться в престижной школе и ему больше уделяли внимание учителя [7]. Они мотивируют свои действия тем, что местная власть не обеспечивает высокое качество обучения в большинстве школ города. Если государство нарушает провозглашенный им принцип равенства граждан в получении всеми детьми знаний на высоком уровне, то каждый человек фактически получает право самостоятельно решать эту проблему. Моральное осуждение коррупции исчезает.

Исследования показывают, что сами учителя открыто признаются в том, что они принимают различные формы финансовой поддержки их деятельности [8]. Руководители учебных заведений аргументируют действия тех, кто принимает денежные взносы родителей, следующим образом: *«Государство дает деньги в основном на заработную плату и содержание помещений. Приобрести школьное оборудование, игрушки, сделать ремонт можно, только используя дополнительные средства. Их могут предоставить родители, заинтересованные в улучшении условий обучения своих детей. Поэтому некоторые руководители прямо принимали взносы в школьный фонд или создавали так называемые некоммерческие организации родителей. Те имеют законное право собирать спонсорские средства для поддержки детского сада или школы» (директор школы с 1994 г.).*

Большинство руководителей предпочитают второй вариант, так как всегда находились родители, которые подозревали руководство образовательного учреждения в присвоении части полученных денег. Были обращения в прокуратуру по расследованию случаев незаконных сборов родительских средств в некоторых детских садах и школах Екатеринбурга. Чаще всего дело ограничивалось отстранением директоров от занимаемой должности. Уголовные дела заводятся редко, так как прямые доказательства вымогательства у родителей денег чаще всего отсутствуют.

Второй тип моральной оценки характеризуется тем, что люди формально выполняют требования закона при взаимодействии с сотрудниками учреждений образования. Таких оказалось среди респондентов 65 %. Однако причиной является не стремление быть законопослушными, а страх быть пойманными при передаче нелегальных платежей. Они не опасаются осуждения со стороны общественного мнения, которое уже приняло как неизбежность скрытый подкуп директоров школ, учителей, воспитателей в условиях неспособности власти обеспечить нормальные условия функционирования и развития учреждений образования. Они боятся уголовного преследования. Моральные нормы, связанные с честностью, принципиальностью, справедливостью, уже перестали быть для них ценными, определяющими поведение в рыночной экономике.

Только около 12 % респондентов, представляющих в основном старшее поколение, заявили о том, что в любом случае нельзя нарушать как нормы права, так и нормы морали при решении проблем устройства ребенка в детский сад, престижную школу. Они считают, что нужно добиваться прав законным путем, обращаясь к руководителям органов образования, главам администраций районов. *«Все должно делаться честно, по закону. А так каждый, у кого есть деньги, своих детей устроит, а до других дела нет. Это не по совести»* (женщина, 65 лет, низкое материальное положение, 2008 г.). У таких людей еще сохраняется ориентация на прежние моральные нормы, хотя они понимают, что жить в соответствии с ними в новых экономических условиях очень трудно.

Федеральная власть только в 2010 г. попыталась привести законодательство в соответствии с реалиями рыночной экономики. Было разрешено создавать так называемые автономные образовательные учреждения (детсады, школы), имеющие право свободно привлекать финансовые средства семьи для обеспечения более комфортных условий обучения детей. Однако воспользовались такой возможностью к 2013 г. только 10 % образовательных учреждений Екатеринбурга, так как подавляющее большинство семей не имеют достаточных средств для постоянных взносов в школьный фонд в размере 8000–10 000 в месяц. В остальных детских садах и школах сохраняется прежняя скрытая форма неформальных платежей за обучение детей.

Государство, с одной стороны, приводя законы в соответствие с реальностью, будто бы способствует воспроизводству таких моральных норм, как честность, принципиальность, отказ от нарушения законов, при взаимодействии граждан с сотрудниками детских садов, школ, а с другой стороны, создает новые

условия для их разрушения. В 2012 г. для того, чтобы ликвидировать неравенство в обучении детей, поскольку состоятельные родители устраивают их в лучшие школы крупных городов, власть приняла закон о поступлении в первый класс только в ближайшее к месту проживания учебное заведение. Он действовал при социализме, и его нарушали только руководители высокого уровня. В рыночной экономике родители стали покупать это право у директоров престижных школ.

Запрет на поступление в желаемое образовательное учреждение привел к тому, что некоторые родители стали незаконно покупать прописку у жителей домов, расположенных рядом с ним. Вновь власть лишь изобразила борьбу за сохранение того формального равенства, которое уже давно уничтожено рыночной экономикой. Люди негативно оценивают такие законодательные акты, так как они не соответствуют новым представлениям о моральном поведении при наличии материального расслоения общества.

### **Неформальные платежи в системе медицинской помощи**

Современное российское здравоохранение находится в кризисном состоянии: показатели здоровья населения ухудшаются, снижаются доступность и качество медицинской помощи. Ключевым противоречием функционирования современной системы медицинского обслуживания выступает разрыв между гарантированной государством бесплатной медицинской помощью и фактами неформальной оплаты услуг в медицинских учреждениях.

В ходе социологического исследования были использованы такие методы сбора информации, как анкетный опрос пациентов амбулаторно-поликлинических учреждений, включенных в систему обязательного медицинского страхования ( $n = 400$ ), фокус-групповые интервью с пациентами ( $n = 3$ ), формализованные интервью с руководителями и специалистами страховых медицинских организаций ( $n = 9$ ).

Российская система медицинской помощи основана на бюджетно-страховых принципах. Это значит, что государство гарантирует пациенту бесплатное получение медицинских услуг, входящих в программу государственных гарантий. Однако результаты нашего исследования показывают, что каждый третий опрошенный совершил неформальный платеж за медицинскую помощь. Оплата составила от 200 до 5000 рублей.

Основными услугами, оплаченными пациентами, являются диагностическое обследование вне очереди, прием врача в удобное для пациента время, физиотерапевтические услуги, массаж, выдача больничного листа при отсутствии показаний. Базовой причиной неформальных платежей, по мнению пациентов, выступает низкая оплата труда медицинских работников.

Вместе с тем каждый четвертый опрошенный считает, что желание получить материальное вознаграждение за работу характерно не для всех врачей. Респонденты полагают, что такое поведение редко встречается среди представителей старших возрастных групп, профессиональное становление которых проходило в условиях советской системы здравоохранения.



Качество медицинского обслуживания, по мнению большей части опрошенных (85 %), не зависит от материальных форм благодарности медицинскому персоналу. «...*Врачи все равно окажут медицинскую помощь, даже если я не сделаю им никакого подарка*» — это типичный комментарий данной ситуации участниками фокус-групп. Однако в ходе опроса выяснилось, что небольшая часть пациентов определяет такое поведение как рискованное: снижается внимательность со стороны врача, назначаются устаревшие лекарства, прием ведут менее квалифицированные специалисты.

Отмечаются факты, когда *«врач, заинтересованный в увеличении посещений и диагностировании, назначает, часто в сговоре с определенными своими партнерами, большое количество процедур, которые на самом деле не оправданы»* (мужчина, стаж работы 6 лет). Отсутствие прямой неформальной оплаты стимулирует распространение у части медицинских работников гипердиагностики.

Анализ результатов исследования позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, неформальные платежи воспринимаются как морально оправданные тогда, когда высокая квалификация врача, его добросовестность обеспечивают выздоровление человека. Во-вторых, морально допустимыми считаются неформальные платежи, когда требуется сократить сроки ожидания получения медицинской услуги. В-третьих, неформальные платежи считаются естественными, когда с их помощью человек надеется получить медицинскую помощь более высокого качества. В-четвертых, неформальные платежи не осуждаются общественным мнением, когда вызваны потребностью уменьшить расходы на лечение по сравнению с оплатой через кассу медучреждения. Этот экономически выгодный вариант удовлетворяет и врачей, и пациентов. При этом страх быть пойманным при коррупционной сделке выработал наиболее распространенный вид неформальных платежей в форме подарков (конфеты, коньяк).

Специалисты страховых медицинских организаций тоже отмечают, что проблема коррупции в форме «взимания денег с пациента» за медицинскую помощь является одной из самых острых. Ее отмечают чаще всего в жалобах пациентов в страховые медицинские организации. Причина заключается в том, что отсутствует всеобщая негативная моральная оценка коррупционного поведения части медицинских работников. Человек ради улучшения своего здоровья готов отказаться от многих моральных регуляторов, которыми он руководствуется, будучи здоровым. В этом заключается одна из скрытых причин распространения неформальных платежей в сфере медицины не только в рыночной экономике, но и при социализме — только тогда степень их распространенности и размеры платы были ниже.

Исследование показало, что в настоящее время плата за многие формально бесплатные медицинские услуги стала восприниматься морально оправданной как пациентами, так и персоналом. В такой ситуации даже предложение о запрещении предоставления медицинских услуг на платной основе в медучреждении видится не вполне состоятельным, поскольку возрастает риск раскола сферы медицинского обслуживания на две части: медицина для богатых

(негосударственные медучреждения) и медицина для бедных (государственные/муниципальные медучреждения).

Неформальные платежи являются адаптивным механизмом (средством выживания) врачей и пациентов к новой системе медицинского обслуживания. Россия не одинока в этом тренде. Об этом свидетельствуют и результаты исследования неформальных платежей в других странах постсоциалистического пространства: Болгарии [4], Румынии [9] и др. Тем не менее российской системе медицинского обслуживания следует обратиться к опыту европейских стран и возможно использовать адаптированные модели и схемы, позволяющие трансформировать механизмы сбора и консолидации существующих финансовых поступлений, распоряжения бюджетом и определения перечня медицинских услуг, предоставляемых населению.

В целом результаты исследований показали, что моральные ориентации людей находятся в зависимости от тех экономических и политических условий, в которых они живут. Если отношения между людьми при реализации потребностей в образовании, поддержке здоровья строятся на закреплённых законом и в большинстве случаев реализуемых на практике принципах равенства, то в общественной морали утверждаются нормы честности, принципиальности, ориентации на соблюдение юридических актов. Даже в том случае, когда они закрепляют неравенство людей в зависимости от их дохода. Когда же правовые нормы воспроизводят те положения, которые уже давно не соответствуют экономическим и политическим изменениям, как это характерно для постсоветских республик, то морально допустимым становится нарушение закона, а не его соблюдение.

Поэтому неформальная оплата медицинских и образовательных услуг в современной России становится социальной нормой. С одной стороны, педагоги и врачи готовы к тому, чтобы их услуги оплачивались клиентами неформально, с другой стороны, сами родители и пациенты медучреждений предлагают неформальные платежи за оказанные услуги. В такой ситуации государство, провозглашая бесплатный характер образования и медицинской помощи, оказывается бессильным. Рынки неформальных платежей в разных сферах российской реальности процветают, при этом наибольшие опасения вызывает формирующееся подобным образом неравенство в таких социально-значимых сферах, как образование и медицина. Равные шансы для каждого как условие становления гражданского общества и правового государства в России пока не созданы.

Проблема, как показали результаты исследования, кроется в базовом противоречии между правом и моралью. Право, не соответствующее новой морали, отторгается. Можно ли восстановить прежние моральные принципы или легче привести право в соответствие с ними и теми социально-экономическими условиями, которые их определяют? Какова роль государства в формировании поведения граждан, соответствующего как нормам гуманистической морали, так и требованиям закона? Ответы на эти вопросы в России пока еще не получены.

1. Фромм Э. Человек для себя: психологические проблемы этики. М., 2005.
2. Сабиров В. Ш., Соина О. С. Этика и нравственная жизнь человека. СПб., 2010
3. Шишкин С. и др. Российское здравоохранение: оплата за наличный расчет. М., 2004.
4. Balabanova D., McKee M. Understanding Informal Payments for Health Care: The Example of Bulgaria // Health Policy. 2002. № 62(3). С. 243–273.
5. Bessudnov A. Bribery (informal payments) in Russian regions [Electronic resource]. URL: [http://www.hse.ru/data/2012/05/03/1250665706/Bessudnov\\_April2012\\_Presentation.pdf](http://www.hse.ru/data/2012/05/03/1250665706/Bessudnov_April2012_Presentation.pdf) (дата обращения: 05.02.2014).
6. Gaal P., Belli P. C., McKee M. et al. Informal payments for health care: Definitions, distinctions, and dilemmas // J. of Health Politics, Policy and Law. 2006. № 31(2). С. 251–293.
7. Hallak J., Poisson M. Corrupt schools, corrupt universities: What can be done? Paris: International Institute for Educational Planning [Electronic resource]. URL: [http://www.unesco.org/iiep/PDF/pubs/synth\\_ethics.pdf](http://www.unesco.org/iiep/PDF/pubs/synth_ethics.pdf) (дата обращения: 25.01.2014).
8. Kazimzade E., Rzayev F. Azerbaijan: Parental Informal Payments in Schools [Electronic resource]. URL: <http://www.edupolicy.net/images/pubs/reports/azerbaijan.pdf> (дата обращения: 12.01.2014).
9. Sabina S. Neither Commodities Nor Gifts: Post-Socialist Informal Exchanges in the Romanian Healthcare System // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 2012. № 18(1). С. 65–82.

*Рукопись поступила в редакцию 21 февраля 2014 г.*

УДК 327.82 + 327.83 + 316.653

Р. С. Мухаметов

## **СПЕЦИФИКА ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИПЛОМАТИИ КАК ИНСТРУМЕНТА ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВА\***

В статье говорится о месте и роли неправительственных организаций в достижении внешнеполитических целей и задач. Внесены некоторые уточнения в формулировки таких понятий, как «общественная дипломатия», «публичная дипломатия», «культурная дипломатия». Автор полагает, что основным актором общественной дипломатии являются неправительственные организации. Исследование показало, что основное «оружие» неправительственных организаций в сфере мировой политики — формирование международного общественного мнения.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** публичная дипломатия, общественная дипломатия, гражданская дипломатия, народная дипломатия, культурная дипломатия, неправительственные организации.

Любое государство обладает широким спектром национальных интересов, что вынуждает применять практически весь арсенал средств внешней политики для их реализации. Набор инструментов по достижению внешнеполитических приоритетов достаточно широк. К традиционным инструментам внешней политики относят политико-дипломатические, экономические, военные средства [3, 133–139]. Важным ресурсом повышения эффективности дипломатии является задействование потенциала «мягкой силы», т. е. комплекса инструментов и методов достижения внешнеполитических целей и задач за счет информационных и культурных средств. В последние годы все более активную роль играет общественная дипломатия. Данный вид дипломатии становится эффективным ресурсом государства в сфере мировой политики и

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке молодых ученых УрФУ в рамках реализации программы развития УрФУ.

международных отношений. Использование НПО-ресурса государствами является действительно важной проблемой как теоретического исследования, так и практического применения.

Развитие общественной дипломатии в мировой политике, деятельность институтов гражданского общества международной направленности являются актуальными темами обсуждений в академических кругах России.

Нужно констатировать, что у понятия «общественная дипломатия» нет устоявшегося общепринятого определения, пока недостаточно раскрыта смысловая нагрузка термина. Для его обозначения нередко употребляются такие понятия, как «публичная дипломатия», «культурная дипломатия». Как нам представляется, необходимо провести четкое различие между вышеназванными категориями.

Для начала обратимся к тому, что в российской науке понимается под публичной дипломатией.

Термин «публичная дипломатия» получил в России распространение как перевод «public diplomacy». Изначально он появился в одной из главных кузниц кадров Государственного департамента США — Школе права и дипломатии им. А. Б. Флэтчера Университета Тафта. Классическое определение публичной дипломатии принадлежит Эдмунду Галлиону (Edmund Gullion), обозначившему этим термином «финансируемые правительством программы, направленные на информирование и влияние на граждан зарубежных стран посредством публикаций, кинопродукции, обменов в области культуры, радиовещания и телевидения» [8, 106].

Таким образом, «публичная дипломатия» — собирательный термин, обозначающий усилия правительства, направленные на разъяснение миру проводимой им внешней политики и более глубокое ознакомление с ней народов мира [7].

Публичная дипломатия включает в себя подготовку информационных материалов, в том числе печатной (журналы, книги), аудио- (радио) и видеопродукции о стране, и их распространение за рубежом по дипломатическим каналам и в глобальной сети Интернет.

Целевой аудиторией публичной дипломатии являются как правительства зарубежных стран, так и широкие круги общественности, представители СМИ, культуры, искусства, академическая среда и подрастающее поколение.

Можно выделить следующие цели публичной дипломатии:

- усиление целенаправленного влияния на зарубежную аудиторию, установление более глубокого понимания между народами;
- формирование у зарубежной аудитории положительных взглядов на цели и ход реализации проводимой государством внешней и внутренней политики;
- создание благоприятных условий и обеспечение поддержки общественного мнения зарубежных стран конкретными акциями данного государства на международной арене;
- достижение лучшего понимания ценностей и институтов собственного государства за рубежом;
- расширение диалога между гражданами своей страны и зарубежными партнерами;

– повышение привлекательности и улучшение имиджа страны [10].

К средствам публичной дипломатии можно отнести:

– формирование «месседжа» (послания) для трансляции за рубеж, информирование массовой аудитории и отдельных групп людей, аргументированное изложение и разъяснение внутренней и внешней политики государства;

– анализ того, как этот «месседж» понимается различными общественными группами, изучение настроений иностранного общественного мнения;

– создание и развитие инструментов коммуникации и убеждения, прямые контакты между общественными институтами, средствами массовой информации, группами людей и частными лицами из разных стран;

– пропаганда своих ценностей посредством кино, телевидения, радио, музыки, спорта, видеоигр, театра, туризма, общения в Интернете и других форм социальной и культурной активности [Там же].

К ключевым институтам публичной дипломатии США относят радио «Голос Америки», «Свободная Европа», «Свобода», «Свободная Азия», радио «Савва» (на арабском языке), радио «Фарда» (на персидском), радио «Марти» (вещающие на Кубу) и др. [5]. К инструментам публичной дипломатии России обычно относят телеканалы Russia Today (ведущий вещание на английском языке) и Русия аль-Яум (вещающий на арабском языке), англоязычный журнал Russia Profile, радио «Голос России».

В последние годы публичная дипломатия пополнилась общением в социальных сетях. Родился новый термин — «твипломаси». Иными словами, Твиттер и другие социальные сети стали использоваться внешнеполитическими ведомствами. Президенты, премьеры, министры, главы внешнеполитических ведомств, послы выходят в социальные сети и становятся «твипломатами» [1].

Таким образом, публичная дипломатия реализуется через средства массовой информации и коммуникации, которые работают при полной или частичной государственной поддержке. Это прежде всего информационные программы, касающиеся важнейших решений в области внутренней и внешней политики государства и имеющие целью формирование благоприятного общественного мнения и положительного образа страны за рубежом [9].

По нашему мнению, необходимо отличать общественную дипломатию от культурной дипломатии.

Под культурной дипломатией мы подразумеваем систему мер, которая связана с использованием культуры в качестве средства достижения внешнеполитических приоритетов государства путем ее распространения и популяризации за рубежом. То есть под культурной дипломатией нами понимается презентация национальной культуры силами дипломатического ведомства и/или другого полномочного органа, ориентированная на решение внешнеполитических задач.

Наиболее известные организации культурной дипломатии: Британский совет, Французский институт («Альянс Франсез»), Институт Конфуция (КНР), Институт Сервантеса (Испания), Институт имени Гёте (ФРГ).

В области распространения и популяризации русского языка за рубежом, поддержки программ изучения русского языка в иностранных государствах наиболее активную деятельность ведет Российский центр международного научного и культурного сотрудничества (Росзарубежцентр) при МИДе, а также Фонд «Русский мир».

Культурная дипломатия включает в себя не только организацию курсов по изучению национального языка в иностранных государствах, но и проведение тематических недель, посвященных национальной культуре, литературе, кинематографу; организацию фестивалей, праздников и вечеров, посвященных национальному языку и культуре; проведение выставок (художественных произведений, изделий народного творчества и фотовыставок, пропагандирующих национальную культуру) [4, 105].

Общественная дипломатия — это деятельность независимых от государства некоммерческих организаций, направленная на достижение внешнеполитических целей.

В качестве акторов общественной дипломатии выступают неправительственные организации (НПО). Неправительственными называют организации, которые созданы гражданами на добровольной основе для защиты общих интересов и достижения общих целей.

Можно выделить следующие признаки НПО:

— организация должна иметь некоммерческий характер, т. е. получение коммерческой прибыли не ставится в качестве основной цели ее деятельности;

— организация должна иметь неправительственный характер, т. е. государственные органы не являются участниками или учредителями организации;

— организация не должна использовать или пропагандировать насильственные методы, т. е. она не является террористической;

— организация не должна принимать участие в политической деятельности с целью достижения власти, т. е. это не политическая партия.

Согласно определению общественной дипломатии ее акторами не могут считаться общественные организации, которые полностью финансируются правительством или любой международной организацией.

Неправительственные организации объединяют в себе такой круг организаций, как фонды, ассоциации, институты, движения или союзы.

Основным «оружием» НПО в сфере мировой политики является формирование международного общественного мнения и повестки дня, а методом достижения целей — оказание давления на те или иные государства и межправительственные организации (прежде всего на ООН).

Ведущие российские НПО, активно работающие в сфере общественной дипломатии, — это Международный гуманитарный общественный фонд «Знание», Институт стран СНГ, Московский фонд международного сотрудничества им. Юрия Долгорукого, Международный общественный фонд «Центр национальной славы», Международная неправительственная организация «Федерация мира и согласия», Международная ассоциация «Породненные города» и т. д.

Основными американскими НПО являются Национальный демократический институт, Международный республиканский институт, Национальный фонд в поддержку демократии, Институт «Открытое общество» (фонд Сороса), фонд Карнеги за международный мир, фонд «Евразия» и т. д. Наиболее известные политические фонды Германии: фонд Фридриха Эберта, фонд Конрада Аденауэра, фонд Ханса Зайделя, фонд Фридриха Науманна, фонд Генриха Белля, фонд Розы Люксембург.

Непосредственное участие НПО в международных делах определяется следующими основными задачами:

— оказание влияния на общественное мнение с использованием своих экспертно-консультативных ресурсов (продвижение через СМИ независимых экспертных оценок, рейтингов, воздействие на целевые аудитории в рамках организуемых круглых столов, конференций и т. д.);

— оказание гуманитарной помощи и участие в международных гуманитарных проектах и проектах развития (борьба с бедностью, инфекционными болезнями, защита экологии и др.);

— создание постоянно действующих дискуссионных площадок, клубов, а также открытие филиалов в разных странах мира для продвижения своих идеологических и ценностных установок, сопровождения и лоббирования национальных политических, экономических и деловых интересов;

— работа с национальными диаспорами, этноконфессиональная и языковая консолидация общин зарубежных соотечественников;

— участие в глобальных или региональных форумах по актуальным проблемам альянса цивилизаций, межкультурному, межконфессиональному диалогу;

— формирование позитивного имиджа своей страны за рубежом, пропаганда ее культурного, языкового и исторического наследия, научно-технологического, экономического и человеческого потенциала;

— создание негосударственных каналов поддержки оппозиционных общественных сил в другой стране (в основном по проблемам нарушений прав человека, дискриминации национальных меньшинств, ограничений свободы слова, притеснений по религиозным, расовым или гендерным признакам и т. п.) [6, 9].

Правительства используют НПО международной направленности как источник эксклюзивной информации. Многие неправительственные организации собирают и обрабатывают огромное количество разнообразной информации экономического и политического характера в тех странах, где они функционируют.

Общественная дипломатия использует, как правило, методы и формы неофициального общения и действия. К методам общественной дипломатии относят акции протеста или поддержки (они проходят в форме пикетов, митингов, маршей, собраний и т. д.) перед зданием посольства, сбор подписей, резолюции и воззвания акторов. Формой общественной дипломатии является участие в конференциях (конгрессы, круглые столы и т. д.) [2, 71–74].

Как нам представляется, в России наблюдается положительная динамика развития общественной дипломатии. Заметно расширяется диапазон целей, задач, содержания, форм и методов общественной дипломатии.



По мнению российских экспертов, перед общественной дипломатией ставятся такие задачи:

- участие российских общественных организаций в работе по защите прав и свобод человека во всем мире;
- защита прав и законных интересов российских граждан и соотечественников, проживающих за рубежом;
- при партнерстве с русской диаспорой – расширение и укрепление пространства русского языка и культуры;
- консолидация организаций соотечественников в целях более эффективного обеспечения ими своих прав в странах проживания, сохранения этнокультурной самобытности русской диаспоры и ее связей с исторической родиной;
- содействие добровольному переселению в Российскую Федерацию тех соотечественников, кто делает такой выбор;
- изучение и распространение русского языка как неотъемлемой части мировой культуры и инструмента межнационального общения;
- противодействие проявлениям неофашизма, любых форм расовой дискриминации, агрессивного национализма, антисемитизма и ксенофобии, попыткам переписать историю и использовать ее в целях нагнетания конфронтации и реваншизма в мировой политике, стремлению подвергнуть ревизии итоги Второй мировой войны;
- наращивание взаимодействия с международными и неправительственными правозащитными организациями в целях укрепления универсальных норм защиты прав человека, недопущения оскорбления чувств верующих и укоренения толерантности, укрепления в диалоге по правам человека нравственных начал [9] и т. д.

С нашей точки зрения, без грамотного использования солидного ресурса НПО невозможно эффективно отстаивать внешнеполитические приоритеты государства в мире. В интересах России не только сотрудничать с институтами гражданского общества для лучшего понимания вопросов, входящих в компетенцию МИД России, но и способствовать интеграции неправительственного сообщества в различные международные структуры. Российские гражданские структуры должны вносить более энергичный вклад в формирование общего гуманитарного пространства, расширение человеческих контактов, уплотнение взаимодействия с национальными диаспорами стран СНГ в России.

Таким образом, долговременные успехи внешнеполитической деятельности любого государства невозможны без четкой стратегии общественной дипломатии и ее эффективной реализации на основе соответствующей институализации, идеологического наполнения и ресурсного обеспечения.

---

1. *Зонова Т.* Публичная дипломатия и ее акторы [Электронный ресурс]. URL: [http://russiancouncil.ru/inner/?id\\_4=681#top](http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=681#top) (дата обращения: 25.02.2013).

2. *Медведева Т. И.* Основные методы и формы гражданской дипломатии в современном политическом процессе // *Власть*. 2007. № 4.

3. *Мухаметов Р. С.* Инструменты внешней политики России: сущность и формы реализации // *Ars administrandi*. 2010. № 2.
4. *Мухаметов Р. С.* Культурная дипломатия России // *Дискурс ПИ* : науч.-практ. альм. Вып. 9 / под ред. О. Ф. Русаковой. Екатеринбург, 2010.
5. *Общественная дипломатия Российской Федерации и мировой опыт: Стенографический отчет о первом расширенном заседании Комиссии по международному сотрудничеству и общественной дипломатии Общественной палаты РФ* [Электронный ресурс]. URL: [http://nsn-group.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=41&Itemid=34&limit=1&limitstart=7](http://nsn-group.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=34&limit=1&limitstart=7) (дата обращения: 25.02.2013).
6. *Сухарев А. И.* Политическое становление субъектов сетевых гуманитарных взаимодействий в международных отношениях глобального мира: автореф. дис. ... докт. полит. наук. М., 2011.
7. *Хайд Г. Д.* Разговор с нашими безмолвствующими союзниками: общественная дипломатия и внешняя политика США [Электронный ресурс]. URL: <http://www.if.tsu.ru/Sokol/USA4.htm> (дата обращения: 25.02.2013).
8. *Цатурян С. А.* Общественная дипломатия США в новом информационном столетии // *США–Канада. Экономика, политика, культура*. 2010. № 8.
9. *Шершнев И. Л.* Общественная дипломатия в системе национальной безопасности России [Электронный ресурс]. URL: <http://russkie-fond.ru/press/articles/724> (дата обращения: 25.02.2013).
10. *Школа общественного дипломата* [Электронный ресурс]. URL: <http://nadmirom.ru/2011/06/shkola-obshhestvennogo-diplomata/> (дата обращения: 25.02.2013).

*Рукопись поступила в редакцию 13 сентября 2013 г.*

УДК 355(438) + 351.86 + 327:323

Н. Р. Довжик

## БИНАРНОСТЬ СТРАТЕГИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЬШИ

В статье выявлены и обоснованы основные тенденции развития Республики Польша в области национальной безопасности в период с 1989 по 2013 г. Практическая значимость состоит в том, что предлагаются рекомендации по совершенствованию системы национальной безопасности Российской Федерации. Автор исследует особенности доктрины, одобренной 9 апреля 2013 г., через призму предыдущих стратегических документов современной Польши, принятых в период с 1989 по 2013 г.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** национальная безопасность, перевооружение, интеграционные процессы, европейские структуры, военная доктрина.

В современной отечественной историографии отсутствует комплексный анализ документов в сфере безопасности Республики Польша. В данной статье предпринята попытка заполнить этот пробел и осуществлен анализ комплекса документов, в котором самое заметное место занимает принятая 9 апреля 2013 г. Советом министров Республики Польша «Стратегия развития системы национальной безопасности Республики Польша до 2022 г.» (Strategia rozwoju systemu bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej 2022 SRSDN RP) [18]. Это пятая по счету стратегия национальной безопасности современной Польши (Третья Республика Польша). Современной Польшей принято называть период польской истории с 1989 г. по настоящее время<sup>1</sup>.

Вышесказанное свидетельствует об актуальности анализа польских документов в сфере безопасности, поскольку именно доктрины национальной безопасности определяют позиции страны на мировой арене, отражают настроения

---

<sup>1</sup> Утверждение основывается на исторических предпосылках развития и становления Польши [11].

политической элиты и формулируют важнейшие направления внешней политики. Это представляет интерес, поскольку Польша является самым близким соседом для России в Центральной и Восточной Европе и давним экономическим партнером; исследование вопроса военной безопасности Республики Польша, ее потенциальных внутренних и внешних угроз является актуальным для Российской Федерации.

Таким образом, первый документ в сфере безопасности Третьей Республики Польша был принят 21 февраля 1990 г. Документ появился в условиях политических и социальных перемен, наступивших в 1989 г. в странах Центральной и Восточной Европы. Этот год ознаменовался в истории годом падения коммунистических режимов. Республику Польша, Чехословакию, Венгерскую Республику охватила волна демократических революций. На этом фоне в Польше получает распространение идея «возвращения в Европу». Ее автором был глава первого польского правительства реформаторов Тадеуш Мазовецкий. Идея «возвращения в Европу» характеризовалась стремлением вступить в ЕС и НАТО для вывода Польши из кризиса и обеспечения ее дальнейшего устойчивого развития [2, 60–73].

Новые политические тенденции в польском руководстве нашли отражение в *Оборонной доктрине Республики Польша от 21 февраля 1990 г. (Doktryna obronna Rzeczypospolitej Polskiej)* [7], которая определяла обеспечение основных интересов польского народа, таких как безопасность, право жить в мире, независимость и суверенитет государства, целостность территории. Обеспечение устойчивого развития Польши показательно отражает ст. 2 Доктрины, где указывается, что важным элементом безопасности являются двусторонние и многосторонние союзы. В заключительных положениях Доктрины утверждается необходимость перевооружения и оснащения Вооруженных сил Республики Польша, а именно сухопутных войск, военно-морского флота, военно-воздушных сил и войск противовоздушной обороны.

С 1990 г. начинается активное вовлечение Польши в европейские интеграционные процессы. В 1992 г. были утверждены два новых документа — «*Основы польской политики безопасности*» и «*Политика безопасности и стратегия обороны*» (*Założenia Polskiej polityki bezpieczeństwa oraz polityka bezpieczeństwa i strategia obronna Rzeczypospolitej Polskiej*) [15]. Они определяют основные принципы политики Республики Польша в области внутренней и внешней безопасности. В преамбуле указывается, что обеспечение безопасности Польши, укрепление суверенитета способствуют ее цивилизационному развитию и усиливают позиции страны в Европе.

Одно из положений доктрины предполагает членство Польши в европейских структурах. В документе провозглашается, что членство Польши в Европейском сообществе имеет фундаментальное значение для страны: «Мы можем преодолеть цивилизационную отсталость страны путем быстрой и успешной интеграции в Западную Европу» [Там же]. В ст. 3 указывается, что НАТО остается важным фактором политической стабильности в мире и в Европе и Польша положительно оценивает евроатлантический альянс.

Таким образом, с начала 1990-х гг. начинается новая глава в истории Польши. Коммунистический режим рухнул, и строительство демократического порядка в стране было предпринято через европейский выбор Польши. После 1989 г. сложилась благоприятная обстановка для формирования польского атлантизма [14, 309].

### Новые угрозы — новая стратегия

Как уже отмечалось, после 1989 г. начинается новый виток в истории Польши. Пришедший к власти в 1990 г. президент Лех Валенса с самого начала своего президентского срока выстроил линейный путь Польши в Европу. 1 сентября 1993 г. он направил Генеральному секретарю НАТО Манфреду Вернеру письмо о желании Польши стать членом НАТО. Уже 1 декабря 1994 г. Польша, Чешская Республика, Венгрия и Словацкая Республика получили одобрение Совета НАТО о вступлении. Несколькими месяцами ранее, 12 мая, выступая в Сейме, глава МИД Анджей Олевовски подчеркнул, что целью Польши является участие в строительстве неделимой и безопасной Европы. Он обозначил важное значение присутствия США в Европе, а также отметил, что система безопасности не будет прочной без участия в ней демократической России [8, 183–185].

В 1995 г. президентом становится Александр Квасьневский. Он продолжил курс, определенный предшественниками. С этого времени и вплоть до даты официального вступления Польши в НАТО в 1999 г. новой доктрины принято не было. Эксперты объясняют это тем, что польская правящая элита была занята подготовкой к вступлению Польши в НАТО, проведением референдумов внутри страны о членстве в НАТО. Только в 2000 г. была принята «Стратегия безопасности Республики Польша» (*Strategia bezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej z 2000 r.*). Необходимость появления данного документа во многом была продиктована теми изменениями, которые произошли во внешней политике страны и в мире, в том числе в области безопасности. Парадокс заключается в том, что об этом документе в польских источниках упоминается вскользь — возможно, по причине того, что этот текст дублирует многие положения предыдущих документов национальной безопасности.

На фоне рассмотренных ранее документов заслуживает внимания одобренная 22 июля 2003 г. «Стратегия национальной безопасности Польши» (*Strategia bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej z 2003 r.*), которая четырьмя годами позже, 13 ноября 2007 г. будет переиздана с поправками и дополнениями [19]. Эти документы появились вскоре после террористического акта 11 сентября 2001 г. в США, который послужил отправной точкой для пересмотра угроз для национальной безопасности большинства акторов международных отношений. После теракта почти все участники мирового сообщества пересмотрели принятые ранее стратегии национальной безопасности. Среди них была и Польша. Крупномасштабная трагедия стала толчком к переориентации и выстраиванию кардинально новой политики безопасности в Польше вследствие переоценки динамики угроз.

Следующий документ, Стратегия 2007 г., выделяется из списка всех предыдущих документов в силу предпринятой в ней попытки комплексного подхода к национальной безопасности Республики Польша. Стратегия 2007 г. рассматривает национальную безопасность как категорию, охватывающую все аспекты и области национальной безопасности: внешние, внутренние, военные. Год принятия стратегии совпадает с назначением нового премьер-министра Польши — Дональда Туска. Профессор Французского института международных отношений в Париже Керри Лонгурст назвала Туска *еврофилом*, активным сторонником интеграции Польши в Европу, который видел только положительную роль ЕС для Польши. Туск выступал за отмену золотого и введение евро, а также намеревался ввести единую ставку подоходного налога в Польше [12, 137–138].

Внешняя, внутренняя и военная безопасность трактуются в стратегии следующим образом. Внешняя безопасность строится на членстве Польши в НАТО и ЕС. В ст. 1.2 подчеркивается, что Польша занимает важное место в европейской системе безопасности и ее территория представляет для европейской безопасности важное стратегическое значение.

Во внутренней безопасности делался акцент на обеспечении конституционных свобод граждан, создании условий для динамики гражданского общества и экономического развития страны (ст. 1.2).

В военной области обращалось внимание на то, что оборонная политика Польши строится на сочетании принципов солидарности и лояльности союзников по НАТО, их готовности прийти на помощь каждому члену альянса. Участие Польши в коллективной обороне требует от последней более качественного подхода в военной подготовке.

В доктрине сделаны следующие акценты: Республика Польша является страной, которая прочно закрепилась в европейских и евроатлантических структурах; Польша является близким союзником США; зависимость Польши от поставок энергоносителей является одной из внешних угроз ее безопасности; первоочередными задачами являются повышение качества жизни граждан, модернизация вооруженных сил, развитие сотрудничества с «союзными армиями», укрепление международных позиций государства; НАТО является для Польши наиважнейшей формой многостороннего сотрудничества, опорой стабильности на континенте, а также основой трансатлантических отношений.

Таким образом, евроатлантический фактор занимает в доктрине преобладающее место.

В отличие от предыдущих документов в последней стратегии впервые упоминается о Российской Федерации, в частности, в том месте, где речь идет об энергетической зависимости. Отмечается, что Россия, пользуясь острой ситуацией на рынке энергетических ресурсов, все сильнее укрепляет свои позиции, в том числе на межрегиональном рынке ресурсов (ст. 2).

Упоминание о России может быть объяснено особенностью политического курса правительства Леха Качиньского, находившегося у власти с декабря 2005 г. Энергетика является главным источником дискуссий между Москвой и Брюсселем, прежде всего в связи с тем, что Россия стремится монополизи-

ровать поставки газа европейским потребителям, договариваясь с другими поставщиками, в основном из бывших советских республик [4].

С целью выявления закономерностей развития государственной политики Третьей Республики Польша целесообразно обратиться к теории сетевого подхода. Российский политолог Л. Сморгунув описывает сетевой подход как методологию анализа политики и управления, который строит исследовательскую стратегию исходя из нового характера отношений между государством и обществом, между публичной и частной сферами социальной жизни [5, 105]. Отталкиваясь от утверждения И. Мельвиха о том, что «государства, какими бы ни были их политические приоритеты, в своей национальной стратегии вынуждены в первую очередь решать задачи, связанные с обеспечением собственного существования, и искать ответы на встающие перед ними вызовы» [6, 38], можно констатировать, что сетевой подход позволяет выявить сложности современного процесса принятия политических решений. В рамках данной статьи сетевой подход поможет пролить свет на политический курс, проводимый руководством Республики Польша. Через призму Доктрины национальной безопасности 1990 г. ранней Третьей Республики Польша отчетливо прослеживается стремление политической элиты Польши участвовать в интеграционных процессах, а именно быть частью большой Европы и иметь в союзниках Соединенные Штаты. Эти желания реализуются через ряд принятых политических решений высшим руководством страны в 1989–1992 гг., о которых было упомянуто выше.

Сетевой подход оперирует понятием «политическая сеть»; в рамках этой всемирной политической сети акторами являются не только государства, но и межправительственные организации, различные движения, международные объединения. Профессор кафедры международных отношений Питсбургского университета Джошуа Форест предположил, что «политические сети» создаются политической элитой страны и служат рычагом в принятии внешнеполитических решений; сети появляются как следствие политического давления внутри политических элит или лоббистских усилий представителей низовых социальных объединений. Форест отмечает, что в странах Западной и Восточной Европы, Северной и Латинской Америки за принятием политических решений часто стоят «попури» — круг лиц, заинтересованных в том или ином политическом курсе страны [9, 592, 594].

Отметим, что национальная доктрина безопасности разработана с учетом институционального подхода. Предпосылкой к формированию национальных доктрин Польши служит вера в ее уникальную историческую цивилизационную миссию. Таким образом, в данном контексте можно говорить, что теория сетей объясняет политический курс Польши в 2005–2010 гг., в частности процесс выстраивания отношений с НАТО. С 2007 г. польский контингент успешно участвует в операции Международных сил по поддержке безопасности (ISAF) НАТО в Афганистане [16]. Польские военнослужащие участвовали в миротворческой операции в Ираке в 2003–2008 гг., а 1 января 2010 г. в соответствии со стандартами НАТО польская армия полностью перешла на призыв по контракту [3].

Польша старается выстроить равноправный диалог с НАТО, разыгрывая «военную» карту. В 2012 г. на саммите НАТО в Чикаго Польша выступала за изменение формата учений «Steadfast Jazz 2013», который предполагал переброску и развертывание войск НАТО на территории Польши и прибалтийских государств с целью отражения возможной агрессии с последующим нанесением ответного удара [1]. Учения, по оценкам экспертов, добавляют «холода» в атмосферу взаимоотношений между Россией и НАТО [10]. Учения, которые проводились в начале ноября 2013 г., были признаны самыми масштабными за последние десятилетия существования блока и были приурочены к завершению военной миссии в Афганистане к концу 2014 г. [13]. Альянс имеет дальнейшие амбициозные цели по увеличению боевых мероприятий как по теоретической, так и по практической части подготовки. В частности, планируются мероприятия в рамках Объединенных Инициативных Сил (Connected Forces Initiative) с участием Польши [20].

Военная активность Польши в НАТО и ее стремление найти свое место в центре натовской системы безопасности демонстрируют стремление этого «нового» натовского государства склонить союзников к активизации политики против России.

### **Стратегия 2013 г.**

В апреле 2013 г. была принята новая «Стратегия развития системы национальной безопасности Республики Польша до 2022 г.» (SRsBN RP) [18]. В преамбуле принятого документа были заложены основы функционирования системы, которая гарантирует быстрый и эффективный ответ на все виды угроз и кризисов. Необходимость создания нового документа в области безопасности, обновление механизмов национальной безопасности обусловлены активным участием Польши в системах европейской безопасности, с одной стороны, и высоким уровнем террористической угрозы в мире — с другой. Четырьмя днями позже президент Республики Польша Бронислав Коморовский подписал Закон о финансировании противоракетной и противовоздушной обороны и модернизации вооруженных сил. Ранее глава Бюро национальной безопасности Польши С. Козей подтвердил стремление Польши развернуть на территории своей страны элементы противоракетной обороны НАТО и создать национальную систему противоракетной обороны (ПРО) [17]. Примечателен тот факт, что «Стратегия развития системы национальной безопасности Республики Польша до 2022 г.» сочетается с главными стратегическими документами НАТО и ЕС по вопросам безопасности — «Стратегической концепцией НАТО» и «Европейской стратегией безопасности». Таким образом, польское руководство дает понять, что его приоритетами являются повышение национальной боеспособности и преследование военных и внешнеполитических приоритетов в НАТО, а также более тесное взаимодействие с партнерами из Восточной Европы в рамках ЕС и НАТО.

В стратегии приводится пять целей, достижение которых позволит предотвратить либо нейтрализовать различные угрозы национальной безопасности.



Первая цель — повышение эффективности работы двусторонних и многосторонних соглашений, особенно с США. Второй целью является укрепление военного потенциала страны. Третья цель обозначена как усиление сопротивляемости по отношению к непредвиденным и чрезвычайным угрозам национальной безопасности. Четвертая цель связана с интеграцией политики безопасности и политики развития, под которыми подразумеваются разные направления деятельности — от охраны окружающей среды до охраны материнства и детства. Пятая цель — создание условий развития интегрированной системы национальной безопасности, что подразумевает управление кризисными ситуациями [20].

Подводя итоги, можно отметить, что в 1990–2000-х гг. в Польше прослеживается наращивание военного потенциала, совершенствование доктринальных подходов во имя расширения участия во взаимовыгодных инициативах и проектах в рамках ключевых организаций. Польские политические и военные правящие круги стремились найти адекватные ответы на глобальные и региональные вызовы, среди которых терроризм, распространение оружия массового уничтожения и средств его доставки, транснациональная организованная преступность, угрозы в киберпространстве. Естественно, в данном случае возникает вопрос о том, причисляет ли польское руководство Россию к потенциальным и реальным угрозам? В анализируемых документах нет конкретного упоминания о России или об угрозе с Востока. Однако сам факт перевооружения польской армии и переход на абсолютно новую систему военного управления, а также принятие важных документов по обороне и национальной безопасности не могут быть оставлены российской стороной без внимания.

---

1. *Астровский Н.* Польша будоражит НАТО // Военно-политическое обозрение 4 мая 2012 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.belvpo.com/ru/10500.html> (дата обращения: 02.09.2013).

2. *Бухарин Н. И.* Вступление Польши в Евросоюз и Россия // Новая и новейшая история. М., 2008. № 4.

3. Взаимодействие Польши и НАТО // Информационно-аналитический портал НАТО.РФ. URL: <http://нато.рф/ru/poland.html> (дата обращения: 18.11.2013).

4. Лех Качиньский уточнил ранее сказанные слова о России и ЕС, но не опроверг // Информационный портал Newsland. 11 апреля 2008. URL: <http://newsland.com/news/detail/id/244452/> (дата обращения: 16.11.2013).

5. *Сморгунов Л. В.* Сетевой подход к политике и управлению // ПОЛИС: Политические исследования. 2001. № 3.

6. *Фельдман Д. М.* О правилах мировой политики // Вопр. философии. 2012. № 5.

7. *Doktryna obronna Rzeczypospolitej Polskiej z 1990 r.* [Electronic resource]. URL: [http://www.koziej.pl/files/Doktryna\\_obronna\\_RP\\_z\\_1990\\_r.doc](http://www.koziej.pl/files/Doktryna_obronna_RP_z_1990_r.doc) (accessed 02 September 2013).

8. *Grodzki R.* Polska polityka zagraniczna w XX I XXI wieku. Replika, 2009.

9. *Joshua B. Forrest.* Networks in the Policy Process: An International Perspective // Intern. J. of Public Administration. 26:6, 2003.

10. *Koziński A.* Manewry Zapad 2013: Rosja i Białoruś przeciwczy prewencyjny atak jądrowy na Warszawę. A NATO? // Polska Times, 02 April 2013 [Electronic resource]. URL: <http://>

[www.polskatimes.pl/artykul/796327,manewry-zapad-2013-rosja-i-bialorus-przecwiczy-prewencyjny-atak-jadrowy-na-warszawe-a-nato,id,t.html](http://www.polskatimes.pl/artykul/796327,manewry-zapad-2013-rosja-i-bialorus-przecwiczy-prewencyjny-atak-jadrowy-na-warszawe-a-nato,id,t.html) (accessed 26 October 2013).

11. *Koziej S.* Transformacja strategiczna bezpieczeństwa III Rzeczypospolitej // Kwartalnik Bellona. 2009. № 4 [Electronic resource]. URL: [http://www.koziej.pl/files/Kwartalnik\\_Bellona\\_4.doc](http://www.koziej.pl/files/Kwartalnik_Bellona_4.doc) (accessed 25 October 2013).

12. *Longhurst K.* A Note on Polish Atlanticism on the Move // American Foreign Policy Interests, 30:3, 2008.

13. NATO's Steadfast Jazz exercise gets underway // The website of the North Atlantic Treaty Organization, 02 November 2013 [Electronic resource]. URL: [http://www.nato.int/cps/en/natolive/news\\_104648.htm?selectedLocale=en](http://www.nato.int/cps/en/natolive/news_104648.htm?selectedLocale=en) (accessed 25 November 2013).

14. *Osica O.* Poland: A New European Atlanticist at a Crossroads? // European Security, 13:4, 2004.

15. Polityka bezpieczeństwa i strategia obronna Rzeczypospolitej Polskiej, 1992, Założenia polskiej polityki bezpieczeństwa, 1992 [Electronic resource]. URL: [koziej.pl/files/Strategia\\_RP\\_z\\_92\\_r.doc](http://www.koziej.pl/files/Strategia_RP_z_92_r.doc) (accessed 12 November 2013).

16. Prezydent przedłużył misję w Afganistanie do 13 października // Onet wiadomości, 11 April 2013 [Electronic resource]. URL: <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/prezydent-przedluzyl-misje-w-afganistanie-do-13-pa,1,5465058,wiadomosc.html> (accessed 18 October 2013).

17. Rosyjsko-polskie konsultacje w sprawie bezpieczeństwa // Polskie Radio «Głos Rosji», 27 February 2013 [Electronic resource]. URL: [http://polish.ruvr.ru/2013\\_02\\_27/Rosyjsko-polskie-konsultacje-na-temat-bezpieczenstwa/](http://polish.ruvr.ru/2013_02_27/Rosyjsko-polskie-konsultacje-na-temat-bezpieczenstwa/) (accessed 02 September 2013).

18. Strategia rozwoju systemu bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej 2022 – przyjęta uchwałą Rady Ministrów z dnia 9 kwietnia 2013 r. [Electronic resource]. URL: <http://mon.gov.pl/dokumenty/> (accessed 12 November 2013).

19. Strategia bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej 2003 r. [Electronic resource]. URL: <http://www.cib.wat.edu.pl/index.php/do-pobrania/category/5-bezpieczenstwo-narodowe?download=4:strategia-bezpieczenstwa-narodowego-rp> (accessed 02 September 2013).

20. SACT pointed out Poland's strong commitment to Connected Forces Initiative // The website of the North Atlantic Treaty Organization, 19 April 2013 [Electronic resource]. URL: <http://www.act.nato.int/sact-pointed-out-polands-strong-commitment-to-connected-forces-initiative> (accessed 02 September 2013).

*Рукопись поступила в редакцию 27 января 2014 г.*

УДК 004.51 + 159.9.072

О. Е. Сурнина  
С. Н. Ширёва

## **ПРЕДПОЧТЕНИЯ ЦВЕТА И РАСПОЛОЖЕНИЯ ГРАФИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ ИНТЕРФЕЙСА У ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ ПРОГРАММНОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ**

Работа посвящена изучению предпочтений цвета и расположения отдельных блоков сайта и их влияния на запоминание информации. В исследовании приняли участие 4 мужчин и 47 женщин в возрасте 18–20 лет. Задача испытуемого заключалась в том, чтобы запомнить и воспроизвести информацию, помещенную в том или ином блоке. Информационные блоки имели разный цвет и располагались в разных частях экрана. Критерием эффективности запоминания служила вероятность воспроизведения предъявляемой информации. Было обнаружено, что большинство испытуемых предпочитают голубой или светло-зеленый фон «окна», расположенного в верхнем левом углу экрана.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** интерфейс, информационный блок, цветовая гамма, вероятность воспроизведения информации.

Профессия программиста едва ли не самая востребованная в современном мире. Подготовка профессионалов высокого уровня — процесс сложный и длительный. За ограниченный срок обучения в вузе студент должен овладеть не только специальными знаниями, но и знаниями, выходящими за рамки узкой специальности. Важным аспектом в подготовке будущего программиста является его психологическая компетентность. Так, например, при проектировании интерфейса перед разработчиком встает целый ряд задач, связанных с повышением эффективности его восприятия. Разработчики программного обеспечения также должны принимать во внимание характер профессиональной деятельности пользователя, особенности его восприятия цвета в зависимости от социокультурной и религиозной принадлежности. Например, хорошо

известно, что в разных религиях символическое значение одного и того же цвета разное, это обуславливает и разное к нему отношение [1, 16–18]. Нужно иметь в виду и физические характеристики предъявляемых на экране изображений (цветовой тон, его насыщенность, светлоте и их сочетание, размер объектов, контрастность и яркость изображения, его освещенность и т. д.).

Необходимо учитывать физиологические аспекты зрения (например, траекторию движения глаз при рассматривании изображения [5, 137–140] или возрастные изменения в зрительной системе [9, 177–180]). Помимо этого программист должен знать и психологические особенности зрительного восприятия (например, феномены цветового зрения, закономерности запоминания информации, факторы привлечения внимания и т. д.) [7, 8], культурные и национальные особенности пользователя [1–3, 13, 16]. Иными словами, интерфейс должен быть не только информативным и эргономичным, но и создавать определенный эмоциональный настрой. Цель создания такого интерфейса состоит в том, чтобы отобразить информацию настолько эффективно, насколько это возможно для человеческого восприятия, и структурировать отображение на дисплее таким образом, чтобы привлечь внимание к наиболее важным единицам информации. При этом необходимо минимизировать общую информацию на экране и представить только то, что является необходимым для пользователя.

Информация на экране может быть сгруппирована и упорядочена в значимые части. Это достигается, в частности, посредством использования кадров (информационных блоков). Количество информации, отображаемой на экране, называется экранной плотностью. Исследования показали, что чем меньше экранная плотность, тем отображаемая информация более доступна и понятна для пользователя, и, наоборот, если экранная плотность большая, это может вызвать затруднения в понимании и усвоении информации. Однако опытные пользователи могут предпочитать интерфейсы с большой экранной плотностью.

В первом приближении задачи, стоящие перед программистом, сходны с теми, что стоят перед разработчиками рекламы. Однако это не совсем так, поскольку в рекламе пользователь выступает пассивным наблюдателем, в то время как при работе с программным продуктом он может многое изменять, подстраивать под себя. Поскольку разработчик заинтересован в том, чтобы создать программу, наиболее приемлемую и удобную для пользователя, он предусматривает индивидуальную возможность для каждого пользователя подстроить интерфейс программы под себя. Это увеличивает скорость переработки информации и сокращает время работы с программным продуктом, что особенно важно для профессионалов, чья деятельность связана с работой на компьютере (например, дизайнеры, конструкторы и пр.).

В ряду проблем, стоящих перед программистом, особое место занимает цвет, на фоне которого предоставляется информация. Цвет — мощный визуальный инструмент, он может улучшить интерфейс, сделать его более интересным для пользователя. Цветовая гамма страницы дает возможность выделить такие наиболее важные части страницы, как навигационные элементы, акценты, содержательные блоки и их взаимосвязи и т. д. Цвета выражают

назначение сайта, его цели и индивидуальность [16]. Умение правильно использовать цвет является атрибутом профессионализма веб-дизайнеров. Это умение позволяет оформителю правильно задать атмосферу сайта, вызвать у посетителя интерес и создать у него особый психологический настрой и желание работать с данным программным продуктом [6].

Некоторые авторы считают, что цвет сайта (не считая его названия и адреса) создает, пожалуй, самую устойчивую связь с содержанием портала [14]. С психологической точки зрения это суждение можно считать справедливым, поскольку сформированная при этом ассоциация по смежности — «цвет—содержание» — позволяет пользователю быстрее извлечь из памяти необходимую информацию.

Многие современные порталы, особенно отечественные, оформлены очень бледно и скорее напоминают газету: белая страница, черный и серый шрифт. Другие, напротив, переполнены множеством цветовых оттенков, нередко вызывающих рассеяние внимания, утомление, раздражение пользователя, что, в свою очередь, отражается на запоминании и воспроизведении информации [6, 14].

Цветовые возможности монитора чрезвычайно велики и имеют существенные отличия от «бумажного», полиграфического потенциала [6]. Особенность монитора заключается в том, что он функционирует, излучая свет. Человек видит окружающий мир благодаря способности глаза воспринимать отраженный свет. Отраженный свет видит и зритель в кинематографе. Интерфейс, пожалуй, единственное изображение, в котором человек воспринимает не отраженный, а излучаемый свет. Поэтому технические характеристики монитора напрямую влияют на цветовое решение и эстетику интерфейса [14].

Например, важно учитывать, что разные цвета, которые занимают равную площадь и имеют одинаковую яркость и насыщенность, по-разному воспринимаются человеком [12]. Важно удостовериться, что цветовая схема дизайна сайта действительно будет усиливать его содержание. С другой стороны, она должна соответствовать целевой аудитории проекта [4]. Для молодежи с домашним Интернетом более привычен ночной выход в Интернет. Для них лучше создавать темный фон и светлый текст. Если аудитория состоит из людей, пользующихся Интернетом на работе (в офисах, учреждениях), следует делать светлый сайт с темным текстом [6].

При создании сайта цвет используется для группировки информации, выделения различий между группами информации, выделения блоков сообщений (ошибки ввода данных, возможные системные ошибки, различные уведомления и т. д.). Но его необходимо использовать очень осторожно, чтобы не вызвать дискомфорта у пользователя ошибочными цветовыми комбинациями.

Существуют определенные принципы использования цвета, которыми нужно руководствоваться при проектировании эргономичного интерфейса. Вот основные из них:

- необходимо ограничить число цветов на экране до четырех;
- для неактивных элементов использовать бледные цвета; для привлечения внимания наиболее эффективны белый, желтый и красный;

— для разделения данных необходимо выбирать цвета из различных частей спектра (красный/зеленый, синий/желтый) [4, 6, 13, 14, 16].

Разработчики программных продуктов также должны учитывать соотношение цвета фона и текста. По статистике светлый фон лучше темного [6].

Существуют также и некоторые рекомендации по расположению информационных блоков.

Рекомендации общего характера, приведенные выше, основываются на практическом опыте разработчиков, они, как правило, не имеют научных обоснований и оставляют вне поля зрения целый ряд вопросов, требующих своего разрешения. Например, специалисты компании Volume NetWorks заинтересованы в решении вопросов, касающихся наиболее оптимального в плане восприятия расположения иконок на экране, размеров и формы шрифтов, используемых для выведения разной информации. Остаются открытыми вопросы, связанные с психологией цветового восприятия объектов интерфейса. Так, перед программистами Института математики и механики УрО РАН (сектор визуализации) встал вопрос выбора наиболее оптимального цветового фона информационных блоков, который было бы целесообразнее всего использовать при разработке сайтов. При этом основным пожеланием разработчиков, обусловленным их профессиональной деятельностью, было то, чтобы цветовая гамма не была слишком яркой, утомительной, назойливой и не отвлекала бы внимание пользователя от основной задачи. С другой стороны, нужно было определить, в каком месте экрана лучше размещать наиболее значимую информацию. Задачу можно переформулировать таким образом: если в разных информационных блоках предъявляется приблизительно одинаковая по значимости информация, то какой цвет фона привлечет большее внимание пользователя и в каком месте экрана должно быть расположено окно этого цвета?

Совершенно очевидно, что эти и другие подобные вопросы неизбежно будут вставать перед профессионалом всякий раз при разработке нового программного продукта. Поэтому по крайней мере стандартные задачи психологического плана, встречающиеся наиболее часто в работе программиста, целесообразно рассматривать уже в процессе подготовки специалистов.

Однако с сожалением можно констатировать, что в учебных программах и планах не предусмотрен такой аспект подготовки, и студенты при оформлении сайта либо опираются на свои собственные предпочтения, либо пользуются рекомендациями разработчиков, основанными на их эмпирическом опыте. При этом надо учесть, что такой опыт в научном плане ничем не обоснован. Он не предполагает ни детального анализа, ни обобщения результатов воздействия дизайна сайтов на восприятие информации разными группами пользователей. Таким образом, встает задача самостоятельно заниматься изучением этой проблемы и самостоятельно формировать психологический компонент профессиональной компетентности. Результаты научных исследований, касающихся изучения специфики восприятия объектов интерфейса, помогли бы процессу саморазвития студентов в плане их профессиональной подготовки.

Наше исследование посвящено решению одной из задач, с которыми постоянно сталкиваются дизайнеры интерфейса, а именно выяснению того, какой цвет фона предпочитают испытуемые при работе с программным продуктом и какое расположение информационного блока на экране обеспечивает наиболее быстрое, эффективное запоминание и воспроизведение информации. Гипотезой послужило предположение, что пользователь в первую очередь запомнит информацию, помещенную на предпочитаемом им цветовом фоне и расположенную в определенном месте страницы независимо от содержания этой информации.

В исследовании принял участие 51 испытуемый (4 мужчин и 47 женщин) в возрасте 18–20 лет. Это пользователи, не имеющие опыта программирования, незнакомые с принципами создания сайтов, но регулярно посещающие Интернет.

В основу экспериментального исследования были положены пожелания профессиональных разработчиков сайтов. Опыт состоял из пяти серий, организованных по общему принципу. В каждой серии на экране монитора на 10 секунд появлялись девять информационных блоков. Они располагались в три ряда, по три в каждом ряду, и занимали всю площадь экрана. В каждой серии информационные блоки содержали в себе нейтральную информацию различного содержания. В первой серии — стихотворная фраза из 5–6 слов (фрагменты стихов о природе А. С. Пушкина, А. А. Блока, Э. А. Асадова); во второй — фразы общественно-политического характера из 3–4 слов, взятые из газет; в третьей — семь чисел (простые и составные, положительные целые); в четвертой — бессмысленный набор из семи букв русского алфавита; в пятой — латинские названия биологических терминов из 5–7 букв, совершенно неизвестные для испытуемых.

Черный шрифт текста предьявлялся на разном цветовом фоне. Тип, начертание и размер шрифта были одинаковы во всех сериях (Areal, обычный, кегль 14). В работе использовались в большинстве своем светлые тона, на фоне которых текст выглядел контрастным.

Каждый из девяти информационных блоков был окрашен в разный цвет: голубой (в компонентах RGB — красный, зеленый, синий — 0, 204, 255), розовый (255, 102, 163), серый (179, 179, 179), светло-горчичный (255, 204, 153), зеленый (51, 204, 102), желтый (204, 255, 51), светло-зеленый (153, 204, 102), светло-серый (204, 204, 204), оранжевый (255, 96, 0). Расположение информационных блоков менялось случайным образом от серии к серии.

В инструкции испытуемому предлагалось запомнить информацию, заключенную в каждом «окне». В конце каждой серии появлялась страница, на которой предьявлялся перечень текстов, используемых в данной серии. Испытуемый должен был отметить, какой из текстов он запомнил первым, вторым и т. д. На основании пяти серий у каждого испытуемого определялась вероятность воспроизведения информации в зависимости от цветового фона и локализации информационного блока. На основании индивидуальных данных вычислялось среднее значение вероятности по группе.

В ходе исследования были получены следующие результаты.

Как выяснилось, большинство испытуемых в той или иной степени запоминали информацию, предъявленную на голубом (34 человека из 51) и светло-зеленом фоне (32 из 51), т. е. 66 и 62 % соответственно. Менее предпочтительным является серый фон: информация, расположенная на этом фоне, привлекла внимание только пяти испытуемых.

Вместе с тем очевидно, что вероятность запоминания информации хотя и связана с предпочтением цвета, но не совпадает с ним. Действительно, одни испытуемые отдают предпочтение одному цвету во всех пяти сериях, тогда вероятность запоминания будет равна 1 (или 100 %), другие — лишь в некоторых или только в одной серии (в последнем случае вероятность будет равна 20 %). Таким образом, наиболее информативным показателем будет значение средней вероятности запоминания, вычисленной на основе индивидуальных данных (рис. 1).

Как видно из рисунка, текст любой сложности запоминается легче, если он помещен на светло-зеленом фоне. Несколько меньше вероятность запоминания информации, если она помещена на голубом фоне.

Как уже отмечалось, предпочтение того или иного цвета определяется многими факторами — культурными традициями, принадлежностью к тому или иному полу, функциональным состоянием, индивидуальными особенностями человека и т. д. Исследования, касающиеся предпочтения цвета (на бумажных носителях), проводились и ранее — и у нас в стране, и за рубежом. Получен и

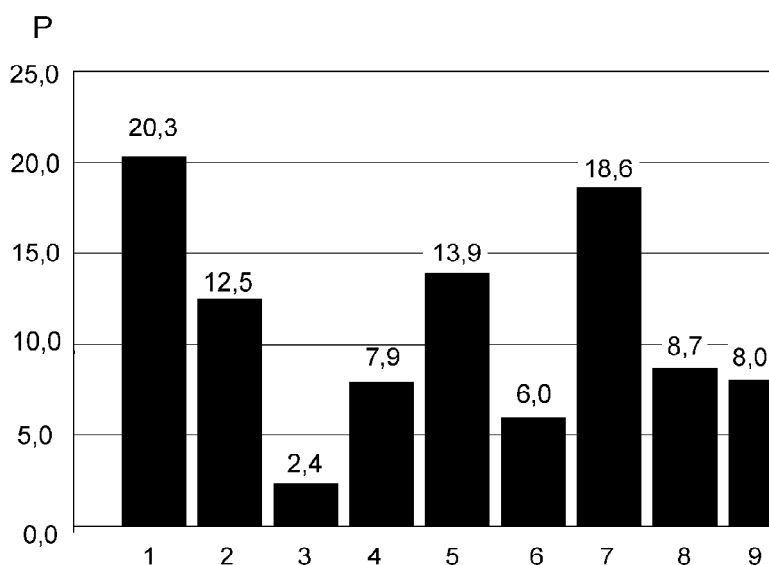


Рис. 1. Вероятность запоминания информации ( $P$ , %) в зависимости от цветового фона информационного блока:

1 — голубой; 2 — розовый; 3 — серый; 4 — светло-горчичный; 5 — зеленый; 6 — желтый;  
7 — светло-зеленый; 8 — светло-серый; 9 — оранжевый



проанализирован богатейший материал, отражающий факторы, детерминирующие эту особенность восприятия цвета. Так, Б. А. Базыма [2, 47] в своей монографии отмечает, что наиболее широкомасштабное из подобных исследований было проведено Р. У. Бёнхем, Р. М. Янс и К. Дж. Батлсон в работе «Цвет: руководство по основным фактам и понятиям» (1963). Они обследовали 21 060 взрослых испытуемых разного пола и возраста. Наиболее предпочитаемыми цветами оказались голубой, красный, зеленый, фиолетовый, оранжевый и желтый.

Сходные результаты получили А. Е. Ольшанникова, В. В. Семенов и Л. М. Смирнов [11, 109] при изучении цветовых выборов 386 взрослыми испытуемыми. Самым привлекательным для испытуемых оказался голубой цвет. Вслед за ним расположились белый, зеленый, красный, синий, желтый, серый, фиолетовый и черный.

Предпочтение цветов сине-зеленой части спектра взрослыми нередко становится доминирующим над выборами красного и желтого. Обследование 5300 жителей Германии обоего пола в возрасте от 16 до 70 лет показало, что синий и зеленый для них являются гораздо более привлекательными, чем красный и желтый [2, 51].

Л. Н. Миронова [10] проанализировала различия в цветовых предпочтениях в зависимости от особенностей нервной системы, возраста, образовательного уровня, характера деятельности и выяснила, что простые, чистые, яркие цвета действуют на человека как сильные, активные раздражители. Они удовлетворяют потребности людей со здоровой, неутомленной нервной системой — детей, подростков, молодежи, крестьян, людей физического труда, открытых, простых и прямых натур. Сложные, малонасыщенные, разбавленные оттенки действуют скорее успокаивающе, чем возбуждающе, вызывают более сложные ощущения, чем насыщенные монохроматичные цвета, отражают потребности субъектов достаточно высокого культурного уровня и предпочитают чаще людьми среднего и пожилого возраста, интеллигентного труда, лицами с утомленной и тонко организованной нервной системой [10, 119].

Однако в работах по цветовому восприятию авторы описывают феномены восприятия отраженного света. Но в отличие от экрана монитор не отражает, а сам излучает свет, и изображение здесь формируется из множества светящихся точек [14]. Возможно, этот фактор также мог бы определять выбор цвета испытуемыми. В доступной нам литературе мы не нашли сравнительных данных относительно предпочтения отраженного и излучаемого цвета. Во всяком случае, полученные нами данные свидетельствуют об отсутствии существенных различий между предпочтением цвета на бумаге и на мониторе компьютера. И в том и в другом варианте взрослые испытуемые выбирают в первую очередь цвета сине-зеленой части спектра.

Можно предположить, что такой выбор обусловлен неравномерностью выборки по половому составу (4 мужчин и 47 женщин). В литературе указывается, что мужчины и женщины предпочитают разные цвета. Правда, эти данные носят порой диаметрально противоположный характер. Так, например, одни авторы полагают, что мужчины предпочитают синий цвет красному, в то

время как женщины, наоборот, — красный синему [15]. Другие (Г. Фрилинг, К. Ауэр «Человек, цвет, пространство») указывают на то, что мужчины больше симпатизируют красному и желтому, а женщины — синему [2, 67]. То есть гендерные различия имеют место. В нашем опыте предпочтение цветов у мужчин распределилось следующим образом: голубой (25 %), светло-горчичный (16,25 %), светло-зеленый (15 %), зеленый и светло-серый (по 11,25 %), оранжевый (10 %), желтый (6,25 %), розовый (5 %), серый (0 %). Конечно, ввиду малочисленности выборки нельзя говорить о статистических различиях в предпочтении того или иного цвета между мужчинами и женщинами, но показательно, что двое из четырех мужчин на первое место поставили голубой цвет. Безусловно, эти данные нуждаются в уточнении и требуют проведения дополнительных исследований.

Другим важным аспектом работы по созданию сайта является способ проведения пользователя по композиции, построение ассоциативного ряда в нужном направлении. Как известно, восприятие текстовой информации (в большинстве языков) происходит слева направо и сверху вниз, поэтому, как отмечают авторы, информационные блоки, связанные по смыслу, лучше располагать горизонтально, а наиболее важную информацию следует поместить в центре [13, 15].

Отсюда можно сделать вывод, что при кратковременном предъявлении (10 секунд) информация, расположенная сверху слева, будет запоминаться в первую очередь.

Обратимся к результатам, отражающим предпочитаемое расположение информационного блока (рис. 2).

Как видно из рисунка, действительно, в первую очередь запоминается информация, расположенная в верхнем левом поле (37,1 %) и в центре среднего ряда, т. е. в центре экрана (15,8 %). Это связано, по-видимому, со специфической письменной речью в русском языке. Можно предположить, что носители другого языка, например арабского, лучше запомнят информацию, расположенную в верхнем правом углу экрана, что, впрочем, требует специальных исследований.

Итак, компетентность будущих специалистов в области программирования вообще и дизайна интерфейса в частности не должна ограничиваться узкой специальной областью знаний, но непременно должна включать в себя психологический компонент. Проектирование и разработка программных продуктов, в частности сайтов или веб-страниц, связаны с решением целого ряда задач, направленных на повышение их эффективности. Многие здесь определяются целями и задачами программного продукта. Важное место при разработке сайта специалисты уделяют цветовой гамме, справедливо отмечая, что цвет играет огромную роль в жизни человека и его восприятие зависит от многих факторов (пол, возраст, социальные, культурные, этнические, религиозные и др.). Восприятие цвета может носить и тематическую направленность. Например, красный цвет. В технической области он символизирует опасность, а в области моды — чувственность и смелость. Если взять красный цвет в при-

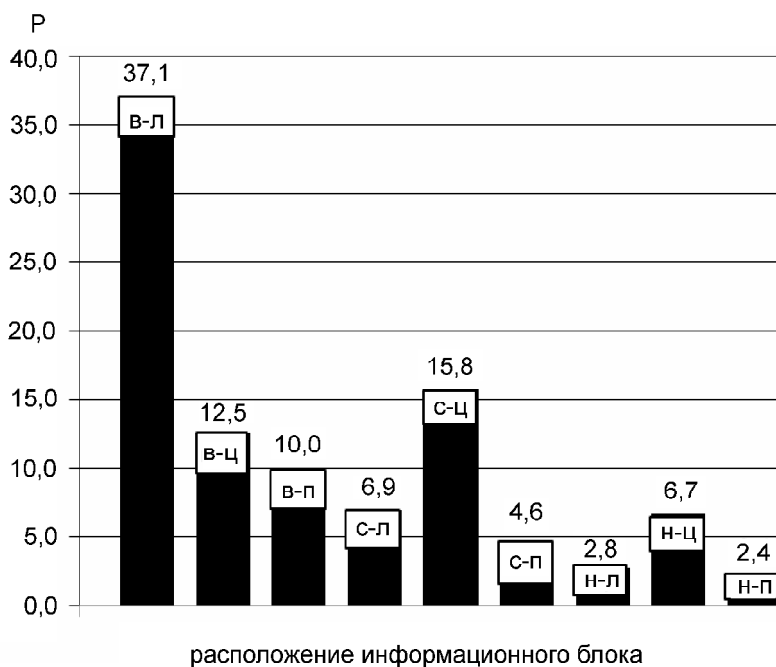


Рис. 2. Средняя вероятность запоминания информации ( $P$ , %) в зависимости от расположения информационного блока:

в-л – верхний левый; в-ц – верхний центральный; в-п – верхний правый; с-л – средний левый; с-ц – средний центральный; с-п – средний правый; н-л – нижний левый; н-ц – нижний центральный; н-п – нижний правый

роде, то, скорее всего, он породит ассоциации со сладостью спелых ягод. В социальной сфере заставит вспомнить о мужестве, патриотизме [13], а в ряде случаев вызовет гнев, агрессию или насилие [16].

Другая проблема – расположение информации. Местоположение информационного блока наряду с удачно подобранной цветовой гаммой решает его основную задачу – обратить внимание пользователя на наиболее значимую информацию.

Однако при подготовке будущих специалистов-программистов психологический компонент при создании ими программного продукта, в частности дизайна интерфейса, как правило, остается за рамками учебного процесса. Перед студентом встает задача самостоятельного изучения этой проблемы, т. е. саморазвития в данной сфере. Рекомендации, которые можно почерпнуть в разных источниках, не имеют под собой серьезной научной основы. Поэтому всесторонние исследования, выявляющие особенности восприятия объектов интерфейса, помогут, по крайней мере отчасти, заполнить пробел в подготовке программистов.

Полученные нами данные свидетельствуют о том, что при разработке интерфейса целесообразнее размещать информацию на голубом или светло-зеленом фоне в верхнем левом углу экрана. Вместе с тем за рамками данной

работы остается вопрос, как влияют эти два фактора (цвет и локализация информационного блока) друг на друга, какова результирующая этого влияния. Неизвестно также, какое влияние на восприятие и запоминание информации оказывают размер шрифта, его форма, цвет. Кроме текстовой информации в блоках могут располагаться иконки (пиктограммы), более или менее сложные как по своей структуре, так и по цветовой гамме. Кроме того, при размещении информации проектировщик безусловно должен учитывать и другие факторы, определяющие результативность программного продукта, — назначение сайта, профессиональные интересы, особенности пользовательской аудитории (пол, возраст, социокультурные и религиозные предпочтения). Таким образом, можно констатировать, что эффективность сайта (веб-страницы) будет определяться многими факторами. Однако остается открытым вопрос: каким образом все эти факторы взаимодействуют и влияют друг на друга? Ответы на этот и другие вопросы могут быть найдены в дальнейших научных исследованиях с использованием более сложных методов многомерной статистики.

1. *Базыма Б. А.* Психология цвета: теория и практика. СПб., 2007.
2. *Базыма Б. А.* Цвет и психика. Харьков, 2001.
3. *Бер У.* Цвет в рекламе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gm-print.ru/info/marketing/colorinadver.html> (дата обращения: 17.02.2014).
4. Дизайн сайтов — выбор цвета [Электронный ресурс]. URL: <http://www.danilidi.ru/sait/selecting-colour-for-design-site.html> (дата обращения: 10.02.2014).
5. *Демидов В. Е.* Как мы видим то, что видим. М., 1979.
6. *Жданов Е.* Правильный выбор цвета для сайта [Электронный ресурс]. URL: <http://www.yasoft.ru/typ1.php?roz=605> (дата обращения: 22.01.2014).
7. *Кравков С. В.* Цветовое зрение. М., 1951.
8. *Лупандин В. И., Сурнина О. Е.* Психофизика. Екатеринбург, 2008.
9. *Минц А. Я.* Органы чувств // Руководство по геронтологии / под ред. Д. Ф. Чеботарева, Н. Б. Маньковского, В. В. Фролькиса. М., 1978. С. 176–186.
10. *Миронова Л. Н.* Цветоведение. Минск, 1984.
11. *Ольшанникова А. Е., Семенов В. В., Смирнов Л. М.* Оценка методик, диагностирующих эмоциональность (опыт использования статистических закономерностей распределения показателей) // *Вопр. психологии.* 1976. № 5. С. 103–113.
12. *Пыхтин С. В.* Стили веб-дизайна [Электронный ресурс]. URL: [http://www.antula.ru/web-design\\_styles.htm](http://www.antula.ru/web-design_styles.htm) (дата обращения: 02.02.2014).
13. *Степанов С.* Психология в дизайне [Электронный ресурс]. URL: <http://www.6floor.ru/psychol.htm> (дата обращения: 10.02.2014).
14. *Филиппов М. В.* Цвет в дизайне портала [Электронный ресурс]. URL: [http://www.i2r.ru/static/255/out\\_22373.shtml](http://www.i2r.ru/static/255/out_22373.shtml) (дата обращения: 12.02.2014).
15. *Шестаков А. П.* Правила оформления компьютерных презентаций // Содержание и расположение информационных блоков на слайде [Электронный ресурс]. URL: [http://comp-science.narod.ru/pr\\_prez.htm](http://comp-science.narod.ru/pr_prez.htm) (дата обращения: 17.02.2014).
16. *Singh V.* Color Design for the Web [Электронный ресурс]. URL: [http://i2r.ru/static/469/out\\_13703.shtml](http://i2r.ru/static/469/out_13703.shtml) (дата обращения: 17.02.2014).

*Рукопись поступила в редакцию 27 марта 2014 г.*

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(470) + 351.751.5 + 378.4(470.41)

**Б. В. Емельянов**

## **ГЕРОСТРАТОВЫ ПОДВИГИ МАГНИЦКОГО Первые опыты запрещения философии в России\***

Статья посвящена деятельности М. Л. Магницкого, его акциям по запрещению преподавания философии в российских университетах. На основании архивных и историографических материалов приведены факты запрещения и уничтожения книг философского содержания.

**Ключевые слова:** цензура, философия, запрещение преподавания, уничтожение книг, Казанский университет, М. Л. Магницкий.

Имя М. Л. Магницкого неоднократно упоминается в публикациях по истории русской общественной мысли первой половины XIX в. Либо как прекрасно образованной и талантливой личности, либо как одиозной фигуры «гасителя» просвещения. Его жизнь и деятельность приходятся на противоречивое время последних лет Александра I и вхождения во власть Николая I, когда менялись идеологические ориентиры, отношение к просвещению. Наша задача дать документально подтвержденную оценку этого царского чиновника, принявшего участие в нескольких акциях по запрещению преподавания философских дисциплин в России.

\*\*\*

Последнее десятилетие царствования Александра I отмечено быстрой сменой идеологических и мировоззренческих ориентиров «просвещенного абсолютизма», вызванной заключением в 1814 г. Тройственного союза, который ориентировал союзников руководствоваться в своей политике «началами святой

---

\* Статья написана по материалам исследования, поддержанного грантом РГНФ № 13-03-0018а.

веры, справедливости, мира и любви к ближнему». Для Александра I показателем следования этим принципам стало распространение религии во всех сферах жизнедеятельности, особенно в области образования. В своем манифесте от 24 октября 1817 г. царь открыто заявил: «Желая дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным соединить дела по министерству народного просвещения с делами всех вероисповеданий в состав одного управления, под названием министерства духовных дел и народного просвещения» [11, 126]. Во главе его он поставил молодого князя Александра Николаевича Голицына. При организации нового министерства к его Главному правлению училищ был добавлен Ученый комитет, задачей которого было следить за тем, чтобы в преподавании осуществлялось тесное единение знания и веры, а учебными книгами о «нравственной философии и умозрительном законодательстве» были только те, «которые не отделяют нравственности от веры» [Там же, 130]. Строгое следование этим требованиям Ученого комитета привело к запрещению и уничтожению «Права естественного» А. П. Куницына, «Начертания метафизики» А. С. Лубкина, «Логических наставлений» П. Д. Лодия и «Книги о должностях гражданина и человека», изданной еще при Екатерине II.

С 1818 г. во всех училищах стали читать Новый завет, а в 1819 г. в российских университетах были учреждены кафедры богословия; тогда же Закон Божий начинают преподавать в гимназиях. Эти усилия министерства не остались незамеченными, в обществе стали циркулировать слухи о возможности закрытия российских университетов. К примеру, попечитель Казанского учебного округа писал 17 февраля 1817 г. профессору Ф. К. Броннеру: «Более нежели вероятно, что, за исключением Московского, все остальные наши университеты будут упразднены. Вопрос о закрытии университетов Казанского и Харьковского уже поставлен на очередь» [10, 361]. К распространению подобных слухов были основания. Министр А. Н. Голицын получил несколько доносов о недопустимо плохом состоянии Казанского университета и конфликтах внутри университетского Совета. С разрешения царя он решил провести ревизию его хозяйственной и учебной деятельности. Осуществить ее министр поручил только что назначенному члену Главного правления училищ М. Л. Магницкому. К этому времени Магницкий, гражданский губернатор Саратова, уже зарекомендовал себя «мракобесом», поскольку «стал жечь на площади сочинения Вольтера и других подобных писателей XVIII в.» [5, 218–219]. В своем письменном поручении от 10 февраля 1819 г. Голицын не исключал возможности закрытия университета: «...После всего того представите вы мне свое заключение и мнение обо всем, из коего должно открыться — может ли сей университет с пользою существовать впредь. И в таком случае, если бы университет долженствовал быть упраздненным, то присовокупите предложение ваше, на каком основании должны быть управляемы учебные заведения, к округу казанскому причисленные» [7, т. 3, 277].

За две недели пребывания в Казанском университете Магницкий обнаружил злоупотребления в его финансовой деятельности, воровство значительных сумм бюджетных денег, различные должностные преступления, недоста-

точную квалификацию преподавателей, плохие условия жизни студентов. Исследовал Магницкий также состояние университетской библиотеки, побывал на лекциях профессоров, на экзаменах студентов. 16 марта 1819 г. он выступил на ученом совете университета, изложив среди прочего требования министерства: «Я нашел многих студентов, не имеющих нужного познания заповедей Божиих. Я знаю, что они в том не виновны... Время уже вникнуть в цель правительства, которое хочет, и хочет непреодолимо, положить единым основанием народного просвещения — благочестие. Время стать наряду со всеми просвещеннейшими народами, кои не стыдятся уже света Откровения. В Париже издается новый перевод пророчеств Исайи. Вся Англия учится оригинальному языку Библии. Германия, благодаря Канту, пришедшему через лабиринт философии к преддверию храма веры, — ищет мудрости в одной Библии... И мы ли одни останемся полвеком позади?»

Да обратит Совет немедленное попечение об укоренении учения церкви не токмо в университете и гимназии, но и во всех училищах здешнего округа. Начальство университета требует от него ученых, военных и гражданских чиновников — благочестивых. Ученость же без веры в Бога откровенного — не токмо не нужна ему, но и почитается им вредною» [7, т. 3, 288–289].

О результатах проверки и своих впечатлениях о ней Магницкий написал для министра обстоятельный, на 36 страницах, отчет «Обозрение Казанского университета». Впервые он был опубликован в 1903 г. историком Казанского университета Н. П. Загоскиным [Там же, 545–567], а в 2004 г. переиздан [9, 126–161]. Специальное, «5-е отделение» в нем Магницкий посвятил «нравственному образованию воспитанников Казанского университета». В нем он писал: «Признаюсь вашему сиятельству, что, невзирая на вопли ученых и полуученых целой Европы против намерения основать зыблющийся храм наук на едином твердом краеугольном камени, я не постыдился спросить у студентов, наученных профессором философии управляться нравственным законом, слышали ли они что-либо о Законе Божием, письменном и откровенном и к прискорбнейшему удивлению нашему, что многие из них не знают числа заповедей; другие отвечали мне, что Бог написал их на двух, а не на трех скрижалях, потому что так Ему было угодно, и невзирая на то, что в расписании наук занимаются якобы они разбором Одиссеи, ни один из тех, коих вопрошал я, не знает, что значит слово Евангелие. Между тем как сочинения Вольтера выбросил я из библиотеки, отобранной для чтения студентов, их Инспектором.

Итак, доказанная мною в предшествовавшем отделении полуученость воспитанников довершается неверием и самым глубоким невежеством в Законе Божием. Из людей так образованных выпущено уже в пятнадцать губерний 43 учителя» [Там же, 140]. Заключение Магницкого было таким, какое от него ждали: Казанский университет, «по непреложной справедливости и по всей строгости прав, подлежит уничтожению... Акт об уничтожении Казанского университета тем естественнее покажется ныне, что без всякого сомнения все правительства обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом» [Там же, 152].

Главное правление училищ обсудило отчет Магницкого и приняло решение об открытии в Казанском университете «преподавания Богопознания и христианского учения», а для его осуществления — «кафедры богословия» [7, т. 3, 313]. 14 июля Александр I утвердил это решение, не поддержав, однако, идею Магницкого о закрытии университета, и назначил его попечителем Казанского учебного округа. Так началась известная «Эра Магницкого» с характерным для нее преследованием философии.

Свое преобразование университета новый попечитель начал с кадров, уволив по разным причинам 11 из 25 профессоров, в том числе профессора философии И. Е. Срезневского, который, по мнению Магницкого, руководствовался в своих лекциях «духом не весьма полезным», а студентам предлагал учебное пособие Якоба «Курс философских наук», зараженное деизмом и «весьма удаленное от христианского учения» [Там же, 298]. А над профессором естественного права, которое Магницкий считал «зловредной» наукой, Г. И. Солнцевым он устроил суд, добившись от министра и царя его увольнения [6, 46–50]. Затем из списка почетных членов Казанского университета Магницкий удалил аббата Грегора — радикального члена парижского Конвента, подписавшего смертный приговор Людовику XVI, а присланные им книги публично сжег на университетском дворе. В этой связи показательны его усилия по обновлению списка почетных членов Казанского университета. За время пребывания Магницкого на посту попечителя Казанского учебного округа почетными членами университета стали: прежде всего он сам — «за раскрытие света и царствия Христова», «за исторжение плевел, насаждающих и питающих суемудрие»; министр просвещения князь А. Н. Голицын; граф А. А. Аракчеев, М. М. Сперанский, директор департамента Министерства просвещения В. М. Попов, ректор Петербургского университета Д. Н. Рунич — за подвиги «в великом деле соединения ведения с верою, сердца с разумом»; почти все ректоры российских университетов; ряд генерал-губернаторов.

Проверил Магницкий и учебную литературу на соответствие тем требованиям, которые предъявляет министерство к учебному процессу в целом. И здесь результат для философской литературы был ожидаем. Попечитель признал зловредным «Начальный курс философии» Ф. В. Д. Снелля, изданный в Казани в 1813–1814 гг., по которому А. С. Лубкин и И. Е. Срезневский преподавали философию. Он приказал эту книгу со всего учебного округа собрать и опечатать. Прочитав книгу, Магницкий сделал выписки, снабдив их своими примечаниями:

*Снелль:* «К благам счастья, кои мы должны снискивать и сохранять, принадлежат: внешняя свобода, беспрепятственная власть поступать по собственному усмотрению и рассуждению».

*Магницкий:* «То есть — революция принадлежит к благам счастья!»

*Снелль:* «Брак есть на нравственности и праве основанный договор между двумя особами разного пола».

*Магницкий:* «Церковь православная учит, что брак есть таинство, а не договор».



*Снелль*: «Общество, с согласия членов, бывшее дотоле, свое постановление может переменить и, при известных обстоятельствах, уничтожить».

*Магницкий*: «Революция!» [7, т. 3, 486].

Запретил он для употребления и книгу профессора Петербургского университета П. П. Лодия «Логические наставления» как «совершенно противную инструкциям для Казанского университета утвержденным, по несчастии начал и разрушительности их» [Там же, 488]. Запрещению подверглась книга известного русского философа-шеллингианца Д. Велланского «Физиология или наука о естестве человеческого» (СПб., 1822), которую использовали как учебное пособие при преподавании физиологии. Прочитав ее, Магницкий 10 апреля 1825 г. прислал в университет следующее предписание: «Физиология Прохаски, переведенная на российский язык академиком Велланским, не может быть выписана для студентов, потому что она, состоя в одном приложении нечестивой философии Шеллинга к физиологии, отвергает самые святые истины не только религии, но и языческого понятия о бессмертии души, что можно ясно видеть на страницах 15, 47, 74, 182 и, особенно, 200, ежели бы те, кои выписку сей книги одобрили, прежде одобрения прочли ее. Почему и предлагаю отобрать ее из библиотеки студентов, а преподавателю употребление оной — запретить, ибо физиология сия, в большей половине Европы неизвестная, легко может быть заменена другою, менее вредною. Вместе с сим представил я г. Министру народного просвещения о повсеместном ее запрещении, но с прискорбием должен был сказать, что Казанский университет представил мне о покупке оной». Изъятая книга пролежала до 1832 г., пока новый министр просвещения К. В. Ливен не разрешил ее вновь использовать в учебных целях [Там же, 488–489].

Чистка университетской библиотеки была еще одной акцией Магницкого. В студенческой библиотеке он обнаружил 238 названий книг, просмотрев которые дал университетскому Совету следующее предписание:

«Рассматривая реестр книгам и пособиям, составляющим студентскую библиотеку, нашел я в оном заглавия книг или безбожных, или противных нравственности, — как то:

№ 7. Курс философии Снелля.

№ 8. Oeuvres de Voltaire.

№ 38. La figure de la Terre, par Maupertuis.

№ 74. Friederichs des zweiten Auszug der Kishengeschichte etc.

№ 155. Фергюссона — Начальные основания нравственной философии.

№ 161. Suckow's — Eutwurf eines Naturlehre.

№ 167. Corani caput primum etc.

Посему предлагаю Совету, взяв оные немедленно из студентской библиотеки, заменить их другими книгами, соответствующими цели воспитания» [Там же, т. 4, 139].

Магницкий приказал отобранные им книги «истребить». Но профессора, в том числе Лобачевский, книги не сожгли, а спрятали. Это зафиксировал в своем отчете несколько лет спустя ревизор университета генерал П. Ф. Желтухин: «Оканчивая замечания по учебной части, я должен здесь упомянуть

о произвольном распоряжении г. Попечителя в истреблении многих казенных книг, принадлежащих библиотеке; впрочем, предписание сие не вполне и книги, благоразумным распоряжением профессоров, отделены в особое место». Желтухин назвал эту акцию Магницкого «фанатизмом», заявив, что «никакие книги не должны быть запрещены в университете» [7, т. 4, 141].

Запретительные усилия Магницкого не ограничивались университетской библиотекой. Он приказал, к примеру, проверить гимназические библиотеки на предмет наличия в них «вредных» книг. В результате в Симбирской гимназии было опечатано 112 названий (129 томов) книг, в том числе «Философия Канта на латинском языке», «Метафизика Баумейстера», «Рассуждение о неравенстве между людьми» (Руссо?), «Иоана Масона о познании самого себя», «Опыт о человеке» Попа и др. [Там же, 263]; в Казанской гимназии «истреблено» 18 названий (109 томов); в Тобольской изъяты из обращения «Театр Вольтера», «Философская и политическая переписка императрицы Екатерины с Вольтером», «La philosophie de l'histoirei» и др.

В архиве нами обнаружено еще два дела о запрещении философских книг, инспирированных Магницким. Одна из них — «Размышляющий человек» (М., 1803), изданная «иждивением генерала А. П. Ермолова», — была подарена Казанскому университету. Прочитав ее, Магницкий 12 мая 1821 г. докладывал министру: «Рассмотрев ее всю с должным вниманием, нашел я, что нет известной мне книги в худшем и опаснейшем духе.

Она есть полное и систематическое извлечение из энциклопедистов и общества калькутского (ориенталистов. — Б. Е.), которых цель всегда опровергнуть не токмо христианство, но и закон еврейский и святость всей Библии. В книге “Размышляющий человек” цель сия достигается следующим образом: подложными авторами и свидетельствами утверждается, что народ индейский древнее еврейского, что у него находятся книги, с коих Библия списана и все учреждения евреев заимствованы, и что у него же взяты как таинство воплощения, так и все таинства Новозаветные. Ужасная система сия связана с богохульствами и правилами самыми разрушительными, кои мною и означены на многих страницах.

Предписав директору университета запретить книгу сию по всему округу, мне вверенному, почел я моею обязанностью, в звании члена Главного училищ правления, предоставить экземпляр ее на усмотрение Вашего сиятельства» [1, 1–10б.]. Книга в конечном итоге была запрещена по всем учебным округам.

Демонстрируя свою неустанную бдительность относительно «зловредных» книг, Магницкий в мае 1825 г. доносил уже новому министру просвещения адмиралу А. С. Шишкову: «Узнав от известного мне чиновника, что у книгопродавца Грефа продается ужаснейшая книга “Real Encyclopedi”, поручил я ему купить ее и сделать из отмеченных мною мест краткую выписку. У Грефа объявили ему, что она запрещена и может быть продаваема только докторам и генералам (странное ограничение продажи безбожных и возмутительных книг)... Ежели ее кто-либо до запрещения читал, то не токмо продавать докторам и генералам, а немедленно сжечь было должно, да и торгующего подобными

произведениями книгопродавца выслать следовало. Как лучше желать тайного общества возмутителям германским, ежели будет им дозволено высылать к нам подобные книги, с тем только, чтобы таинственность и ограничение двумя родами покупателей любопытство к оным возбуждали и цену их увеличивали? Число проданных им экземпляров служит им верною мерою распространения у нас их сообщества, а имена составляют и поименный список его сочленов. Лучшей пропаганды никакому вредному обществу желать не можно. После всего все полицейские и политические против него меры делаются бесполезными» [2, 1–2]. Министр просвещения высказал мнение, что «продажа сей книги должна быть подвергнута запрещению», а книготорговцу генерал-губернатором было объявлено, что «впредь при первом подобном случае, он предан будет суду для поступления с ним по всей строгости закона» [Там же, 9–9об].

Свои представления о духе просвещения, соответствующем требованиям Министерства духовных дел и народного просвещения, о преподавании отдельных дисциплин, Магницкий изложил в «Инструкции директору и ректору Казанского университета». Директору в ней предписывалось: «Но как одна религия связывает обязанность с волею... то директор обязан главнейше наблюдать, под строжайшею личною ответственностью и всеми способами власти, ему даруемой, чтобы воспитанникам университета внушено было почтение и любовь к святому евангельскому учению. Для себя обязан он наблюдать: а) Чтобы *дух вольнодумства* ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учения церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы. Директор обязан иметь *достовернейшие сведения о духе университетских преподавателей*, студентов, наблюдать, чтобы не прошло что-нибудь вредное в цензуре, и блюсти внимательно, чтобы все чиновники университета, каждый по вероисповеданию своему, исполняли свои обязанности в рассуждении обычного посещения храмов и употребления таинств. б) Чтобы ни под каким видом не были распространяемы в университете вредные либо соблазнительные чтения или беседы...» [7, т. 3, 344–345]. Ректор же должен наблюдать за преподаванием всех учебных дисциплин, подчиняя их богословию. К примеру, «для избежания смешения идей... профессор философии обязан привести их к одному началу и показать, что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменять истину христианства до пришествия Спасителя мира, ныне же в воспитании *допускается как полезное только упражнение разума*, для изошрения сил его к принятию прочих наук человеческих, на философских началах основанных.

По сим заключениям, профессор искать будет основательнейшего философского учения в Платоне и славнейших его последователях, указав, по руководству известной речи Боссюета, как сей славный философ древности в сумраке света естественного — видел уже действительность человеческого падения и необходимость искупления. С крайнего предела сей высочайшей философии легко указать ему будет, что там, где чистейший разум человеческий, удивление многих веков, изнемогает и падает — начинается заря Веры и, таким образом, по невозможности соединить мудрование человеческое

с премудростью Божией, по крайней мере не будет отвергаема первым последняя» [7, т. 3, 347–348]. Эти же требования «Инструкция» распространяла и на естественные науки: «Профессор теоретической и опытной физики обязан во все продолжение курса своего указывать на премудрость божью и ограниченность наших чувств и орудий для познания непрестанно окружающих нас чудес... Профессор астрономии укажет на тверди небесной пламенными буквами начертанную премудрость Творца и дивные законы тел небесных, открывенные роду человеческому в отдаленнейшей древности» [Там же, 350].

Магницкий предполагал распространить свой опыт истребления просвещения и философии на все русские университеты. В 1821 г. он требовал от Главного правления училищ исследовать «дух» народного просвещения и, создав в Министерстве народного просвещения специальный комитет, обязать его «войти в немедленное рассмотрение тех общих мер, которые, в частности, уже испытаны им над университетом Казанским, для пресечения всякого вредного преподавания, для утверждения воспитания на христианском благочестии и для неперемennого соединения ведения с верою» [Там же, т. 4, 465].

В сентябре 1821 г. в Главном правлении училищ после известного «суда над профессорами Петербургского университета» [8] возникло дело «Об отмене некоторых наук, преподаваемых в университетах». Член комитета граф И. С. Лаваль предложил ряд наук «вывести из всех университетов». Члены комитета, в том числе и Магницкий, высказали свое мнение, какие науки следует запретить для преподавания. В большом письме на имя министра от 21 октября 1821 г. Магницкий свое отношение к философии обозначил так: «Философия в христианском университете никаким образом безвредною для религии преподаваема быть не может, как в историческом виде. Но для сего непременно нужно, чтобы по заданной программе сочинен был курс истории философских систем в христианском духе, т. е. чтобы те порывы гордости падшего человека и те заблуждения помраченного ума его, кои составляют философские системы после пришествия в мир Христа Спасителя, были опровергнуты и указаны особо от тех учений, которые изобретены до света откровения людьми, искренне искавшими истины и добра как бы по некоему предчувствию грядущего мессии, как, например, философия Сократа, Платона и их последователей, сих языческих пророков искупления. Нравственная философия как наука, подменивающая учения Евангельские, никак совместима с оным быть не может. Какая надобность в учении человеческом там, где сам лично, так сказать, учит каждого? Нет ни одного правила нравственной философии, которое бы не было совершенно противоположно учению Нового завета. Те учителя, кои естественно примешивают к ней тексты Священного писания и некоторые догматы веры, преподают в философском смысле учение совершенно ложное, а в христианском потому уже вредное, что Божественный свет откровения совокупают с нечистым сверканием лжеименного разума, вероятно, для того только, чтоб сим, так сказать, частным и временным пожертвованием некоторых правил языческой науки охранить ее существование» [3, 5–6]. Слушание дела длилось несколько лет, и лишь 5 января 1827 г. министр решил «оставить [его] без дальнейшего движения» [Там же, 11].

От своей идеи изъять философию из университетского преподавания М. Л. Магницкий не отказался, став инициатором дела «Относительно вредного преподавания философских наук». Начало ему положило представление Магницкого министру духовных дел и народного просвещения от 18 февраля 1823 г., в котором он напоминал, что уже неоднократно предлагал министерству исключить «вредоносные» науки из числа дисциплин университетского преподавания.

«Ныне уведомился я из публичных известий, что в Парижском университете запрещено преподавание не только философии, но и истории новейшей последних времен, сей школы возмущений и неистовств, ибо она только картина практической философии, образчик того ада, который падший разум человеческий, не плененный в веру, распространить в Европе может.

Ваше сиятельство из разных дел, представлений, прений в присутствии Ваших бывших, и особенно из публичных экзаменов, удостовериться без сомнения изволили, что нет никакого способа преподавать философию не только согласно с учением веры, ни же безвредно для него.

И так ныне, когда по собственному многих лет опыту и убеждению, все члены Главного училищ правления в том твердо уверены, а одно из просвещенных государств разделило сие с ним уверение, уже запретило преподавать философию вовсе нерешительно, я по совести почитаю долгом испрашивать, чтобы у нас повсеместно прекращено было преподавание философии, как умозрительной, так нравственной, и гибельной отрасли сей последней права естественного» [4, 2–3].

Спустя три месяца, 9 мая 1823 г., он посылает министру еще одно представление — «Об открытии связи философии с иллюминатством», в котором, пугая министра грозящей революцией, писал: «Прошло уже то время (то есть три года тому назад), когда рассматривали мы учения сии как вредные только теории вольнодумствующих профессоров, с тех пор бунтующие войска опрокинули уже несколько тронов, а ныне три государства разрушительные начала сии проповедуют и одно из них, глава сего *адского союза*, противопоставленного врагом *Союзу священному*, посреди своего парламента объявило торжественно, что оно признает, *что власть державная получает свое начало от народа*. — Ежели справедливо устрасил нас в свое время нечестивый догмат сей Марата в книге профессора Куницына, то неужели не страшен он в устах Канинга, по слову которого могут двинуться многочисленные войска и на всех морях благоденствующие флоты Англии на подкрепление сего правила?

И так врагу Божию три года только нужно было, чтобы довести дело свое от кафедры Куницына до потрясений Неаполя, Турина, Мадрида, Лиссабона и до сей торжественной исповеди Английского парламента. От одной строки профессора до 200 т. штыков и ста линейных кораблей — до обливаемых кровью государств» [Там же, 4–7].

Наконец, обнаружив в «С.-Петербургских ведомостях» от 12 декабря 1822 г. (№ 99) заметку о запрещении преподавания философии в Парижском университете, Магницкий написал еще одну «Записку члена Главного правления училищ действительного статского советника Магницкого о философии 14 июня

1823 г.». В ней он замечает: «Дело состоит в том: как поставить предел преподаванию наук философских, политических и исторических в вредном смысле, без потрясений, без огласки и, сколько можно, согласнее с тем, что установлено уже в других государствах: то есть как сделать полезное дело без шума бесполезного» [4, 55]. С этой целью он предлагает осуществить следующие меры: избрать благонадежных лиц в места публичного воспитания; определить директоров во все университеты; удалить из ученого ведомства всех вольнодумствующих профессоров; от преподавателей требовать конспекты наук, проверять их и утверждать; переделать в течение года курсы философии, удалив из них «разрушительные начала», введенные французскими и немецкими философами [Там же, 60].

Не все члены Главного правления училищ поддержали идеи Магницкого [6, 55–56]. После многократного обсуждения уже при новом министре просвещения А. С. Шишкове в 1827 г. дело было прекращено.

До своей отставки с поста попечителя Казанского учебного округа в 1826 г. М. Л. Магницкий попытался нанести еще один удар просвещению и философии. Когда Александр I решил заменить либеральный цензурный устав 1804 г. на более жесткий, он создал Комитет по составлению нового цензурного устава, возглавить который поручил Магницкому. Он-то и написал «Проект мнения о цензуре вообще и началах, на которых предлагает цензурный комитет составить для себя оный устав». Идеи проекта были те же, которые Магницкий высказывал ранее: «Всякое сочинение, в котором прямо или косвенно отвергается, ослабляется или представляется сомнительным учение Откровения, отвергать и запрещать без пощады... Запрещать равным образом все те сочинения, в коих своеволие разума человеческого усиливается изъяснить и доказать философски недоступные для него святые таинства веры» [12, 469]. Несколько лет спустя основные идеи Магницкого нашли воплощение в уставе 1826 г., названном современниками «чугунным».

В конце жизни Магницкий оказался в ссылке в Ревеле, а затем в Одессе, продолжая посылать министру и царю свои проекты, как «спасти» веру и отечество.

1. ГА РФ. Ф. 733. Оп. 87. 1821–1826, ед. хр. 149.

2. Там же. Ф. 735. Оп. 1. 1825, ед. хр. 21.

3. Там же. Ф. 734. Оп. 1. 1821–1827, ед. хр. 191.

4. Там же. Ф. 735. Оп. 10. 1825–1826, ед. хр. 16.

5. *Греч Н. И.* Записки о моей жизни. М., 1990.

6. *Емельянов Б. В.* Политические судьбы русской философии. Екатеринбург, 2011.

7. *Загоскин Н. П.* История имп. Казанского университета за первые сто лет его существования, 1804–1904 : в 4 т. Казань, 1903–1906.

8. *Зверев В. М.* Философия в России до и после «суда» над профессорами Петербургского университета // Вестн. ЛГУ. 1969. № 5.

9. *Магницкий М. Л.* Отчет обозрения Казанского университета // Консерватизм в России и мире. Воронеж, 2004. Ч. 3.

10. *Нагуевский Д. И.* Профессор Ф. К. Броннер, его дневник и переписка. Казань, 1902.

11. Скабичевский А. М. Очерки по истории русской цензуры. 1700–1863. СПб., 1892.
12. Сухомлинов М. И. Материалы для истории просвещения. СПб., 1889. Т. 1.

*Рукопись поступила в редакцию 24 января 2014 г.*

УДК 1(470) + 351.751.5 + 070.13

**О. Б. Ионайтис**

### **ЖУРНАЛ «ЕВРОПЕЕЦ» И. В. КИРЕЕВСКОГО И ЕГО ЦЕНЗУРНАЯ СУДЬБА\***

В статье через призму рассмотрения цензурной судьбы журнала И. В. Киреевского «Европеец» ставится вопрос о причинах отрицательного отношения к западным философским концепциям правительства России первой половины XIX столетия. Дается подробный анализ материалов журнала «Европеец», особое внимание уделяется мировоззренческой позиции редактора журнала — И. В. Киреевского.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** история русской философии XIX в., западничество, цензура русской философии, философия и власть.

Русское общество после войны 1812 г. резко изменилось; восстание декабристов явилось еще более сильным толчком для проявления самосознания и активной общественной позиции деятелей отечественной культуры, искусства, науки. Обсуждение прошлого, настоящего и возможного будущего России уже не ограничивалось художественными салонами, домашними беседами. Через публичное обсуждение идей, опубликованных на страницах популярных изданий, мыслители стремились вызвать в обществе не просто дискуссии об историческом предназначении России, но и заставить общество активно действовать с целью преобразования государства на основании идеалов просвещения. Пример тому — публикация в журнале «Телескоп» первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева, взорвавшего русское общество, расколовшего его на два лагеря — западников и славянофилов. Журналы стали популярны именно как арена для философских дискуссий.

Журналы первой половины XIX столетия представляли интересное явление: в них печатались философские работы и публицистика, художественные произведения, критические статьи. Несмотря на такую «пестроту» жанров, журнал всегда пропагандировал определенную мировоззренческую позицию. Были журналы славянофильские, западнические и т. д. Показательно то, что отношение к журналу со стороны властей отражало отношение правительства к тому философскому направлению, которое популяризировал журнал. Пример тому — журнал И. В. Киреевского «Европеец» и его цензурная судьба.

---

\* Статья написана по материалам исследования, поддержанного грантом РГНФ № 13-03-00118 а).

Иван Васильевич Киреевский родился в высокообразованной дворянской семье. Он получил прекрасное домашнее образование, его наставником был В. А. Жуковский, дружбу с которым он сохранял всю жизнь. Под влиянием Жуковского формировалась и развивалась переводческая и литературная деятельность Киреевского.

И. В. Киреевский поступил на службу в Московский главный архив иностранной коллегии, где происходит его сближение с «архивными юношами» (Д. В. Веневитинов, А. И. Кошелев, В. П. Титов, С. П. Шевырев), которые составляли основу «Общества любомудрия». Нужно отметить, что особенностью развития русской философии первой половины XIX столетия явилось то, что центрами ее стали философские кружки и сообщества, которые группировались в зависимости от увлечения отечественных мыслителей теми или иными европейскими философскими направлениями. «Кружки давали возможность молодым людям регулярно встречаться друг с другом для обсуждения различных литературных и философских вопросов. Нередко они возникали как идейно-политические объединения, что было неизбежно в стране, где отсутствовали реальные условия для образования партий, а печать находилась под гнетом цензуры» [6, 152]. Такую же роль в русском обществе играли литературные, философские и научные журналы.

Во многом именно мировоззренческая позиция любомудров определила ранний (западнический) период творчества И. В. Киреевского. Для любомудров было характерно увлечение философскими идеями романтизма, особое внимание они уделяли изучению и пропагандированию философской концепции Шеллинга. Именно этим объясняется тот факт, что для мыслителей, входивших в кружок, было характерно развитие идеи универсального синтеза искусства, философии и науки, что также нашло свое отражение в философских воззрениях И. В. Киреевского.

Философский романтизм ставил проблему исторического взгляда на культуру, выявления ее национальных черт. Поэтому у большинства отечественных адептов этого направления мы имеем попытки создания историософских концепций, и И. В. Киреевский не исключение. Высшей целью развития, как это пропагандировал романтизм, объявлялось обретение свободы духа, воспитания свободной личности, что вызывало живой отклик не только в концепциях русских мыслителей, но и в понимании ими роли философа в современном обществе.

Восстание декабристов произвело на И. В. Киреевского сложное впечатление. Хотя идеологически декабристов он поддерживал, но революции не одобрял, даже в том случае, если ее цель — счастье людей.

А. А. Попов справедливо отмечает, что «...десятилетие, последовавшее после восстания декабристов, многими современниками и историками характеризовалось как “мрачное” и чрезвычайно тяжелое. Но именно в эти годы происходило “национальное пробуждение” общества, вызванное обострившимся чувством необходимости осмысления своего прошлого и настоящего, своей истории и культуры, своего исторического значения» [Там же, 153]. Именно в такой атмосфере формировалась личность И. В. Киреевского, который уже в молодые годы определил для себя цель своей жизни и деятельности: «Не



думай, однако же, чтобы я забыл, что я Русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! Все силы мои посвящены ему... Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? На этом поприще мои действия не будут бесполезны» [4, 396]. Этот настрой Киреевский сохранял в течение всей своей жизни, несмотря на удары судьбы и гонения властей.

В конце 20-х гг. Киреевский заявляет о себе как о блестящем литературном критике, а также как о талантливом литераторе. Так, в 1827 г. он пишет «Царицынскую ночь», а его первая статья «Нечто о характере поэзии Пушкина» вызвала многочисленные позитивные отклики. При этом Киреевский изначально утверждает единство русской литературы, поэзии и философии. Сам он пишет об этом так: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать ее? Конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умозрении определила все другие народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных» [Там же, 406].

В начале 1830 г. Киреевский предпринимает заграничное путешествие. Он слушает лекции в Берлинском университете, его пленяет Риттер своей системностью и четкостью изложения мировоззрения. Он также посещает лекции Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера, а с двумя последними был лично знаком. Гегель высоко оценивал философские искания Киреевского, неоднократно встречался и беседовал с ним. Впечатления от европейского путешествия отразились в литературных и философских сочинениях И. В. Киреевского.

Вернувшись на Родину, И. В. Киреевский начинает хлопотать об издании журнала «Европеец». История журнала такова: задумал издавать новый журнал И. В. Киреевский еще осенью 1831 г., первый номер вышел в свет уже в 1832 г., третий номер был запрещен.

Но что же собой представлял этот журнал? Во-первых, следует отметить тот факт, что И. В. Киреевский предполагал сплотить вокруг журнала писателей, критиков пушкинского круга и тем самым создать современный литературный журнал. Киреевский обозначил программу журнала в следующих пунктах: ««Европеец». Журнал будет состоять из 5-ти отделений.

1. Науки. Сие отделение будет наполняться оригинальными и переводными статьями по части Истории, Географии, Статистики в пространном смысле Государствоведения, Земледелия, Политической Экономии, Философии, Астрономии, Наук Естественных и пр.

2. Изящная Словесность: Стихи, повести, сказки, рассуждения и вообще Изящная проза, переводная и оригинальная.

3. Биографии знаменитых современников, особенно литераторов.

4. Критика. Разбор книг, журнальных статей и театральных пьес русских и иностранных.

5. Смесь: Библиографии, известия, замечания о литературе и науках, о русских и иностранных театрах, новости...» [8, 1].

Особое значение для И. В. Киреевского имело название журнала — «Европеец», он отстаивал именно такое название, так как для него оно служило знаменем идей, которые он собирался пропагандировать.

25 сентября 1831 г. Киреевский обратился в Московский цензурный комитет с прошением о разрешении издания нового журнала и в течение первого же месяца получил положительный ответ.

В № 1 была опубликована программная статья редактора («Девятнадцатый век»), в которой нашли яркое выражение именно западнические идеи автора, характерные для данного периода его творчества. Эта статья была программной и для единомышленников И. В. Киреевского — западников.

В статье «Девятнадцатый век» И. В. Киреевский пишет о том, что «...в литературе, в обществе, в борьбе религиозных партий, в волнениях философских мнений — одним словом, в целом нравственном быте просвещенной Европы заметно присутствие какого-то нового, какого-то недавнего убеждения, которое если не изменяет господствующего направления, то по крайней мере дает ему другие оттенки и другие отношения. В чем же состоит эта особенность текущей минуты?» [4, 5]. Без выяснения для себя особенностей «текущей минуты» понять современность невозможно. Для того чтобы России определиться с направлением собственного развития, необходимо разобраться с ситуацией в современной Европе. При этом Киреевский отмечает, что «...было время, когда понятие настоящей минуты века составляло исключительную принадлежность гения, предполагая в нем порыв какого-то безотчетного, пророческого и немногим доступного вдохновения» [Там же, 6]. Теперь же определить задачи и цели современности есть дело каждого мыслящего человека, желающего служить своей Родине и человечеству, т. е. истинно просвещенному человеку.

Современность меняется быстро, это одна из ее отличительных черт. Ранее все аспекты жизни имели одно «лицо», один «цвет» — соответствовали своей эпохе. Сегодня же мы можем одновременно встретить «отголоски нескольких веков»: «Подле человека старого времени найдете вы человека, образованного духом французской революции; там человека, воспитанного обстоятельствами и мнениями, последовавшими непосредственно за французской революцией; с ним рядом человека, проникнутого тем порядком вещей, который начался на твердой земле Европы с падением Наполеона; наконец, между ними встретите вы человека последнего времени, и каждый будет иметь свою особую физиономию, каждый будет отличаться от всех других во всех возможных обстоятельствах жизни — одним словом, каждый явится пред вами отпечатком особого века» [Там же, 8]. Понять это разнообразие и то, как оно влияет на современную европейскую цивилизацию, можно лишь через осознание современного развития «европеизма».

И. В. Киреевский указывает, что в конце XVIII в., когда определялись направления современных европейских дискуссий, «...направление умов было безусловно разрушительное» [Там же, 9]. Киреевский отмечает, что все аспекты духовной жизни (наука, искусство) были направлены к одному — ниспровергнуть старое. Новое воспринимало себя антагонистом прошлому. Напри-

мер, лозунги французской революции: свобода, разум, человечество. Эти слова не имели самостоятельного значения, их смысл — как противопоставление прошлому: свобода — противостояние прежним стеснениям; человечество — противостояние отдельным лицам, которые прежде символизировали собой его; разум — противостояние предрассудкам, особенно тем, которые не казались таковыми массе, большинству людей. Но мы не можем сказать, по мнению И. В. Киреевского, что последствия подобных устремлений были только позитивные: «Религия пала вместе с злоупотреблениями оной, и ее место заступило легкомысленное неверие. В науках признавалось истинным одно ощутительно испытанное, и все сверхчужественное отвергалось не только как недоказанное, но даже как невозможное. Изящные искусства от подражания классическим образцам обратились к подражанию внешней неодушевленной природе. Тон общества от изысканной искусственности перешел к необразованной естественности. В философии господствовал грубый, чувственный материализм. Правила нравственности были сведены к расчетам непросвещенной корысти. Одним словом, все здание прежнего образа мыслей разрушилось в своем основании; вся совокупность нравственного быта распалась на составные части, на азбучные, материальные начала бытия» [4, 9–10].

Зеркалом подобных перемен явилась французская революция. Но одновременно с тем возникла и контрреволюция, которая также затронула все сферы жизни человека и общества: «Систематические умозрения взяли верх над ощутительным опытом, который перестал уже быть единственным руководителем в науках. Мистицизм распространился между людьми, не подававшихся увлечению легкомысленного неверия. Общество, униженное до простонародности, старалось возвыситься блеском внешнего великолепия и пышности. В искусствах подражание внешней природе заменилось сентиментальностью и мечтательностью, которые на всю действительность набрасывали однообразный цвет исключительного чувства или систематической мысли, уничтожая таким образом самобытность и разнообразие внешнего мира. В области философии как противоположность прежнему материализму начали развиваться системы чисто духовные, выводящие весь видимый мир из одного неведущего начала. Таким образом, во всех отраслях ума и жизни более или менее заметна была потребность единства, противоположная прежнему разрушительному началу. Эта потребность единства произвела... насильственную стройность... искусственное однообразие...» [Там же, 10–11].

Оба направления (разрушительное и насильственно соединяющее) едины были в одном: они всеми силами противостояли прежнему веку, боролись с ним. Из этой борьбы родилось третье направление — «стремление к мирительному соглашению враждующих начал» [Там же, 11]. Это третье направление отличается тем, что «...терпимость вместе с уважением к религии явилась на место ханжества, неверия и таинственной мечтательности. В философии идеализм и материализм померились системой тождества. Общество высшим законом своим признало изящество образованной простоты, равно удаленной от той простоты грубой, которая происходит от разногласного смешения состояний,

и от той изысканности неестественной, которая царствовала при дворе Людовика XIV, и от того великолепия необразованного, которое окружало Наполеона в его величии. В поэзии подражание видимой действительности и мечтательность заменились направлением историческим, где свободная мечта проникнута неизменяемой действительностью и красота однозначительна с правдою. И эта поэзия историческая почти не заимствовала предметов своих ни из древней истории, ни из новой; содержанием ее почти исключительно была история средняя, то есть то время, из которого развивался недавно прошедший порядок вещей, находившийся в борьбе с новыми стремлениями» [4, 11]. В Европе, точнее говоря — в ее просвещенной части, образовался новый, сложный порядок вещей, в состав которого вошли старые традиции и новые тенденции. «Господствующее направление умов, соответствовавшее этому новому порядку вещей, заключалось в стремлении к успокоительному уравниванию нового духа с развалинами старых времен и к сведению противоположных крайностей в одну общую, искусственно отысканную средину» [Там же, 12].

Примером указанных процессов, по мнению И. В. Киреевского, служит современная литература, в которой мы наблюдаем стремление согласовать воображение с действительностью, правильность форм со свободой содержания (Гёте и Вальтер Скотт). Литература стремится соответствовать «с текущей минутой». Для современной литературы свойственны: больше восторженности, чем чувствительности; жажда сильных потрясений без уважения к их стройности; воображение, наполненное одною действительностью во всей «наготе» ее. Но каков же современный читатель? Он отличается холодностью, прозаизмом, исключительным стремлением к практической деятельности. Мы можем провозгласить, пишет И. В. Киреевский, что наступил час для «поэта Жизни».

Аналогичные тенденции мы можем наблюдать и в современной философии. Так, И. В. Киреевский указывает, что «...натуральная философия, названная так по случайной особенности своего происхождения, была последнею ступенью, до которой возвысилось новейшее любомудрие. Идеализм Фихте и реализм Спинозы, догматизм схоластики и критицизм Канта, предустановленная гармония Лейбница и вещественная последовательность английского и французского материализма — одним словом, все развитие новейшего мышления от Декарта до Шеллинга — совместились в системе сего последнего и нашло в ней свое окончательное развитие, дополнение и оправдание. Казалось, судьба философии решена, цель ее отыскана и границы раздвинуты до невозможного. Ибо, постигнув сущность разума и законы его необходимой деятельности, определив ответственность сих законов с законами безусловного бытия, открыв в целом объеме мироздания повторение того же вечного разума по тем же началам вечной необходимости, куда бы еще могла стремиться любознательная мысль человека? Таково было мнение почти всех приверженцев системы тождества, то есть не одних шеллингистов, но и последователей Гегеля, Окена, Аста, Вагнера и других предводителей новейшего немецкого любомудрия. И по мере того как это любомудрие распространялось вне Германии, вместе с ним распространялась

уверенность, что оно составляет последнее звено и верховный венец философского мышления» [4, 15].

Но ситуация постепенно меняется. Пример тому — философия Шеллинга, который постепенно начинает намечать иное развития философской традиции Европы. Шеллинг в настоящее время, как заявляет И. В. Киреевский, демонстрирует следующую позицию: «Истинное познание... положительное, живое, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии всех необходимых законов нашего разума. Оно вне школьно-логического процесса и потому живое; оно выше понятия вечной необходимости и потому положительное; оно существеннее математической отвлеченности и потому индивидуально-определенное, историческое. Но все системы новейшего любомудрия, под какими бы формами они ни обнаруживались, под какими бы ни скрывались именами, преследовали единственно развитие законов умственной необходимости, и даже новейший материализм основывался на убеждении чисто логическом, выведенном из отвлеченного понятия сущности вещей и бытия. Весь результат такого мышления мог заключаться только в познании отрицательном, ибо разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается. Познания отрицательные необходимы, но не как цель познавания, а только как средство; они очистили нам дорогу к храму живой мудрости, но у входа его должны были остановиться. Проникнуть далее предоставлено философии положительной, исторической, для которой теперь только наступает время, ибо теперь только довершено развитие философии отрицательной и логической» [Там же, 16]. Киреевский делает следующее заключение: «Очевидно, что это требование исторической сущности и положительности в философии, сближая весь круг умозрительных наук с жизнью и действительностью, соответствует тому же направлению, какое господствует и в новейшей литературе. И то же стремление к сущности, то же сближение духовной деятельности с действительностью жизни обнаруживается в мнениях религиозных» [Там же, 16–17].

И. В. Киреевский задается вопросом о том, что есть истинное просвещение. Его ответ звучит таким образом: «...направление практическое только тогда может стать венцом просвещения, когда частная жизнь составляет одно с жизнью общественной; когда жизнь действительная, образованная общим мнением, устроена вместе по законам разума и природы. В противном случае — то есть когда просвещение общего мнения в разногласии с основными мнениями людей просвещенных — жизнь идет по одной дороге, а успехи ума по другой, и даже в людях необыкновенных, составляющих исключение из своего времени, эти две дороги сходятся редко и только в некоторых точках» [Там же, 19]. Ранее характер просвещения в Европе был поэтическим, историческим и философским, теперь же он — практический: «Человек нашего времени уже не смотрит на жизнь как на простое условие развития духовного, но видит в ней вместе и средство, и цель бытия, вершину и корень всех отраслей умственного и сердечного просвещения. Ибо жизнь явилась ему существом разумным и мыслящим, способным понимать его и отвечать ему, как художнику Пигмалиону его одушевленная статуя» [Там же, 19–20].

Заканчивается статья И. В. Киреевского словами, которые заявляют программу журнала: «Обратимся теперь к просвещению нашего отечества и посмотрим, как отражалась на нем жизнь просвещения европейского» [4, 20].

К идеям, озвученным в программной статье журнала, были близки и другие публикации первого номера. Так, в статье «Император Иулиан» А. Ф. Вильмена четко были озвучены воззрения автора на государство и его историческое развитие. Автор — французский критик и историк — предваряет описание реальных исторических событий такими рассуждениями: «Общество может долгое время существовать без искусств и литературы. Тогда несколько народных песен составляют всю его поэзию, в нескольких преданиях заключаются все его летописи. Тогда не имеет оно других философов, кроме своих жрецов и слугителей веры. Но когда какой-либо народ, благоприятствуемый климатом и получивший свое развитие от существующих в нем учреждений, предается изящным наукам, тогда науки сии составляют уже часть его жизни, его могущества. Они не могут исчезать или приходить в упадок без того, чтобы самый дух народа не представлялся нам угасающим или униженным. Науки, находясь в тесном соединении с богоучением, преданиями и нравами государства, следуют за его возрастанием, ослаблением и падением. Они живут и умирают с ним вместе» [Там же, 32]. Историческое развитие выстраивается А. Ф. Вильменом по такой логике: «Счастлив тот народ, за умирающей образованностью которого возникает образованность другая, оживляемая духом плодотворным и новым. Это есть мате́мпсихоза государств. Тогда эпохи следуют в нем одна за другою, как в семействе поколения» [Там же, 32–33].

Оценивая историческую суть падения античной цивилизации, автор пишет: «Общество римское погибло... Все изменилось в несколько столетий, начиная от поколений до названия самих мест; не одни набеги народов иноплеменных, не одни переселения варваров были причиною переворота. Он был следствием внутренней борьбы в древнем обществе, элементы которого не могли более пребывать между собою в согласии, ни сами собою уллучиться» [Там же, 33].

Иулиан был талантливым человеком, глубоко чувствующим, но при этом он был «фанатиком прошлого», восстановление которого уже было исторически невозможно. Вильмен подчеркивает, что трагедия правителя заключается в том, что он не понимает времени, в котором живет, и стремится своей личной волей остановить ход исторического процесса, повернуть его вспять.

А. Ф. Вильмен приводит неожиданное сравнение: по силе таланта и воли Иулиана можно сравнить с Фридрихом Великим. Даже сам их жизненный путь во многом близок: каждый из них как личность сформировался вопреки всем гонениям и притеснениям, которые они испытали в молодости. Но все же между ними была разница: Иулиан «...был в борьбе со своим веком... философия его была возвратная и бесплодная, тогда как философия Фридриха, несмотря на его заблуждения, была в соединении с успехами общества» [Там же, 38]. Чувство времени, понимание его является залогом правильного, просвещенного правления, даже если в личности правителя много не только поло-

жительных, но и отрицательных черт. Своим непониманием неизбежности нового времени — времени христианства, бессмысленной борьбой с ним Иулиан добился только того, что ускорил падение древнего мира и язычества, был сам уничтожен. Фридрих Великий же стал творцом «прочного здания» нового мира.

Статье об Иулиане А. Ф. Вильмена посвящена следующая статья И. В. Киреевского — «Несколько слов о слове Вильмена», в которой Киреевский пропагандирует изучение современной немецкой философии как наиболее передовой и отражающей направление современного просвещения. Эта же идея определила необходимость, с точки зрения редактора публикации, «Отрывков из письма Гейне о парижской картинной выставке 1831 года» — с целью знакомства русской образованной публики с мнением известного немецкого поэта и мыслителя.

Следующий раздел номера — «Критика» — содержит «Обозрение русской литературы за 1831 год» И. В. Киреевского, которое, с одной стороны, перекликается с эстетическим и философскими воззрениями на искусство Гейне, опубликованными в предыдущей статье, с другой — освещает мировоззрение самого Киреевского. Автор сразу же заявляет, что «...наша литература — ребенок, который только начинает чисто выговаривать» [4, 79]. И это «...несмотря на то, что ни в какой земле текущая словесность не имеет такой значительности, как в России, и, между тем как в других государствах литература есть одно из второстепенных выражений образованности, у нас она главнейшее, если не единственное» [Там же].

И. В. Киреевский объясняет положение дел различием в государственном бытии между Европой и Россией. Он указывает: «Быстрота и важность государственных переломов; деятельное участие, которое обязаны принимать в них люди частные; повсеместная борьба политических и к ним примкнувших религиозных партий; их противоположные выгоды и разногласные требования; успехи и распространенность промышленности, связавшие ее перевороты с целым составом народного бытия; все, даже самые первые стихии частной жизни почти во всех странах Европы, сосредоточивают деятельность умов на дела государственные, которые потому могут одни служить полным представителем общественной образованности, указателем господствующего направления и зеркалом текущей минуты. Самые науки при таком расположении умов не могут занимать в них первого места. К тому же, созревшие вековым развитием, они уже сами собою склоняются к жизни действительной, являясь пред обществом то как сила, то как орудие политической деятельности» [Там же]. Политическая и общественная ситуация в России иные, что ведет к совершенно другому пониманию роли литературы: «...у нас неусыпные попечения прозорливого правительства избавляют частных людей от необходимости заниматься политикой, и, таким образом, единственным указателем умственного развития остается литература. Вот почему в России следовать за ходом словесности необходимо не только для литераторов, но и для каждого гражданина, желающего иметь какое-нибудь понятие о нравственном состоянии своего отечества» [Там же, 80].

Заканчивается номер разделом «Смесь», в котором сообщаются литературные новости, а также анализируется И. В. Киреевским спектакль «Горе от ума» А. С. Грибоедова, поставленный в Московском театре. В пьесе Киреевский видит отражение российского общества, его пороков и слабостей. Киреевский пишет: «Эта пустота жизни, это равнодушие ко всему нравственному, это отсутствие всякого мнения и вместе боязнь пересудов, эти ничтожные отношения, которые истощают человека по мелочам и делают его неспособным ко всему стройно дельному, ко всему возвышенному и достойному труда жить, — все это дает московскому обществу совершенно особенный характер...» [4, 106]. Киреевский называет в качестве негативной такую черту автора пьесы, как «негодование автора на нашу любовь к иностранному» [Там же, 108]. Да, мы подражаем иностранному, и подражаем часто неуклюже. Но от этого позитивное значение влияния западной культуры не утрачивается. Как подчеркивает Киреевский, «...странность нашей подражательности пройдет при большем распространении просвещения, а просвещение у нас не может распространиться иначе, как вместе с распространением иностранного образа жизни, иностранного платья, иностранных обычаев, которые сближают нас с Европою физически и, следовательно, способствуют и нашему нравственному и просвещенному сближению» [Там же].

И. В. Киреевский заявляет, что русским не стоит бояться утратить свою национальность, так как географически, религиозно, исторически им никогда не стать ни французами, ни англичанами. Но необходимо понять, что «...национальность наша была национальность необразованная, грубая, китайски-неподвижная. Просветить ее, возвысить, дать ей жизнь и силу развития может только влияние чужеземное; и как до сих пор все просвещение наше заимствовано извне, так только извне можем мы заимствовать его и теперь, и до тех пор, пока не поравняемся с остальной Европою» [Там же, 108–109]. Более того, Киреевский однозначно заявляет, что «...там, где общеевропейское совпадает с нашею особенностью, там родится просвещение истинно русское, образованно-национальное, твердое, живое, глубокое и богатое благодетельными последствиями» [Там же, 109]. Но при этом, высказывает пожелание Киреевский, не следует смешивать иностранцев с иностранным.

Второй номер «Европейца» был более наполнен художественной литературой, чем первый: сочинения В. А. Жуковского, Е. А. Баратынского, Н. М. Языкова. В номере была продолжена публикация «Отрывков из письма Гейне о парижской картинной выставке 1831 года». Особое внимание у публики вызывали статья «Современное состояние Испании» и стихотворения «Иностранка» и «Ей же» А. С. Хомякова.

Третий, последний, номер «Европейца» содержал поэму В. А. Жуковского «Божий суд», сказку «Опал» И. В. Киреевского, стихотворения Н. М. Языкова, а также окончание статьи «Девятнадцатый век» И. В. Киреевского.

И. В. Киреевский продолжает рассуждать на тему о влиянии европейского просвещения на Россию в XIX столетии и утверждает, что влияние Европы на Россию было мало: «Изменения и развитие сей жизни отзывались у нас в образе мыслей некоторых людей образованных, отражались в некоторых оттен-



как нашей литературы, но далее не проникали» [4, 303]. Киреевский пишет о том, что история России уже более тысячелетия как существует, и, несмотря на это, почитается Россия в семье европейских государств государством молодым. При этом «...недавно начавшееся просвещение, включающее нас в состав европейских обществ, не было плодом нашей прежней жизни, необходимым следствием нашего внутреннего развития; оно пришло к нам извне и частью даже насильственно, так что внешняя форма его до сих пор еще находится в противоречии с формою нашей национальности» [Там же, 305].

В России, как считает Киреевский, отсутствие традиций классического древнего мира привело к тому, что влияние нашей церкви было не так решительно и всемогуще, как в Европе. Наша церковь не объединила духовно всех, и оттого на несколько столетий Русь была разъединена на уделы и попала под владычество татар, остановивших ее на пути к просвещению.

И. В. Киреевский раскрывает свое видение сути просвещения. Он пишет: «...просвещение каждого народа измеряется не суммою его познаний, не сомкнутым развитием его национальности, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют гражданственностью, но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития» [Там же, 315]. В Европе XVI в. стал началом торжества просвещения, что было подготовлено предыдущим столетием. Этот век знаменовался обращением к классическому миру. В России просвещение начало распространяться только в те времена, когда история русская стала сближаться с Европою, — во времена Минина и Пожарского. Но просвещение вводилось мало-помалу, отрывисто, поэтому оно не меняло общего хода жизни. Ситуацию изменил Великий Петр, а за ним внесла свою значительную лепту Екатерина II.

Что же в России понимают под национальным? В Европе также обратились к поиску национальных корней, что оживило образованность европейскую, сделало ее более сильной и твердой, многогранной и полной. В России же искать национальное, народное — значит искать необразованного, непросвещенного.

Европейское просвещение неоднородно, оно исторически меняется: между просвещением прежним и просвещением XVIII в. есть свои отличия. Новые перемены происходят и в промышленности, и в правовых системах, и в религии. Просвещение в Европе начиная со второй половины XVIII в. отличается своей самобытностью и во многом противоположно старому просвещению. Поэтому, делает вывод Киреевский, народ, сегодня вступающий на путь просвещения, может заимствовать новое его состояние прямо таким, каково он есть, и устроить его у себя без усвоения предыдущего. В России и в Америке ситуация выглядит именно таковой.

Далее в журнале были помещены «Эпиграмма» Е. Баратынского и статья «Талейран» (авторство статьи не установлено до сих пор), а далее издание журнала было запрещено.

Что же послужило причиной запрещения журнала, что вызвало негативную реакцию властей? Многие вопросы освещает письмо А. Х. Бенкендорфа

к К. А. Ливену. Приведем значительную его часть, чтобы позиция власти стала очевидной. Генерал А. Х. Бенкендорф, шеф жандармов, пишет царю следующее: «Государь император, прочитав в № 1 издаваемого в Москве Иваном Киреевским журнала под названием “Европеец” статью “Девятнадцатый век”, изволил обратить на оную особое внимание. Его величество изволил найти, что вся статья сия есть не что иное, как рассуждение о высшей политике, хотя в начале оной сочинитель и утверждает, что он говорит не о политике, а о литературе. Но стоит обратить только некоторое внимание, чтоб видеть, что сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, понимает совсем иное, что **ПОД СЛОВОМ** *просвещение* он понимает *свободу*, что *деятельность разума* означает у него *революцию*, а *искусно отысканная середина* не что иное, как *конституцию*. Посему его величество изволил находить, что статья сия не долженствовала быть дозволена в журнале литературном, в каком воспрещается помещать что-либо о политике, и как, сверх того, оная статья, невзирая на ее нелепость, писана в духе самом неблагонамеренном, то и не следовало цензуре оной пропускать. Далее, в той же книжке “Европейца” государь император изволил заметить в статье “Горе от ума” самую неприличную и непристойную выходку на счет находящихся в России иностранцев, в пропуске которой цензура уже совершенно виновата.

Его величество о сих замечаниях своих повелел мне сообщить Вашей светлости, с тем, чтоб Вы изволили обратить законное взыскание на цензора, пропустившего означенную книжку “Европейца”, и дабы издание одного журнала было бы на будущее время воспрещено, так как издатель, г. Киреевский, обнаружил себя человеком неблагомыслящим и неблагонадежным» [4, 428–429].

Выводы властью из анализа материалов журнала «Европеец» были сделаны самые решительные. Так, далее в своем письме А. Х. Бенкендорф пишет: «Вместе с тем его величеству угодно, дабы на будущее время не были дозволены никакие новые журналы, без особого высочайшего разрешения, и дабы при испрашивании такого разрешения было представлено его величеству подробное изложение предметов, долженствующих входить в состав предполагаемого журнала, и обстоятельные сведения об издателе» [Там же, 429].

В обществе закрытие журнала И. В. Киреевского было встречено с глубоким сочувствием и сопереживанием. А. С. Пушкин, П. А. Вяземский и даже не разделявший мировоззренческую позицию Киреевского М. П. Погодин указывали, что толчком к закрытию журнала был донос. В 1965 г. в Секретном архиве Третьего отделения был обнаружен Л. Г. Фризманом текст доноса. Некоторые страницы этого документа даже не требуют комментариев. Например, в самом начале «сочинения» говорится о следующем: «Журнал “Европеец” издается с целью распространения духа свободомыслия. Само по себе разумеется, что свобода проповедуется здесь в виде философии германских демагогов Яна, Окена, Шеллинга и других, и точно в таком виде, как сие делалось до 1813 года в Германии, когда о свободе не смели говорить явно. Цель сей философии есть не та, чтоб доказать, что род человеческий должен стремиться к совершенству и подчиняться одному разуму, а как действие разума есть *закон*, то и должно стремиться к усовершенствованию *правлений*. Но поелику

разум не дан в одной пропорции всем людям, то совершенство состоит в соединении многих умов в единое, а в следствии сего разумнейшие должны управлять миром. Это основание республик. В сей философии все говорится под *условными знаками*, которые понимают адепты и толкуют профанам. Стоит только знать, что *просвещение* есть синоним *свободы*, а *деятельность разума* означает *революцию*, чтоб иметь ключ к тайнствам сей философии» [4, 431–432]. Далее автор доноса разбирает все статьи журнала, указывая на главное: все авторы журнала, а особенно И. В. Киреевский, стремятся расшатывать государственную идеологию. Текст доноса и письмо Бенкендорфа демонстрируют не просто настороженное отношение к западничеству, но в целом — к философии.

В обществе призывы к изменению оценки журнала звучали. Так, Жуковский в письме к Бенкендорфу писал о том, что недопустимо при чтении заменять слова оригинала иными, рожденными в собственной фантазии: «...с такой методой чтения нет и не может быть строки невинной: нет молитвы, которая тайным образом не могла бы быть обращена в богохуление» [2, 114]. Но подобные призывы власть слышать не хотела.

Вслед за «Европейцем» опала началась и на другие «вольнодумные» (по выражению Бенкендорфа) журналы: «Телескоп», «Телеграф». За Киреевского заступались Жуковский, Вяземский, другие. В результате удар удалось смягчить. Киреевского не отправили в Усть-Сысольск, как это случилось через четыре года с Н. И. Надеждиным, не объявили, как П. Я. Чаадаева, сумасшедшим. Но просветительский проект Киреевского и его сподвижников был окончательно остановлен, и надежд на изменение ситуации не было никаких. Печальный личный опыт привел Киреевского к переосмыслению мировоззренческой позиции, из духовного кризиса он вышел с совсем иными философскими концепциями. Запрет журнала «Европеец» для Киреевского — как бы водораздел между двумя периодами его творчества: западническим и славянофильским. Но и позже, стоя на иных мировоззренческих позициях, он сталкивался с запретами своих статей — но теперь уже славянофильских.

Почему происходило подобное? У данной истории есть, как минимум, два аспекта. Во-первых, возникает вопрос: почему власть так негативно реагировала на тенденции, которые были неизбежны как следствие уже более чем столетней европеизации России? Почему западничество вызывало столь негативную реакцию? На наш взгляд, дело заключалось в том, что, начав европеизацию России, ни Петр I, ни последующие правители не предполагали явно очевидного: европеизация принесет с собой не только европейский стиль быта, костюм, интерес к естественным и точным наукам. Она принесет с собой и интерес к философской и политической мысли современной Европы. И как неизбежное следствие — активный интерес к проблеме оценки исторического опыта и перспектив России с позиции современных европейских воззрений на свободу личности, демократические формы управления государством и т. п. Начиная реформы, Петр I, как и последующие государи, хотел сделать Россию европейской державой, но получается, что только внешне, не меняя ее духа: брили бороды, заставляли посещать ассамблеи, носить европейские

платья, говорить на европейских языках, но при этом требовали ни в коем случае не читать европейских мыслителей, не знать о революциях в Европе и даже не пытаться применить современные западные философские и политические теории к русской реальности. И все это потому, что иначе с неизбежностью вставал вопрос о самодержавии и его исторических перспективах. Поэтому западничество стало ассоциироваться в сознании правительства с борьбой против самодержавия. Но время не остановить.

Период «детского» восприятия европейской культуры закончился, и к началу XIX столетия русские мыслители понимали, для чего они изучали европейские языки — чтобы читать современную европейскую литературу, философскую в том числе. А далее был сделан следующий шаг: отечественными мыслителями были поставлены вопросы о сущности европейской цивилизации, о соотношении европейской и русской культуры. И власть спохватилась: никто не предлагал вернуться в русский XVII век, внешне все должно было остаться как есть, но правительство вовсе не хотело, чтобы европейский XIX век с его бурными политическими процессами, философскими дискуссиями пришел в Россию.

Особую, обостренную боязнь у власти вызывала именно философия. При Николае I преподавание философии было крайне ограничено в своих рамках, а в 1850 г. передано из рук светских лиц духовному руководству. «Развитие науки и философии... было прерывистым, хотя в общем оно постоянно прогрессировало, несмотря на многообразные препоны, которые создавались условиями политической жизни. В особенности это следует сказать относительно философии: она испытала на себе в большей степени подозрительность и гонения правительства, чем другие науки...» [1, 98]. С этим высказыванием Э. Л. Радлова из «Очерков истории русской философии» трудно не согласиться. В результате притеснений, гонений на философию, а порой и прямых запретов мыслители вынуждены были изыскивать различные формы озвучивания своих идей — поэзия, критические статьи и т. п. Журнал «Европеец» демонстрирует подобные тенденции: свои идеи И. В. Киреевский выразил и в критических статьях, в литературных сочинениях, представленных в журнале. Так что утверждение властей, что журнал изначально должен был быть литературным, а не политическим, в принципе не ограничивало философов, как и читателей их сочинений, которые уже научились читать «между строк» (традиция, которая будет сохраняться в нашей культуре не одно столетие).

Второй аспект ситуации — проблема со свободой слова. Если мы объявляем себя современным государством, то свобода слова должна восторжествовать. Но эта свобода неизбежно ведет к проблеме: власть в каждом слове видела скрытые нападки на себя. Мнительность, доходящая до паранойи, работала против власти: закрывая журналы, запрещая книги, она только вызывала большее отторжение просвещенной части общества от правительства. Действительно, свобода слова — всегда двустороннее явление: она может как созидать, так и разрушать. Но запрет на свободу высказывать свое мнение — это всегда символ слабости государственной системы и всегда один из основных механизмов подрыва идеологии существующего правительства. И, как пока-

зывает исторический опыт, запрет только стимулирует регрессивные стороны свободы. Авторы, которые испытали на себе всю тяжесть машины наказания и репрессий за высказанные ими идеи, в большинстве своем не стремились к разрушению существующей государственной системы, они призывали к реформированию и, по сути, сохранению основ и традиций. Но те, кто был вдохновлен образами «страдальцев за правду и истину», уже не были столь лояльны к существующей власти, что через несколько десятилетий Россия и узнала в революционных актах народников и т. п.

Рассуждая о ситуации с «Европейцем», Л. Г. Фризман пишет: «По убеждению властей, Киреевский не имел права высказывать никаких политических суждений, даже ортодоксальных. Политическая деятельность в николаевской России — привилегия царя и круга избранных им лиц. Прочие не имеют права даже судить о ней» [4, 447]. Такое положение дел было закреплено и в словарях. Например, «политика» трактуется следующим образом: «Наука, преподающая управляющим народам правила к достижению предполагаемых намерений» [7, 1430] или: «Наука, государственного управления; виды, намеренья и цели государя, немногим известные, и образ его действий при сем, нередко скрывающий первые» [3, 261]. А Киреевский не просто высказал свое мнение, но мнение, несогласное с официальным. И этого власть оставить без внимания не могла. Судьба журнала была предreshена. Донос только ускорил процесс. И хотя позже И. В. Киреевский, защищая журнал, писал Бенкендорфу, что «...не с политической, но с мыслящей Европой хотел я установить более тесную связь» [4, 450], было уже поздно — мнение власти сформировалось.

Можно задать и такой вопрос: а так ли было неправо правительство, видя в материалах журнала политическую подоплеку, неблагонадежность? Многие современники считали, что закрытие журнала было вызвано статьей «Современное положение Испании», написанной П. В. Киреевским (братом главного редактора) и опубликованной во втором номере журнала. Чтобы понять ситуацию нужно учитывать следующие моменты. На русское, как и на европейское общество, произвела большое впечатление испанская революция 1820–1823 гг., в результате которой на три года в Испании установился конституционный строй. В результате иностранной интервенции все достижения революции были уничтожены и началась реакция. И что же мы видим в настоящее время в Испании? Автор статьи рисует мрачную картину упадка страны, которой управляет «...правительство всемогущее во зле и бессильное в добре, ведущее народ к скотскому закоснению» [Там же, 237–238]. Власть держится на принципе: запрет любого просвещения. «Здесь приняты самые действенные меры против успехов рассудка и мыслей, невыгодных для дурного устройства» правления [Там же, 247–248]. Вывод, который озвучивается в статье, может вызвать только однозначное понимание: «...ничто, кроме решительного преобразования в правлении, политике и во всей системе законов, не может освободить Испанию из самой глубокой бездны несчастий и унижения, в какую народ упасть может» [Там же, 235–236].

Мы можем сказать, что власть в принципе правильно поняла все иносказания и подоплеку статей. Но вместо того чтобы осмыслить ситуацию, дать

возможность мыслителям, деятелям культуры высказаться и включиться в формирование общества, правительством была выбрана традиционная реакция — подавить и наказать авторов, запретить издания, изъять номера журнала. Исторический опыт, что таким путем добиться можно совсем других результатов, не был учтен.

В целом мы можем отметить следующее: XIX век — в. расцвета русской философской мысли, но это и век, когда «...негативно-запретительное отношение царского правительства к философии демонстрируется во всех законах о печати и цензуре» [5, 749]. Спустя почти четверть века И. В. Киреевский будет писать П. А. Вяземскому: «Наши книги и журналы проходили в публику, как вражеские корабли проходят к берегам Финляндии, то есть между скал и утесов и всегда в виду крепости. Особенно журнальная деятельность — этот необходимый проводник между ученостию немногих и общей образованностию — была совершенно задушена, не только тем, что журналы запрещались ни за что, но еще больше тем, что они отданы были в монополию трем-четырем спекулянтам. Мнению русскому, живительному, необходимому для правильного развития всего русского просвещения, не только негде было высказаться, но даже негде было образовываться» [4, 478–479]. Трудно не согласиться с мнением И. В. Киреевского, что для просвещения необходимы свобода слова, свобода философии, но как часто, к сожалению, в русской истории все было иначе...

---

1. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

2. Гиллельсон М. И. Письма Жуковского о запрещении «Европейца» // Рус. лит. 1965. № 4.

3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 3.

4. Европеец. Журнал И. В. Киреевского. 1832. М., 1989.

5. Емельянов Б. В. Три века русской философии, XIX век. Екатеринбург, 2011.

6. История русской философии / редкол.: М. А. Маслин и др. М., 2001.

7. Словарь Российской академии. СПб., 1822. Ч. 4.

8. ЦГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 5.

*Рукопись поступила в редакцию 22 января 2014 г.*

УДК 111. 1 + 111.81 + 1(091) + 140.1

А. Б. Паткуль

**ФАКТИЧНОСТЬ У Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА И Э. ГУССЕРЛЯ**

В статье поставлен вопрос о закономерности возникновения темы фактичности в философии Ф. В. Й. Шеллинга и Э. Гуссерля. Дан краткий анализ раскрытия данной темы у каждого из названных философов, проведено сравнение полученных посредством этого анализа результатов. В качестве заключения выдвинута гипотеза о том, что тема фактичности возникает как пограничная тема всей философии и у Шеллинга, и у Гуссерля, поскольку она является границей развертывания любой идеалистической философии, а любая полагающая инстанция уже является и предполагает некоторое действительное бытие.

**Ключевые слова:** Ф. В. Й. Шеллинг, Э. Гуссерль, немецкий идеализм, трансцендентальная феноменология, фактичность, действительность.

*Памяти Пако***Введение**

Тема настоящей статьи в известном смысле провокативна и рискованна. Ведь для непредвзятого взгляда историка философии, особенно специализирующегося в области истории феноменологии, является очевидным, что Шеллинг — эта не та фигура, которая оказала влияние на становление философии Гуссерля.

В самом деле, те редкие места гуссерлевских работ, где имя Шеллинга вообще упоминается, позволяют сделать вывод о том, что основатель современной феноменологии хотя и был отчасти знаком с шеллинговскими философскими воззрениями, воспринимал этого мыслителя во вполне традиционном духе — в качестве одного из представителей послекантовской трансцендентальной философии. В этой связи философия Шеллинга попадает у Гуссерля в такую рубрику, как *романтический идеализм*. Это хорошо видно по некоторым фрагментам первого тома гуссерлевской «Первой философии» (1923/1924). Наряду с другими чертами такого рода философии, которые усматриваются Гуссерлем и подвергаются критике с его стороны, здесь можно упомянуть две.

Во-первых, это *превратное истолкование интеллектуального созерцания*. По мнению Гуссерля, в немецком идеализме (а именно у Фихте и Шеллинга) интеллектуальное созерцание приобретает черты познания, которое выходит за пределы универсального временного синтеза. Именно по поводу шеллинговской трактовки интеллектуального созерцания Гуссерль утверждает следующее: «Оно отличается от любого чувственного созерцания тем, что произведено через свободу... Оно есть вневременное познание. В нем для нас исчезают любое время и длительность. Не мы суть во времени — или, напротив, не оно, но чистая абсолютная вечность есть в нас» [12, 409].

Во-вторых, важным является и упрек Гуссерля романтическому идеализму в «*гипостазировании формальных понятий*». По его мнению, здесь «из формальных понятий конструируется эмпирическое, и совершенно всеобщие, формальные понятия становятся реальными существованиями, мыслятся как реальные сущности и силы, не направленные на объяснение из фактов, на чувства, на истолкование действительности» [12, 411].

Оба указанных недостатка романтического идеализма можно, с точки зрения Гуссерля, обнаружить и в шеллинговской философии.

Таким образом, хотя Гуссерль и солидаризируется отчасти с послекантовскими идеалистами в том, что все образования природы и духа вообще суть феномены, конституированные в сознании (и даже, по его мнению, именно феноменологическая философия «призвана и способна... освоить великие духовные ценности идеалистических философий» [Там же, 407]), все же уже примеры последовательной критики в их адрес с его стороны демонстрируют, что на становление собственной гуссерлевской философии по содержанию они едва ли оказали значительное влияние. Стало быть, сравнение шеллинговской и гуссерлевской трактовок фактичности вряд ли будет иметь *историографическое* оправдание.

В данном случае ситуация усложняется еще и за счет того, что тема фактичности приобретает свое особое значение не у раннего Шеллинга, т. е. того представителя послекантовского идеалистического движения, каким его, судя по текстам «Первой философии», и видел Гуссерль, а у Шеллинга в более поздние периоды его философского становления. В эту пору он уже предстает мыслителем, *находящимся на самой границе возможного осуществления идеалистической философии* в том ее виде, в каком она оформилась после кантовского трансцендентально-философского начинания, а возможно, уже и за этой границей. Даже если и отказаться от традиционной трактовки позднего Шеллинга как интеллектуального ретрограда, вряд ли может быть подвергнуто сомнению, что в его поздних мыслительных опытах идеалистическая программа приходит к своему завершению, наиболее последовательно выявляя изначально заключающиеся в ней антиномии. Так, например, В. Шульц следующим образом оценивает значение позднего Шеллинга в истории немецкого идеализма в целом: «Он является завершителем немецкого идеализма, поскольку он радикализировал его основную проблему, [т. е. проблему] самоопосредования, вплоть до понятийного понимания непонятности чистого полагания. Но его философия одновременно бросает свет на *основные начинания великих постидеалистических философов*» [16, 8].

Впрочем, сравнение тематизации фактичности у Шеллинга и у Гуссерля может быть проведено и *структурно*, если угодно, в *синхроническом режиме*. В этом случае философские построения одного и другого берутся не как отстоящие друг от друга в истории мысли образцы, из которых один, в силу своего исторического предшествования, мог бы каким-то образом повлиять на другой, а как две равносильные возможности философского мышления, в различных перспективах тематизирующих одну и ту же проблему. И то обстоятельство, что философия Шеллинга *de facto* не оказала какого-то серьезного вли-



яния на философскую мысль Гуссерля, является в данном случае скорее *благоприятным*. Именно отсутствие такого влияния провоцирует поиск той *внутренней логики идеализма*, в соответствии с которой сама по себе идеалистическая установка, будучи развернутой до предела своих логических возможностей, как раз на границе такого разворачивания сталкивается с проблемой фактичности. Является ли такое столкновение неизбежным? Имеет ли место некоторая *harmonia praestabilita*, предписывающая исторически замкнутым в себе «монадам» романтического и подлинного трансцендентального идеализма разворачиваться в направлении фактичности? Или это просто историческая случайность, что разные типы идеалистических программ в качестве своей границы сталкиваются именно с ней?

Ответы на эти вопросы, очевидно, невозможно дать в рамках данной статьи: они составляют скорее предельный горизонт настоящего исследования, выявление которого оно еще только призвано мотивировать.

### Тема фактичности у Шеллинга

Предварительно можно, обобщая, сказать, что для Шеллинга первоначальный горизонт, в котором проявляет себя проблематика фактичности, обнаруживается в действительном существовании конечного мира.

Иными словами, поскольку конечное сущее есть *сотворенное*, а сотворенное как таковое есть действительное, такое определение, как конечность, эксплицитно содержит в себе определение фактичности. (Здесь можно было бы предложить следующую формулу: *creatum qua factum*.) В этой связи, кстати, Шеллинг считает, что послекантовский идеализм, как, впрочем, и докантовская философия, начиная уже с Декарта и Спинозы, может предложить только формальные понятия, которые являются недостаточными для концептуализации реальных сущностей и отношений действительного мира [5, 508–510; 9, 99–100].

Согласно философу проблема состоит в том, что совокупность общих сущностей («что»), задающая возможность действительного существования, носит необходимый характер; ставшее же действительным реальное является *контингентным*: оно могло бы быть таким и иным, но лишь как факт оно есть такое, каким стало. Если теперь первичный факт — это действительность мира, то возникает вопрос: является ли также и данное действительное бытие сотворенного мира как таковое *контингентным*? Другими словами: было ли по отношению к действительному миру возможно, чтобы его вообще не было? Может ли действительное бытие мира как единичной сущности быть помыслено как необходимое? Или же фактичность существования мира — как и всякая фактичность — только контингентна? Именно поэтому для Шеллинга является важнейшим *лейбницевский* вопрос, помещенный, правда, в несколько иной контекст историчности контингентного мира и самого абсолютного: «...почему вообще есть нечто, почему не есть ничто?» [8, 36].

Принципиальный ответ самого философа состоит в том, что становление мира как мира действительного является результатом творения Бога, которое

представляет собой не что иное, как *его свободное деяние*: «...когда я говорю “Бог свободно сотворил мир”, — здесь уже не высказывается логический *factum*, здесь представлено некое деяние» [6, 55]. Поэтому нет никакой логической необходимости, с которой мир, как факт уже существующий, должен был бы существовать. Таким образом, в целом можно было бы сказать, что *само существование мира как первичный факт является для Шеллинга контингентным*. Хотя дело здесь обстоит сложнее, поскольку Шеллинг и саму свободу божественной воли, по крайней мере как это представлено им в трактате «О сущности человеческой свободы» (1809), истолковывает как *необходимость* — не логическую, а *нравственную* — для Бога творить мир.

Нужно, правда, отметить еще и то, что у Шеллинга это привело к формированию концепции различия чисто логической и исторической или, в более известном варианте, *негативной и позитивной философии*. Логическая или негативная философия разворачивается, согласно Шеллингу, в сфере сущности, «что», т. е. в сфере возможного. «*Логическая система становится ложной лишь тогда, когда она исключает позитивное и выдает за него себя самое*. Логическая философия негативна только в себе, и поскольку она остается таковой, постольку она истинна», — говорит Шеллинг о негативной философии [Там же, 56]. Над ней же сам Шеллинг планировал надстроить философию нового типа, которая бы не отрицала, а дополняла негативную философию, а именно *философию позитивную*. Философия такого рода, по замыслу мыслителя, должна иметь дело с действительно существующим, предполагая, что первичная фактичность действительности этого действительного есть результат свободного деяния. А результат такого может быть дан не как понятие общей сущности, но исключительно как открытое в *опыте*, единственно и дающем *действительно существующее*.

Для Шеллинга позитивный и негативный способ постановки философского исследования должен находиться в отношении *комплиментарности*, с той оговоркой, что негативное при этой комплиментарности опознается как уже *предполагающее* по своему бытию некое действительное существование. В философии позднего Шеллинга обнаруживается, что и субъективно-идеалистическая, и объективно-идеалистическая установки, исходя из которых и разворачивался послекантовский идеализм, *не могут быть признаны самодостаточными; но их исходные принципы по их бытию могут быть помыслены исключительно как упрежденные действительным бытием*.

Такое неизбежное упреждение негативного действительностью, позитивным указывает на новый способ понимания Шеллингом статуса действительного существования и, через это, смысла фактичности. Дело в том, что как бытие сознания, так и бытие чисто логической сферы возможностей может иметь место тогда и только тогда, когда *некое* действительное бытие уже *есть*. Но стоило бы также поставить вопрос: может ли фактичная действительность мира как сотворенного служить такой упреждающей действительностью *в последней инстанции*? Затруднение возникает из-за того, что бытие сотворенным только обретается миром из универсальной возможности. Стало быть, та действительность, которая уже должна упреждать универсальную возможность

(совокупность всех сущностей), не может быть фактической действительностью мира, ибо мир становится фактом только из совокупности возможного.

Философ считает, что такой возможности должно онтологически всегда уже предшествовать действительное бытие Бога, которое Шеллинг характеризует как чистое «что *есть*» (*das Da?*) или же просто как субстантивированное «Есть» (*das Ist*).

Поскольку же Шеллинг придерживается традиционного онтологического тезиса о том, что действительным существованием может обладать только индивид, единичная сущность, таким упреждающим все возможное действительным бытием обладает также только индивид, но в данном случае *абсолютный индивид*, Бог, или, как, следуя Канту, выражается Шеллинг, *идеал*. Чеканная формулировка из «Трактата об источнике вечных истин» (1850) очень эффектно это иллюстрируют: «Не существует вообще ничего всеобщего, но только единичное. И *всеобщая сущность* существует лишь постольку, поскольку *абсолютная единичная сущность есть* в качестве нее. Не идея для идеала, но идеал для идеи есть причина бытия; и, как опять же обычно говорят, *идея осуществлена* посредством идеала [в *действительности*]» [7, 164].

Такое бытие, которое всегда уже предшествует всякому мышлению, философ характеризует как *предмыслимое* (*unvordenkliche*. — пер. А. П. Шурбелева). (Показательно, что именно характеристика упреждающей действительности как предмыслимой некоторыми современными исследователями видится в качестве прямого или косвенного источника нынешних концепций фактичности, в том числе в современной феноменологии и герменевтике [2, 135–139]).

Сам же Шеллинг в своей работе «Другая дедукция принципов положительной философии» (1842) высказывается следующим образом: «Наша исходная точка — безусловно существующее, предваряющее всякое мышление. <...> ...Ибо вопрос заключается как раз в том, чтобы выяснить, обретается ли... оно уже с тем бытием, которое предшествует всякому мышлению и которое мы хотим назвать предмыслимым (*unvordenkliche*), обретается ли с ним и монада» [4, 375].

Здесь же, завершая рассмотрение темы фактичности у Шеллинга, следует спросить: *имеются ли и в самом деле достаточные основания для того, чтобы такая первичная предмыслимая действительность абсолютного индивида и в самом деле, как это нередко делается, была истолкована в качестве первичной фактичности, которая как таковая онтологически предшествует даже фактичности контингентного сотворенного мира?*

Если брать фактичность в качестве только чистого «что *есть*», *das Da?*, которое, в силу отсутствия в нем какого бы то ни было «что», *das Was*, уже не может быть объяснено мышлением, но только понято им как ему всегда уже (причем нелогически) *предпосланное*, как *das Unhintergehbare* — то, за что уже невозможно зайти, заглянуть мыслительным взором, то в положительном ответе на этот вопрос не будет оставаться никакого сомнения. Но если учитывать характер фактичности как *factum* чего-то сделанного, каким, например, является мир как сотворенный, и в этом смысле чего-то *заведомо контингентного*, то тут фактичность предмыслимого бытия в шеллинговском смысле должна

вызывать недоумение. Получается, что если признается *фактичность актуального* бытия Бога, то тем самым должна быть признана его произведенность и вместе с тем *ненеобходимость* его бытия, несовместимая с традиционно приписываемой этому бытию необходимостью.

И на самом деле шеллинговское новаторство, весьма, впрочем, спорное с точки зрения традиционной философии и теологии, состоит в том, что в каком-то — пусть и производном, *обнаруживающемся из последующего* — смысле эти предикаты все же можно приписать предмыслимому бытию *в его само-разрешении*. Шеллинг пишет: «Мы должны уйти от предмыслимого бытия, освободиться от него, чтобы прийти к *идее*. Это было бы возможно только в том случае, если бы через какую-либо диалектику само это предмыслимое бытие можно было бы показать как случайное — не как совершенно случайное, но как такое, которое лишь случайно оказывается необходимым» [4, 375–376]. Замысел философа заключается в том, чтобы показать, что Бог не есть всецело необходимая сущность, но свободен — в том числе и прежде всего по отношению к своему собственному бытию, что обеспечивает возможность свободы творения как деяния. Так, например, критикуя декартовское онтологическое доказательство бытия Бога, основанное, по его мнению, на понятии Бога как необходимо (т. е. по Шеллингу — «слепо») существующего существа, он пишет: «Но нет ничего столь противоречащего природе Бога... чем слепое бытие. Ибо первое в понятии слепо сущего состоит ведь в том, что оно не обладает никакой свободой по отношению к своему бытию, не может ни снять, ни изменить или модифицировать его. Однако то, что не свободно по отношению к собственному бытию, вообще лишено свободы — оно *абсолютно* несвободно» [5, 403].

Таким образом, и здесь обнаруживается, что свобода — прежде всего *свобода* Бога по отношению к своему собственному бытию — заложена в основании трактовки фактичности, хотя эта свобода в случае божественного бытия и выявляется из последующего: свобода, которая *реализуется в творении фактичного мира, допускающего реализацию свободы человека*. Видимо, именно этот смысл фактичности имеет в виду Х. Хольц, утверждая: «Составляющая здесь центральный пункт системы фактичность есть, стало быть, отношение; имеет в отношении, которое еще должно быть уточнено, свой собственный смысл. <...> Оба субъекта (конечный и бесконечный. — А. П.) стали здесь равным выражением фактичности и утвердились — невзирая на все различие видов модальности осуществления таковых — в необходимости лежащего в основе их сущностного взаимоотношения единства, которое, разумеется, может мыслиться не иначе, как положенное и существующее в свободе» [11, 366].

### Тема фактичности у Гуссерля

Теперь следует обратиться к трактовке фактичности в философии Гуссерля. Г. И. Чернавин в своей монографии [10], на которую во многом опирается и настоящее исследование, выделяет два смысла фактичности в текстах основателя феноменологии. Во-первых, это модализируемый (только) факт; а во-

вторых, это немодализуемый (абсолютный, невычеркиваемый) факт [10, 78]. Фактичность в первом смысле связана с «условиями конкретных эмпирических областей», а потому «речь здесь идет об основоположениях наук о фактической действительности» [Там же, 79]. Фактичность же второго типа характеризуется у Гуссерля как *трансцендентальная фактичность* или *первичная фактичность* (*Urfaktizitat*) [Там же, 80]. Как таковая она может быть охарактеризована весьма парадоксальным образом — как «царство апостериорных, но все же аподиктических истин» [Там же, 81]. Именно так понятая фактичность составляет упомянутую границу конституирующей деятельности абсолютного сознания: «Первичные факты — область исследования феноменологической метафизики — обозначают границы модализуемости опыта» [Там же, 83].

Дальнейшие рассуждения здесь будут касаться только второго из названных значений фактичности. Ведь именно оно является, с одной стороны, философски принципиальным, а с другой стороны — ближе всего соотносимым с той идеалистической тематизацией фактичности, которая была ранее обнаружена у Шеллинга.

Если следовать результатам исследований Чернавина, то можно утверждать, что сама такая фактичность предстает в трех образах (принципиальный вопрос об их конкретном статусе и возможной взаимосвязи — например, могут ли они являться модификациями одного и того же первичного факта — здесь должен быть исключен из рассмотрения): 1) иррациональный факт существования мира; 2) Я как абсолютный первичный факт; 3) первичные факты хюлэ. С целью экономии объема и для удобства сопоставления гуссерлевской трактовки фактичности с шеллинговской ограничимся здесь первыми двумя смыслами трансцендентальной фактичности.

Ключевым в текущем контексте (хотя, пожалуй, не для самого философа) является гуссерлевское представление о *существовании мира* как о факте в трансцендентальном смысле слова. Будучи понятой в феноменологической перспективе, *фактичность существования мира мыслится здесь, исходя из того, как именно осуществляет себя деятельность сознания*. Соответственно мир как фактически существующий в самой этой фактичности трактуется у Гуссерля как коррелят такового, а если сказать точнее — как *коррелят согласованности опыта*. Именно то, что у мира есть, как выражается философ, общий «эмпирический стиль», мотивирует сознание полагать существование того, стилем чего он является.

Поэтому философ утверждает: «Абсурдом является [предположение] того, что вообще нет ничего, что все и всякое являющееся бытие — это чистая фикция, а значит воображение, галлюцинация, сон» [14, 287].

Фактичность существования мира оказывается для осуществляющего такого рода акты сознания *аподиктической*, но аподиктичность эта, с точки зрения Гуссерля, все же *относительна*. Так, Чернавин отмечает: «Относительная аподиктичность мира подтверждается за счет безотносительной (и в этом смысле абсолютной) аподиктичности Я-есть. <...> Существование мира аподиктично, но только при условии факта согласованности» [10, 86].

Такая связанность фактичности мира с абсолютным фактом существования сознающего Я является для Гуссерля индексом *контингентности* мира как мира. Он утверждает: «Всякий факт и, стало быть, также факт мира в качестве факта, каким ему по общему признанию и полагается быть, контингентен; если нечто вообще есть, оно могло бы все же быть иным, а возможно, даже не быть» [13, 50]. И продолжает далее: «Таким образом, в этом и заключается неснимаемая контингентность положения “мир есть”» [Там же].

За счет этого вырисовывается основная апория феноменологического понимания фактичности мира: с одной стороны, факт бытия мира контингентен, но с другой стороны, действительное небытие мира, как уже было сказано, здесь объявляется абсурдом. И парадоксальное определение «относительной аподиктичности» в этом смысле лишь маркирует данную апорию. Однако гуссерлевская феноменология предполагает вполне определенное решение этого затруднения. Дело в том, что, поскольку фактичность существования мира — это коррелят непрерывности протекания опыта, она остается аподиктичной лишь постольку, поскольку сохраняется такого рода непрерывность; но всегда *остается потенциально мыслимой* возможность нарушения этой непрерывности, нарушения, которое само собой поставило бы под сомнение факт действительного существования мира. Гуссерль поэтому характеризует факт мира и в качестве *иррационального факта* [14, 289–291].

Соответственно ответ на вопрос о возможном небытии фактически существующего мира выстраивается у Гуссерля через его трактовку понятия *трансцендентальной видимости*. В связи с попыткой проблематизировать феноменологическое прочтение фактичности названное понятие является одним из самых важных. Будучи понятым из внутренней согласованности опыта, возможное небытие фактического мира должно мыслиться только релятивно этому опыту. В силу этого — дадим данному обстоятельству такую интерпретацию — данное небытие не может быть помыслено как *nihil absolutum*, но как ничто, условно говоря, опыта и его согласованного протекания. Небытие мира как трансцендентальная видимость в этом отношении будет означать не что иное, как *отсутствие* за согласованностью явлений опыта какого-то *самого по себе сущего* мира, например мира природы, но также и мира в широком смысле — других Я, культуры и т. д. В этом смысле для Гуссерля, как и для Шеллинга, в связи с проблемой фактичности мира одним из самых важных остается вопрос Лейбница: “Почему скорее есть нечто, а не ничто?”» [10, 82].

Возможное небытие мира в смысле трансцендентальной видимости — и это, кстати, тоже подчеркивается Чернавиным — *следует отличать от видимости эмпирической*, или, назовем это так, обманчивости явлений, предполагающей, что «за» данным явлением скрывается некое само по себе положение дел, относительно которого с помощью определенных модификаций может быть обретено и верное знание [Там же, 90].

Таким образом, не остается никакого сомнения, что для основателя современной феноменологии трансцендентальная фактичность действительного существования мира все же оказывается конституитивно укорененной в Я

как в субъекте согласованного опыта, действительное существование которого (Я-есть) для Гуссерля также есть *факт*. Если бросить теперь беглый взгляд на фактичность *этого* факта, то можно в ней обнаружить следующее.

Факт «Я есть» как таковой обнаруживается из проведения мысленного «уничтожения мира»: Я — это тот *остаток*, который такого рода уничтожение не может затронуть, поскольку «*бытие сознания, бытие всякого потока переживания вообще, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном экзистировании*» [3, 149]. И обнаружение этого остатка может быть понято как *абсолютно аподиктический* факт: «*Следовательно, имманентное бытие есть несомненно абсолютное бытие в том смысле, что оно принципиально nulla "re" indiget ad existendum*» [Там же, 150].

Важнейшей характеристикой фактичности Я является то, что его бытие обладает *аподиктическим характером*; правда, аподиктичность Я, в отличие от фактичности мира, уже не относительная, но *абсолютная*. Я — это то, существование чего усматривается как *первое* несомненное. И только из аподиктичности Я может быть понята относительная аподиктичность мира. Ибо только исходя из этого факта может быть восстановлена в своих правах бытийная вера относительно отличного от сознания мира, впрочем, как и полагание содержания сущностей и сущностных отношений.

Но вместе с тем при всей своей самоочевидности существование Я не является «истиной разума» — сущностным положением, противоположность которого содержала бы в себе противоречие и, стало быть, была бы невозможной. Напротив, «Я *есть*», поскольку речь идет именно о его *действительном* бытии, а не об эйдетических структурах, есть факт: т. е. предполагается, что противоположное ему было бы возможным. (Можно было бы даже в этой связи поставить вопрос о «возможности небытия Я» — о том, при каких условиях Я, которое обнаружено в его действительном существовании как факт, могло бы не быть. Насколько такая гипотеза небытия Я вообще оказалась бы непротивосмысленной? Есть ли что-то, что противоречит небытию Я? Ведь получается, что Я, существуя в качестве фактического, еще и задает меру бытия всему прочему, для чего оно служит разрешающей инстанцией его бытия.) Чернавин в этой связи видит особенность фактичности «Я есть» — в отличие от относительной аподиктичности мира и даже аподиктичности сущностей и сущностных отношений — в *нормативном* характере этого факта: «В отличие от аподиктичности сущностных законов сама *фактичность* осуществления *ego cogito* полагает свой прескриптивный, зачастую нормативный характер для прочих переживаний сознания» [10, 91].

Так или иначе, нужно отметить, что сфера фактичности в ее неустранимости (немодализируемости) составляет *границу феноменологического исследования*. Это признает сам Гуссерль. А именно прежде всего потому, что в сфере фактического характерный для феноменологии методологический прием сущностной дескрипции начинает пробуксовывать. Здесь феноменологическая философия сталкивается не с сущностной возможностью, но с фактической действительностью, которая в своих пограничных случаях (мир, Я, хюлэ)

оказывается вместе с тем не только неустранимой, но в известном смысле — как это было показано на примере факта «Я есть» — также и фундирующей прочие сферы, в том числе эйдетические.

В тесной связи с этим обстоятельством находится и то, что *Гуссерль не ограничивает феноменологическую философию исключительно трансцендентально-эйдетическими дисциплинами*, имеющими дело только с сущностной стороной предметности. Таковыми дисциплинами выступают у Гуссерля онтологии: с одной стороны, *универсальная онтология*, которая может быть только *формальной*, трактующей об универсальной априорной форме «нечто вообще»; а с другой стороны — *материальные онтологии*, которые могут быть только *региональными*, имеющими дело с материальными априори той или иной предметной области. Однако этот круг *онтологических* дисциплин, которые, как эйдетические, могут иметь исключительно априорный характер, должен быть дополнен, с точки зрения Гуссерля, феноменологической *метафизикой*, т. е. учением о *действительности*. Философ утверждает: «Универсальная тема позитивных наук получает “метафизическую” интерпретацию посредством прибавляющейся к ним (наукам о фактах. — А. П.) в применении эйдетической феноменологии предельной интерпретации исследуемого в них в качестве факта объективного бытия и посредством требуемой вместе с тем в этой феноменологии всех регионов объективности в отношении универсальной общности трансцендентального субъекта мирового целого. А это значит не что иное, как то, что нет никакого научного смысла искать за этой интерпретацией еще какую-то другую. Но за этим на феноменологической почве открывается далее больше не подлежащая интерпретации проблематика: иррациональность трансцендентального факта, которая выражает себя в конституции фактического мира, и фактической жизни духа; а стало быть, метафизика в некоем новом смысле» [12, 188 прим.].

И если онтологии имеют дело с возможным, с «возможными мирами», то только феноменологическая метафизика имеет дело с действительным фактом: «В только что сказанном заключена метафизика фактического мира или установление абсолютного смысла в порядке и согласованности всякого фактического бытия. То, что Первая Философия в этом отношении установила для возможных миров, находит применение к абсолютному смыслу факта» [15, 405]. Впрочем, такое «за этим» (*dahinter*) требует отдельного прояснения, поскольку, как совершенно справедливо отмечает Чернавин, «обычная речь о предшествовании эйдоса не вполне понятна. В случае мира, как и в случае Я, мы видим необычное отношение между фактом и эйдосом. <...> Эйдетическая вариация мира парадоксальным образом предполагает факт обладания миром» [10, 96]. При этом такая «метафизика в некоем новом смысле», в отличие от онтологий, по мнению Гуссерля, должна иметь *апостериорный* характер и быть *опытной наукой*. Как опытная наука она и является призванной иметь дело с фактичностью; но как метафизика — а стало быть, все же философская дисциплина — с аподиктическим; иными словами с тем, что *аподиктично апостериори*.



### Заклучение: фактичность у Шеллинга и Гуссерля

Переходя теперь к сравнению темы фактичности у Шеллинга и Гуссерля, можно в общих чертах утверждать, что *у них она, безусловно, раскрывается в разных перспективах*. Первое, что можно зафиксировать в качестве принципиального различия, — это то, что у Гуссерля названная тема оказывается *заранее* вписанной в контекст проблематики конституирующей деятельности трансцендентального сознания, а именно фактичность трактуется здесь в качестве границы этой деятельности. При этом у Шеллинга тема сознания, в целом важная и для проблематики фактичности, не связана именно с сознанием как конституирующей инстанцией; скорее, напротив, само сознание как конечное должно быть объяснено (в том числе и историко-генетически) из первичной фактичности мира и Бога. (Трудности, связанные с такого рода объяснением, лучше всего можно увидеть на примере затруднений, с которыми сталкивается Шеллинг при попытках совместить свою «Систему трансцендентального идеализма» — работу, которую он признавал значимой и в поздний период своего философского пути, — с контекстом позитивной философии [5, 469].) Более того, в своей критике Декарта, который *для Гуссерля* как раз в этом отношении выступает *образцом*, Шеллинг показывает, что изолированная деятельность сознания, само по себе *sum cogitans* не являются первым «по природе», но только первым «для нас» — т. е. только для осуществляющего акт *cogito* философа. Для Шеллинга, кстати говоря, вообще картезианское *cogito ergo sum* выступает одной из двух конститутивных черт *негативной философии*, наряду с данной тем же Декартом трактовкой Бога как всеобщей сущности, содержащей в себе предикат необходимого существования. Для самого Шеллинга речь шла скорее о том, чтобы с помощью философского исследования показать, как именно из уже фактически существующего (субъекта в шеллинговском смысле) за счет его потенцирующих трансформаций становятся бессознательная сфера природы и самосознающее себя Я. Собственно шеллинговская позиция по этому вопросу может быть проиллюстрирована с помощью следующего его пассажа: «...я не могу сказать, что существую только я один, ибо то самое, что во мне сознает мое бытие, существует также и *вне* меня, только в ином состоянии, и то самое, что *вне* меня *бессознательно*, во мне сознает это бытие, так что бытие во мне и бытие *вне* меня суть одно и то же» [6, 98]. Приемлемость такой установки для феноменологии *в гуссерлевском ее варианте*, очевидно, вызывает серьезные сомнения.

С другой стороны, можно отметить, что теологический (пусть и взятый в онтологической перспективе) горизонт рассмотрения проблемы, к которому как к своему пределу таковое приводится у Шеллинга, Гуссерлю чужд. Это, очевидно, соответствует методологически закономерному для трансцендентальной феноменологии требованию «выключения трансценденции Бога» [3, 179–181]. Впрочем, можно — в проблематическом ключе — указать на известную аналогию первичной фактичности Бога у Шеллинга и абсолютного Я у Гуссерля, выступающих базовыми сферами фактичности по отношению к факту мира.

И все же — учитывая многие и значительные оговорки — можно найти то, вероятно только номинально, общее, что роднит понимание фактичности у Шеллинга и Гуссерля. *Это трактовка фактичности как неустранимого факта мира в его контингентности в качестве мира.*

Конечно, каждый из названных философов понимает по-своему и сам мир, и характер его фактичности, и основание ее контингентности. Как по-разному понимают они и то, в чем фактичная контингентность мира укоренена: для Шеллинга — это свободное деяние Бога, состоящее в творении действительного мира; для Гуссерля — конституирующая деятельность абсолютного сознания, обеспечивающая непрерывность и согласованность опыта, также обладающая *свободой* путем модализирования приводить к немодализуемой фактичности. Соответственно контингентность состоит в первом случае в том, что мир мог бы быть сотворен или несотворен, а во втором — в том, что опыт мира мог бы быть согласованным, а мог бы и не быть таковым, соответственно мир полагался бы или нет. Да и сам мир предстает у одного мыслителя совокупностью всего конечного и сотворенного, а у другого — сферой, в и из которой протекают согласованные переживания опыта только как возможный их коррелят.

И *структурно* общее в такой трактовке фактичности у обоих мыслителей заключается в том, что в обоих случаях фактичность мира трактуется через (расширим здесь этот собственно гуссерлевский термин так, чтобы он мог бы быть применен к философии Шеллинга) *немодализуемость*. Таковая заключается в, назовем это так, *неотмыслимости действительного существования мира от мыслящего или сознающего этот мир разума или соответственно сознания*. Немодализуемость, таким образом, состоит в том, что подобная неотмыслимость предполагает всегда уже фактически существующую инстанцию, упреждающую фактичность самого этого мира — фактичность бытия Бога или фактичность бытия Я. Хотя, конечно, к этой неотмыслимости ведут разные пути, выбор между которыми в философском отношении не так прост, как могло бы показаться: творение и согласованность опыта. Что из них преимущественно может быть признано как трансцендирующее к фактическому действительному бытию? Возможно, ни один из этих вариантов не подходит и надо искать третий путь?

И все же, по крайней мере в этом пункте, можно констатировать изоморфность подходов Шеллинга и Гуссерля к теме фактичности. Но не в силу ли как раз такой изоморфности каждый из названных мыслителей сталкивается с неизбежностью выйти за пределы чисто эйдетических философских дисциплин (негативной философии — у Шеллинга, онтологий — у Гуссерля) и *постулировать разработку философской науки о действительном* (позитивной философии — у Шеллинга, метафизики — фактичности у Гуссерля)? (Кстати говоря, исторически такую изоморфность можно было бы объяснить влиянием Лейбница как общего источника их философии, повлиявшего и на Шеллинга, и на Гуссерля.) Не потому ли каждый из них вынужден апеллировать при трактовке этих наук, поскольку они суть науки о действительном, к опыту, впрочем предварительно и весьма по-разному у каждого из философов понятому (опыт откровения у Шеллинга и опыт обращенного к фактич-

ности трансцендентального сознания у Гуссерля). И вместе с тем это апелляции к опыту, который давал бы сами вещи, как они есть, а не был бы, как это, по мнению Шеллинга, произошло в «Феноменологии духа» Гегеля, всецело подчинен научным нуждам [6, 105].

Здесь, пожалуй, уместно отметить, что именно у Шеллинга философия в ее метафизическом измерении парадоксальным образом *впервые* оказывается *наукой опыта*: «Таким образом, философия в ее высшем и чистом развитии оказывается наукой опыта, ибо она познает мир в качестве созданного деянием и свободно» [Там же, 133]. Не в такой ли апелляции к опыту действительного и фактичного К.-О. Апель усматривает «*великие феноменологические начинания Шеллинга*», которые, впрочем, не были осуществлены именно в силу изначально нефеноменологического понимания у него и действительности, и опыта этой действительности (в силу, по словам Апелья, *онтической редукции*) [1, 10]? Случайно ли, далее, что, апеллируя к опыту как философской инстанции, Шеллинг называет свою имеющую дело с действительностью философию *позитивной*, а Гуссерль, имея в виду возможность усмотрения из самого первоисточника, утверждает, что «подлинны позитивисты — это мы» [3, 73]?

Ответы на данные вопросы, которые не могут быть здесь даны, предполагают объяснение тенденции, о которой говорилось во введении к настоящей статье, а именно тенденции столкновения идеалистической философии, вне зависимости от ее конкретного устройства, с непроницаемой для базовых идеалистических инстанций фактичностью (иррациональностью). Основание этой тенденции, которую, как показало проведенное рассмотрение, нельзя отрицать ни в немецком идеализме, ни в феноменологии, может быть прояснено, что также следует из этого рассмотрения, только если будет показано, *как и почему любая идеалистическая инстанция оказывается не только полагающей, но и предполагающей*. При этом *такое предположение не должно было бы быть результатом ее полагания, но вместе с тем то, что в этом предположении было предположено, само обнаруживалось из действия полагания*.

---

1. Апель К. О. Две фазы феноменологии в своем воздействии на философское предположение языка и поэзии в настоящее время // Апель К. О. Трансформация философии. М., 2001.

2. Гронден Ж. Позднее открытие Шеллинга в герменевтике // Horizon: Феноменологические исследования. 2013. Т. 2 (1).

3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 : Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009.

4. Шеллинг Ф. В. Й. Другая дедукция принципов позитивной философии // Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб., 2002. Т. 2.

5. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии: (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Собр. соч. : в 2 т. М., 1989. Т. 2.

6. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999.

7. Шеллинг Ф. В. Й. Трактат об источнике вечных истин // EINA1: Проблемы философии и теологии. (2012). Т. 2.

8. Шеллинг Ф. В. Й. *Философия откровения*. СПб., 2000. Т. 1.
9. Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф. В. Й. *Собр. соч.* : в 2 т. М., 1989. Т. 2.
10. Chernavin G. *Transzendente Archäologie – Ontologie – Metaphysik. Methodologischen Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls*. Nordhausen, 2011.
11. Holz H. *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schellings*. Bonn, 1970.
12. Husserl E. *Gesammelte Werke. Bd. 7. Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Haag, 1956.
13. Husserl E. *Gesammelte Werke. Bd. 8. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Haag, 1959.
14. Husserl E. *Gesammelte Werke. Bd. 16. Ding und Raum*. Haag, 1973.
15. Husserl E. *Gesammelte Werke. Bd. 35. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Dordrecht, 2002.
16. Schulz W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, 1975.

*Рукопись поступила в редакцию 19 февраля 2014 г.*

УДК 113.3 + 165.8

Н. А. Артеменко

## **МОНАДОЛОГИЯ КАК ФЕНОМЕНОЛОГИЯ VS ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МОНАДОЛОГИЯ**

Тема интерсубъективности нашла свое отражение в феноменологии Гуссерля по преимуществу в исследовательских рукописях. Лейбнизианская точка зрения и его учение о монадах, как и вся его монадологическая философия, предлагала Гуссерлю ценную терминологию и даже целую теорию. Задача предлагаемых размышлений — показать, в каком контексте и в какой момент лейбнизианская философия становится для Гуссерля одним из главных источников при работе над проблематикой интерсубъективности. С другой стороны, самого Лейбница рассмотреть в феноменологической перспективе, указав на тот потенциал, который скрывает в себе многогранное понятие феномена в его философии.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** монадология, интерсубъективность, Гуссерль, Лейбниц, метафизика, феномен, феноменология, субъект, монада, перцепция.

\*\*\*

Решительно выводя себя за рамки определенной философской традиции, трансцендентальная феноменология в то же время обращается к ней, чтобы сделать ее частью своего собственного понимания. Гуссерль, казалось бы, отвергает традицию. Для него метафизическое мышление<sup>1</sup> определяется через

---

<sup>1</sup> От этого примечательного обращения к традиции метафизического мышления через отказ от традиционной метафизики или, наоборот, согласие с ее представителями следует отличать употребление понятия «метафизика» в рамках самой феноменологии. Надо сказать, что гуссерлевские определения понятия метафизики не отличаются единообразием. Так, в лекциях «Идея феноменологии» 1907 г.

такие предикаты, как спекулятивное, наивное, оперирующее противоречивыми вещами в себе [9, 166, 182], темное [12, 206], догматическое [13, 79, 144, 183]. Однако есть представители традиционной метафизики, и прежде всего это Декарт и Лейбниц, к которым Гуссерль неоднократно возвращается, понимая свою трансцендентальную феноменологию как новое картезианство или как новую монадологию. В философии Декарта и Лейбница Гуссерль находит росток того мышления, которое необходимо истолковать феноменологически и феноменологически усвоить. Гуссерлевское обращение к метафизической традиции представляет собой ее критическое освоение, отделяющее в ней феноменологически состоятельное от того, что не выдерживает критики. Поэтому гуссерлевские Декарт и Лейбниц не могут быть напрямую соотнесены с историческими фигурами Декарта и Лейбница. Трансцендентальную феноменологию можно понимать как сущностным образом модифицированное картезианство или модифицированную монадологию. Эта модификация историко-философского мышления в феноменологии задает нечто такое, с чем она должна быть так или иначе соотносима при всех преобразованиях. Востребованная привязка к традиции не может пониматься как всего лишь дань этой традиции.

Задача нижеследующих размышлений — показать, в каком контексте и в какой момент лейбницианская философия становится для Гуссерля одним из главных источников при работе над проблематикой intersубъективности<sup>2</sup>. С другой стороны, самого Лейбница следует рассмотреть в феноменологической перспективе, указав на тот потенциал, который скрывает в себе многогранное понятие феномена в его философии.

## I

**1.1.** Тема intersубъективности нашла свое отражение в феноменологии Гуссерля по преимуществу в исследовательских рукописях. Основные идеи этого этапа работы стали известны благодаря «Парижским докладам» (1929) и опубликованным первоначально на французском языке «Картезианским медитациям» (1931), после которых становится очевидно, что лейбницианская монадология, по меньшей мере в период разработки Гуссерлем трансцендентальной феноменологии, принадлежала к важнейшим источникам его мышле-

---

он понимает метафизику как «науку о сущем в абсолютном смысле» [10, 23]. Если здесь Гуссерль видит феноменологическую критику познания условием возможности некоей метафизики [Там же, 3, 32, 58 ff.], то в «Идеях-I» 1913 г. уже сама феноменология перенимает ту функцию, которой наделялась метафизика в лекциях 1907 г., поскольку Гуссерль определяет здесь абсолютно данное как абсолютное бытие [11, 91 ff.]. В лекциях «Первая философия» 1923/1924 гг. Гуссерль использует понятие метафизики для обозначения некоей «второй философии», которая основана на феноменологической фундаментальной науке как «первой философии» [13, 14, 188 *Ann.*, 394]. Как первая философия феноменология со своей стороны принимает на себя функцию дисциплины, наследующей традиционную метафизику [9, 166].

<sup>2</sup> По проблеме intersубъективности также см.: *Iribarne J. V. Husserls Theorie der Intersubjektivität. Freiburg ; München, 1994.*

ния. В поздних текстах Гуссерля помимо Декарта упоминается не так много философов, но имя Лейбница дважды появляется в докладах, прочитанных в Сорбонне в феврале 1929 г., и шесть раз — в подготовленных сразу же после «Парижских докладов» «Медитациях». Другие произведения Гуссерля, которые начиная с 1950 г. изданы в рамках *Гуссерлианы* — прежде всего том VI (*Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*), тома VII–VIII (*Первая философия*) и том IX (*Феноменологическая психология*) — только подтверждают то впечатление, которое возникает в связи с «Медитациями», а именно, что философия Лейбница и его монадология были для Гуссерля, особенно начиная с 1920-х гг., одним из основных источников его мысли. На немецком языке «Медитации» вышли в свет только в 1950 г., а в начале 1970-х гг. были опубликованы еще три тома собрания сочинений Гуссерля [15–17], изданных Изо Керном; в них собраны многочисленные материалы, относящиеся к проблематике интерсубъективности. Надо сказать, что Гуссерль неоднократно пересматривал свои идеи, а потому имеет смысл говорить не о готовой теории, а скорее об эволюции его воззрений.

Начиная с июня 1939 г. библиотека Э. Гуссерля почти полностью представлена в Архиве Гуссерля в Лувене. Как известно, Гуссерль покупал все книги, которые он собирался серьезно проработать, и сохранял их в своей личной библиотеке. Поэтому, изучая библиотеку Гуссерля, мы получаем ответ на вопрос о том, с какими именно источниками он особенно плотно работал: при внимательном чтении источника Гуссерль имел привычку подчеркивать карандашом отдельные пассажи или выделять на полях целые абзацы, зачастую сопровождая свои подчеркивания короткими комментариями или даже довольно развернутыми критическими замечаниями. Так Гуссерль работал только с теми текстами, которые интенсивно и глубоко изучал.

В его библиотеке мы находим довольно много изданий работ Лейбница, и почти все они несут на себе печать тщательной работы Гуссерля, внимательно-го штудирования. Если судить по следам, оставленным Гуссерлем в текстах Лейбница, то с особым пристрастием изучались и неоднократно им перечитывались следующие тексты<sup>3</sup>: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* (1684), *Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade* (1714) — оба текста см.: *Kleinere philosophische Schriften*, hrsg. von R. Habs (1883); *Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis* (Bd. 1), *Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste* (1702, Bd. 2) — тексты из двухтомного издания, подготовленного Э. Кассирером с его mt предисловием, которое Гуссерль также тщательно изучал: *Haupschriften*, hrsg. von E. Cassirer (1904–1906), *Philosophische Bibliothek: G. W. Leibniz*, *Haupschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 107, 108. Особенный инте-

---

<sup>3</sup> Здесь мы обращаемся к статье: *Van Breda H. L. Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls // Studia Leibnitiana. Suppl. 5. Wiesbaden, 1971. S. 124–145.* Ван Бреда подробно указывает все тексты Лейбница, где Гуссерлем были оставлены какие-либо отметки при чтении, мы же сошлемся лишь на те из них, которые Гуссерль основательно изучал: так мы получим достаточно полное представление, какие именно проблемы занимали Гуссерля в связи с обращением к Лейбницу.

рес Гуссерля вызвали опубликованные во втором томе этого издания 50 небольших фрагментов (приложений) работ Лейбница к его учению о монадах (Schriften zur Metaphysik III. Zur Monadenlehre), и прежде всего: XXIII: Über die Methode, reale Phänomene von imaginären zu unterscheiden; XXV: Metaphysische Abhandlung (1686); XXVI: Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und (Antonie) Arnauld (1686–1690) — эта переписка очень внимательно изучена Гуссерлем и имеет множество подчеркиваний; XXVII: Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, wie der Vereinigung zwischen Körper und Seele (1695); XXIX: Aufklärung der Schwierigkeiten, die H. Bayle in dem neuen «System der Vereinigung von Seele und Körper» gefunden hat (1698); XXX: Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und (Burcher) de Volder (1699–1706); XXXI: Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Johann Bernoulli (1698–1699); XXXIII: Von dem, was jenseit der Sinne und der Materie liegt — из письма Лейбница 1702 г. королеве Пруссии Софии Шарлотте (Гуссерлем исписан заметками на полях весь текст); XXXV: Die Monadologie (1714); XXXIX: Über die Freiheit.

Гуссерль также очень плотно работал как с французским текстом «Новых опытов» Лейбница (Nouveaux Essais sur l'entendement humain (1701–1709)), так и с немецким его переводом (первый перевод на немецкий: 1873 г. Bd. 56 der Philosophischen Bibliothek, В.: L. Heimann's Verlag; второй перевод на немецкий: 1915 г. Bd. 69 der Philosophischen Bibliothek, bei Felix Meiner, Leipzig).

Таким образом, Гуссерль внимательно штудировал многие тексты Лейбница, и мы могли бы коротко обозначить три этапа этой работы [4, 138 ff.]:

### **Первый период: между 1887 и 1897 гг.**

В этот период Гуссерль обращается в основном к работам Лейбница, посвященным философии математики и логике. Следы работы с текстами Лейбница остались в габилитационной работе Гуссерля — Über den Begriff der Zahl (1891), а также в его работе «Философия арифметики» (1891). После 1892 г. логика становится ведущей темой для Гуссерля. Ранние работы Фреге, а также Wissenschaftslehre Больцано направляют внимание Гуссерля на размышления Лейбница о логике. Принимая во внимание рукописи, черновики к «Логическим исследованиям» (1900–1901), а также, например, § 60 Prolegomena [18], можно сказать, что, наряду с Больцано, Лейбниц принадлежит к тем мыслителям, которые подтолкнули Гуссерля к его новому открытию и применению «истин самих по себе» и логики как «mathesis universalis». Философское обоснование этих новых установок, как уже известно, окажется отправным пунктом для первых обстоятельных разработок феноменологического метода и философии во втором томе «Логических исследований».

### **Второй период: между 1897 и 1905 гг.**

Со времени его обучения у Brentano (1882–1884) в центр внимания Гуссерля попадают тексты Локка, Беркли и Юма, которые рассматривались им

как примеры того, что можно было назвать «научной философией». Работая в Галле приват-доцентом (1887–1901), а также в первые годы своего пребывания в Гёттингене (с июля 1901 г.) Гуссерль регулярно читал со студентами на своих семинарах основные работы этих трех английских классиков. В зимнем семестре 1891/92 г. Гуссерль заявляет впервые локковский трактат «Опыт о человеческом разумении» («Versuch über den menschlichen Verstand») в качестве основного текста на семинар. С 1897 по 1905 г. Гуссерль неоднократно обращается к Лейбницу в связи с его критическим рассмотрением Локка. В зимнем семестре 1898/99 г. локковский трактат «Опыт...» появляется во второй раз как текст для работы на семинарах, и, наконец, в летнем семестре 1904 г. в третий раз Гуссерль обращается к этому тексту Локка, рассматривая его на этот раз вместе с лейбницианскими «Новыми опытами», открывая для себя в этой работе Лейбница выдающуюся критику локковского трактата.

С тех пор Гуссерль читает Лейбница и его «Опыты...» вместе с локковским трактатом. И гуссерлевский поворот в сторону от психологизма после 1897 г. может быть понят только в контексте его внимательной работы с лейбницианскими «Опытами...». В период между 1900 и 1907 г. Гуссерль обнаруживает в «естественной установке», иными словами в «натурализме», источники более глубокого уровня, лежащие в основании психологизма. И эти источники, как мы теперь знаем, могут быть вскрыты только феноменологической редукцией, благодаря которой мы открываем «чистые феномены» и их интенциональный генезис. Для Гуссерля такие философы, как Локк, Юм, Беркли, относились к великим теоретикам естественной установки, подлежащей, однако, преодолению. Лейбниц в своих «Опытах...» часто упрекает Локка за то, что ему так и не удалось достичь более глубокого метафизического уровня. Именно эта критика Лейбница, возможно, открыла Гуссерлю глаза на скрытые стороны «естественной установки» и привела к трансцендентальному повороту 1907 г.

К проблеме сознания «Другого» Гуссерль, к слову сказать, впервые обращается летом 1905 г.<sup>4</sup> Непосредственным поводом к этому явилась беседа с учениками известного немецкого психолога и философа Т. Липпса — А. Пфендером и Й. Даубертом. Так Гуссерль открывает новый горизонт в своих исследованиях. Последний написанный им текст по интересубъективности был датирован 1935 г.

### Третий период: между 1910 и 1925 гг.

В 1913 г. выходит первый том «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию» (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), в котором Гуссерль публикует свои Идеи-I и оказывается уличенным практически всеми своими бывшими учениками и студентами в «повороте к идеализму». Сам Гуссерль неоднократно в своих лекциях начиная с 1907 г.

<sup>4</sup> В рукописи 1905 г. Гуссерль пишет: «И здесь я совершаю опыт также и в отношении Другого» [19, 2].



обращается к идеализму *sui generis* так, что уже ближе к 1909–1910 гг. мы можем видеть у него самого некое опасение впасть в солипсизм. Именно к периоду 1907–1911 гг. относятся первые серьезные наброски Гуссерля, касающиеся феноменологической проблемы интерсубъективности, призванной обосновать и тем самым обеспечить нам доступ к другому Я, к пониманию Другого.

Лейбнизианская точка зрения и его учение о монадах, как и вся его монадологическая философия, которую Гуссерль основательно изучал с 1914 г., предлагала ему ценную терминологию и даже целую теорию, которую он, подхватив, развил в своих более поздних текстах по интерсубъективности (тома XIII–XV).

В лекциях «Первая философия» 1923–1924 гг. Гуссерль скажет: «Лейбниц полагал в своих гениальных аргументах учения о монадах следующее: согласно своему последнему истинному бытию все сущее как бы редуцируется к монадам... Может статься, что трансцендентально-философски обоснованное рассмотрение мира может затребовать как раз именно такую или близкую интерпретацию как безусловно необходимую» [13, 71 ff.]. Заканчивает Гуссерль эти лекции словами: «Так приводит феноменология к монадологии, предвосхищенной Лейбницем в его гениальных аргументах» [14, 190].

**1.2.** Для перехода к рассмотрению монадологии Лейбница в феноменологической перспективе укажем на общность в постановке проблемы Гуссерлем в феноменологической теории интерсубъективности и Лейбницем в учении о монадах<sup>5</sup>. Насколько успешным оказался гуссерлевский проект феноменологической монадологии — вопрос самостоятельный и требует отдельного рассмотрения. В исследовательской литературе на этот счет существуют разные точки зрения, но многие исследователи сходятся на том, что программа феноменологической монадологии в конечном счете может быть оценена как невыполнимая. В частности, К. Мертенс в своей статье «Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz» [23, 2] не без некоторой иронии замечает: «Либо Гуссерль реализует некую форму *монадологического* мышления, но тогда не решает *феноменологической* проблемы интерсубъективности. Либо Гуссерль по меньшей мере демонстрирует, хотя бы в предварительных набросках, возможность прояснения проблемы интерсубъективности *феноменологически* удовлетворительно, но тогда его философия выходит за рамки того мышления, к которому может быть приложим масштаб *монадологии*. Первый путь соответствует гуссерлевской неудавшейся попытке построить теорию интерсубъективности в пресловуто-известной пятой *Картезианской медитации*. Второй путь он намечает в разрозненных текстах и манускриптах, которые, правда, он так и не свел к единству». Такого же мнения придерживается и К. Э. Кэлер, который в заключении своей статьи «Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität» констатирует: «Проблема трансцендентальной монадологии как феноменологии неразрешима» [21, 709].

<sup>5</sup> О рецепции монадологии Лейбница в феноменологии Гуссерля также см.: [6, 163–174].

Попытка построения трансцендентальной феноменологии связана существенным образом с двумя сопряженными друг с другом методическими операциями: феноменологическим эпохе и феноменологической редукцией. Благодаря феноменологическому эпохе мы «закключаем в скобки» все трансцендирующие предметы полагания, с помощью редукции мы возводим все бытийные полагания к трансцендентальной субъективности, подготавливая рефлексивное сознание к адекватному усмотрению своего предмета в его самоданности. «...Вместо того чтобы наивным образом *совершать* все акты, без каких не может обходиться конституирующее природу сознание... вместе с их трансцендентными полаганиями, вынуждающими нас благодаря заключенным в них мотивациям ко все новым трансцендентным полаганиям, мы положим в “бездействие” все эти полагания... мы откажемся от их совершения; наш же постигающий, наш теоретически исследующий взор мы направим на *чистое сознание в его абсолютном самобытии*. Оно и будет тем, что пребудет с нами как искомый “*феноменологический остаток*” — пребудет, несмотря на то, что мы “выключили”, или, лучше сказать, “поместили в скобки” весь мир вещей, живых существ, людей, включая и нас самих» [1, 153–154].

Так феноменологическое дистанцирование от не тематически действующей в естественной установке веры в мир позволяет Гуссерлю провести философское тематизирование конституции любого смысла бытия. Своеобразие феноменологического подхода состоит в том, что в нем в отличие от натуралистических концепций сознание не растворяется в бытии и не ставится в один ряд с природными процессами. В феноменологии можно говорить о бытии лишь как о факте сознания, его конститутивных способностей и т. д. Таким образом, структуры сознания отождествляются со структурами бытия, а о других возможных структурах бытия вне сознания феноменология не говорит. Для чего, собственно, и проводится вся эта работа по преодолению естественной установки, реализации феноменологической редукции и т. д. Иначе говоря, бытие вне трансцендентальной субъективности лишено всякого смысла, так как любой смысл бытия уже заключен в ней [9, 117]. Все сущее следует понимать феноменологически в его специфическом бытийном смысле через прояснение интенциональных структур трансцендентальной субъективности. Соответственно трансцендентальная субъективность не маркирует одно сущее как отличающееся от другого, но представляет собой бесконечную сферу, некое универсальное поле учреждения смысла (*Sinnstiftung*), для описания и анализа которого Гуссерль в поздних текстах на передний план выдвигает особую форму трансцендентального опыта [Там же, 11, 69 f.].

Таким образом, феноменологическое поле исследования непосредственно связано с глубокой рефлексией над субъективностью субъекта. Такое понятие субъекта будет разрабатываться Гуссерлем в поздний период, а именно на этапе генетической феноменологии, но не по образцу «субъекта» начального этапа трансцендентальной феноменологии — т. е. как пустого Я-полюса, выступающего отправным пунктом феноменологического анализа. Напротив, субъект проявит себя как конкретный, определенный посредством полноты своей интенциональной жизни, и его изначальное измерение Гуссерль попы-

тается засвидетельствовать в своих анализах пассивных синтезов в глубинном протекании сознания-времени. Согласно Гуссерлю, Декарт, несмотря на свое открытие трансцендентального опытного самосознания, трансцендентальной субъективности, тем не менее упустил ее и «...был далек от мысли раскрыть его в полной конкретности его трансцендентального бытия (Dasein) и жизни (Leben) и увидеть в нем целое поле работы, которое необходимо систематически проследить в его бесконечности» [9, 12], тогда как заслуга Лейбница состоит как раз в том, что он в своей концепции монады именно этот выделенный за счет своей конкретности субъект и пытался тематизировать.

Структурные параллели трансцендентальной феноменологии и лейбницианской монадологии напрашиваются здесь непосредственным образом, поскольку у Лейбница мы столкнемся с определением монады как субъекта, который, согласно своему внутреннему закону раскрытия, генерирует из самого себя бесконечность перцепций, в которых отражается бесконечная полнота и разнообразие универсума и Бога. Поэтому Гуссерль может в позитивном смысле примкнуть к лейбницианскому определению монады как индивидуальной репрезентации целого универсума, чтобы — как он сам же замечает в *четвертой Картезианской медитации* — «от Я как тождественного полюса и субстрата хабитуальных особенностей» отличить его, «взятое в полной конкретности (это его мы будем называть “монадой”, заимствуя данное выражение у Лейбница), принимая во внимание то, без чего Я прежде всего не может быть конкретным, а именно, оно может быть таковым только в текущем многообразии своей интенциональной жизни и полагаемых в ней предметов...» [Там же, 102, §33].

Общая концепция Лейбница и Гуссерля — концепция некой конкретной субъективности, конкретного субъекта, который содержит в себе бесконечную полноту и разнообразие определенностей мира, ставит философское мышление перед проблемой, которую можно было бы вкратце сформулировать следующим образом: 1) если монада характеризуется через универсальность, т. е. бесконечное разнообразие имманентных ей определенностей мира, тогда встанет вопрос, в каком смысле следует понимать монаду как субъект, который, в свою очередь, следует схватывать через различенность предзаданного ему и им перцепируемого мира, ведь отсюда не очевидно, почему такая монада имеет индивидуальный характер, благодаря которому она отличает себя от других монад; 2) если же исходить из конкретности или индивидуальности монады, то, напротив, встанет вопрос, как монадический субъект может быть определен через универсальность, иными словами, бесконечную полноту и разнообразие определенностей мира, поскольку, казалось бы, субъективность и индивидуальность исключают универсальную полноту мира. Как субъект монада принципиальным образом противостоит миру, и определенности мира не могут быть при этом одновременно определенностями субъекта. Как индивид монада схватывает мир только в определенных аспектах, но никак не в целом.

Таким образом, следовало бы показать, что, с одной стороны, монада, определенная через универсальную полноту мира, может быть схвачена в качестве конечного субъекта и индивида, а с другой стороны, напротив, указать, что

монадический субъект и индивид не отделен некой непреодолимой пропастью от мира и других монад. «Философия монады», таким образом, стоит перед задачей сделать возможной совместимость субъективного и индивидуального с объективным и интермонадическим универсальным схватыванием мира.

И Лейбниц, и Гуссерль предпринимают попытку оба аспекта, оба момента принять в расчет с помощью концепции монады, определенной изначально своей перспективой. Однако эта перспектива, через которую понимается монада, трактуется ими по-разному. Эта разница принципиальным образом оказывается разницей между феноменологическим и метафизическим мышлением. Гуссерль сам отмечает, что, «несмотря на умышленное сближение с лейбницевской метафизикой», феноменология как монадология «черпает свое содержание из чисто феноменологического истолкования раскрытого посредством трансцендентальной редукции трансцендентального опыта». И далее: «Феноменологическое истолкование не имеет, таким образом, ничего общего с *метафизической конструкцией*... Оно... действует в рамках чистой *интуиции*, или, скорее, чистого смыслоистолкования, посредством наполняющей данности самой вещи. В особенности в отношении объективного мира реальностей... оно не занимается ничем иным... *кроме истолкования смысла, которым этот мир обладает для всех нас до всякого философствования... смысла, который может быть философски раскрыт, но никогда не может быть изменен* и который... на каждом этапе нашего опыта содержит в себе горизонты, нуждающиеся в фундаментальном прояснении» [9, 176 f.; 17, 20 f.].

Поздний Гуссерль действительно пытался показать, что феноменология как наука об универсальном должна быть осуществлена только в форме конкретности. Попытка построить феноменологию как монадологию, в которой монада характеризуется не замкнутостью, а открытостью (ей открывает окна феноменологическая редукция [16, 360]); обращение к проблеме интерсубъективного мира, к проблеме другого Я, к вопросу о положении субъекта в культурном процессе, о его месте и роли в истории и т. д., как и о самом начале субъективной жизни, конституирования человека как духовной монады; наконец, обращение к телеологии с идеей телоса как «предустановленной гармонии» между мышлением и бытием (что заложено в принципе интенциональности), между различными состояниями сознания, между людьми вообще — все это попытки решения старой проблемы: совместить философию субъекта с философией жизненного мира. Но данность конституирования мира в сознании так и остается для феноменологии чудом [22, 298].

## II

То новое рассмотрение философии Лейбница, которое мы находим у Гуссерля (впрочем, не только у него — за последние десятилетия не раз наводились мосты между Лейбницем и феноменологией), показывает, что, возможно, мы имеем дело с еще нераскрытым потенциалом в решении известных философских проблем. Рассмотреть Лейбница в феноменологической перспективе означает понять его монадологический тезис *phaenomena bene fundata* в перс-

пективе вопроса одновременного конституирования Я и Мира в их взаимосвязи. Если Гуссерль пытался преодолеть философию субъективизма через заимствование понятия монады, то Лейбниц с самого начала идет за пределы *cogito*, чтобы свое понятие перцепции как *cogitatum* представить в то же время как определенное через *representatio* всех других субстанций универсума, чтобы проблема солипсизма, равно как и проблема внешнего мира, не могла бы возникнуть ни при каких обстоятельствах.

2.1. Исходный пункт феноменологической установки состоит, как мы уже знаем, в трансцендентальной эпохе как воздержании от суждения — а именно воздержании от естественной веры в объекты чувственного восприятия, которые мы всегда готовы полагать как действительные, вне нас существующие вещи. Декарт установил этот отказ-воздержание в качестве первого шага скептического сомнения, Лейбниц же действует более осторожно и более последовательно, что обнаруживается в первую очередь в более развернутом и сложном понятии феномена, которое мы находим у Лейбница. Можно было бы выделить по крайней мере четыре способа употребления данного понятия, характеризующихся сменой перспектив, из которых понятие феномена может быть усмотрено.

1) Наиболее отдалено как от эпохе, так и от картезианского сомнения *опытно-научное понятие феномена*. Это понятие причисляется в науках к *principia*, т. е. к тому, что должно быть положено в основание наряду с дефинициями, аксиомами и гипотезами. Феномены должны быть подтверждены опытом, но если опыт не так-то легко получить или он не может быть получен нами самими, то тогда они должны быть удостоверены через другие феномены, говорит Лейбниц. Этому полностью соответствует принцип физической достоверности: феномены, которые согласуются со всеми остальными, считаются истинными, т. е. реальность феноменов подтверждается их связностью. На этом этапе Лейбниц определяет феномены как: 1) связанные с пространством и временем как со схемами порядка; 2) задающие обоснование эмпирического опыта; 3) требующие необходимости иного порядка в отличие от аксиом и дефиниций, так как они контингентны и управляются только принципом основания. Феномены выражают некую форму познания, которая на феноменальном уровне не может быть дальше уточнена в своей фактичности. Такое понятие феномена находится в связи с тем тезисом, что для прояснения феномена тела — *pro corpore phaenomenis explicandi* — допустимы только механические объяснения, сами опирающиеся на величину, фигуру и движение. При этом протяженность, движение, место и форма (т. е. еще Декартом выделенные характеристики *res extensa* как протяженной субстанции, или то, что Локк называет первичными качествами) вполне отчетливо определяются Лейбницем как относящиеся к телесным феноменам, но взятые сами по себе они принимаются в расчет в связи с опытно-научным понятием феномена.

Это понятие феномена кажется вполне независимым от понятия субъекта. Однако речь идет не о специфическом субъективном содержании, потому данное понятие также составляет основание для опытных наук, и вполне логично Лейбниц называет феномены, в этих науках обсуждаемые и проясняемые, т. е.

все, какие вообще встречаются в телесном мире, *phaenomena vera*. Понятие феномена следует понимать с самого начала в некотором позитивном смысле, а не в производном значении «всего лишь явления», даже когда Лейбниц понятие феномена и явления (*phaenomenon — apparens*) употребляет как синонимы: здесь «феномен» идентифицируется с «опытом».

Однако наиболее важный аспект опытно-научного понятия феномена следующий: механистическое объяснение феноменов, которое принимается Лейбницем везде за возможное вследствие принципа достаточного основания, есть лишь одна сторона обращения с ними, так как при таком объяснении прибегают к законам природы и в особенности к понятию *vis* — силы, энергии. Но законы природы и понятие силы со своей стороны не позволяют никоим образом обосновать себя с помощью феноменов, однако благодаря проблематике индукции могут быть приняты все же как гипотезы; обоснование же оказывается возможным только из поля метафизики.

2) Вышеизложенное понимание феномена тела должно быть само рассмотрено как часть некоей двойной конструкции, поскольку наряду с «разделением тела на различные качества (свойства) посредством феноменов или опыта» стоит «разделение чувственных качеств по причинам или основаниям через мышление». И Лейбниц намекает здесь на так называемые вторичные качества или свойства, которые — как ощущение тепла, восприятие цвета и т. д. — несомненно, также зависят от субъекта и, во всяком случае, позволяют, допускают некое ясное, но, однако, не отчетливое познание в смысле лейбницианского уточнения декартовского различения. Лейбниц не предлагает никакого своего отдельного понятия, однако вполне позволительно было бы в этой связи говорить о «*сенсуалистических феноменах*». Во всяком случае, Лейбниц высказывает надежду, что и здесь был бы возможен анализ, и не просто анализ через феномены, посредством феноменов, но прежде всего посредством мышления, и связанный, естественно, с проводимыми далее экспериментами. Так, мы могли бы получить дальнейшие объяснения цветов с помощью призм и опыта смешения цветов и тем самым улучшить поначалу запутанное и неясное понятие «цвета» и в определенной мере установить согласованность этого понятия с опытно-научным понятием феномена, даже если ни один слепой не смог бы при этом познавать цвета.

Лейбниц замечает, что все подобные неясные, смутные чувственные феномены, которые, несмотря ни на что, при этом вполне ясно нами воспринимаются, мы тем не менее не могли бы ни объяснить ясно и отчетливо, ни через другие понятия определить, ни через другие слова описать [3, 577]. Для примера Лейбниц выбирает в «Новых опытах» быстро вращающееся зубчатой колесо, чьи зубцы при вращении как бы исчезают и становятся недоступны нашему наглядному представлению, так что возникает видимость круга [2, 411–412]. Наши чувства не в состоянии проникнуть в причину феномена, и даже если бы движение замедлилось, так что можно было бы наблюдать зубцы и их последовательную смену, т. е. не было бы уже призрачной видимости этого круга, то не было бы уже и прежнего восприятия; таким образом, речь идет уже не об одном и том же феномене [Там же]. Сенсуалистическое поня-

тие феномена поэтому также связано с теоретико-познавательной постановкой вопроса о перцепциях и их возможности быть представленными через признаки, а также связано с надеждой на установление связи с опытно-научными феноменами. Вместе с тем эта оценка отличается в самом основании от локковских выводов и от заключений более поздней эмпирической традиции. В то время как для Локка чувственные качества существуют как наипростейшие и далее неразложимые основные элементы любого познания, Лейбниц подчеркивает, что все феномены, так же как и тело, не есть *unum*, нечто одно, и потому любой феномен может быть далее разложен на еще более мелкие феномены, которые способствуют появлению если не нас, то, возможно, более тонко чувствующих субстанций [7, GP II, 268]<sup>6</sup>.

3) Оба рассмотренных выше понятия выявляют истинность феномена (как в случае радуги, так и в случае паргелия — так как мы видим их и воспринимаем одинаковым образом), тогда как в третьем понятии феномена обнаруживается *элемент видимости*. Здесь, правда, также в качестве примера можно взять радугу, поскольку с этой точки зрения реальна не сама радуга, а кроющиеся за этим явлением условия. Но разница здесь может быть вполне ясно описана, поскольку в случае истинных или чувственных феноменов Лейбниц имел в виду, что каждый наблюдатель, если он не слеп, в состоянии видеть цвета или радугу и может дать себе в определенном объеме объяснение этих феноменов. Употребление понятия феномена, о котором идет речь сейчас, разводит феномены и субстанции, поскольку ни первичные, ни тем более вторичные качества не являются свойствами субстанций или самой субстанцией. Здесь находит свое выражение критика картезианского учения о субстанции, так как протяжение не может быть рассмотрено как субстанция по двум причинам: во-первых, протяженное всегда делимо, тогда как субстанция определяется через неделимость и представляет собой *unum*, одно, единое; во-вторых, протяженность не является достаточной характеристикой телесного мира, поскольку нечто ограниченное со своей стороны не может быть снова определено через протяженность, поэтому наряду с *extensio* должны быть даны другие, несводимые только к протяженности свойства тела.

Что же выступает в качестве третьего и решающего момента, так это *vis* — сила и ее сохранение, что наряду с динамикой телесного мира определяет и феномены. При этом сила не есть нечто протяженное, телесное, напротив, она есть нечто *нематериальное*. И именно в этом смысле феномены отличаются от субстанций как от истинно сущего, без того, однако, чтобы при этом была опровергнута конкретность феноменов: они указывают на нечто нематериальное, что лежит в их основании. Так, в начале «Общих исследований, касающихся анализа понятий и истин» Лейбниц говорит: «...каждый термин будем

---

<sup>6</sup> GP II. an de Volder, 30 Juni 1704. Цит. по: Poser H. Leibnizens Monadologie als Phänomenologie // Phänomenologie und Leibniz / Hrsg. von R. Cristin, K. Sakai. Freiburg (Breisgau), München : Alber, 2000. S. 24. Это издание интересно рядом других статей, например: Cristin R. Monadologische Phänomenologie — Wege zu einem neuen Paradigma?; Kaehler K. E. Das Bewußtsein und seine Phänomene: Leibnitz, Kant und Husserl.

мыслить только по отношению к конкретным [вещам], будь то субстанция, например Я, или явление, например “радуга» [3, 572]. Поэтому феномены могут выражать только производную силу, *vis derivativa*. Посредством противопоставления субстанции и феноменов последние впервые были поставлены в такие метафизические рамки, в которых они сами выступают как *производные*.

4) И наконец, четвертое употребление понятия феномена состоит в *идентификации perceptio и phaenomenon* в рамках монадической метафизики. Здесь заостряется, достигает своей высшей точки определение монады как единства своих перцепций. Лейбниц поясняет: не было бы никакой связи между монадами, которые к тому же не могут друг на друга влиять, если бы они взаимно друг друга по крайней мере не представляли. «Отсюда весьма важно, что между ними в отношении *перцепций или феноменов* наличествует такое отношение, которое позволяет установить, как сильно отличаются их модификации во времени и пространстве друг от друга: на этих двух, времени и месте, покоится порядок последовательного или одновременного существования. Из этого также следует, что каждая простая субстанция представляет агрегат внешних вещей и что как раз на этих внешних, но представленных различными способами вещах покоится и различенность и гармония душ. Каждая такая душа представлена как ближайшая феноменам ее органического тела, как далекая от феноменов остальных тел, которые влияют на ее тело» [24, 26]<sup>7</sup>. Идентификация перцепции и феноменов представляет собой переход в монадологию, из которой другие значения понятия феномена должны получить свои интерпретации и классификации. И здесь Лейбниц вводит еще одно очень важное различие: на *феномены реальные и воображаемые*.

Если первое опытно-научное понятие феномена относится к предметам естественных наук, указывая в понятии силы (*vis*) и протяженности на метафизический задний план, то в третьем, производном понятии феномена этот задний план «разворачивается» далее в противоположность понятию субстанции, чтобы во втором понятии феномена, делающим акцент на субъективной части, достичь границы того, что Лейбниц называет *феноменом воображаемым*, *phaenomena imaginaria*. Речь идет, в противоположность реальным феноменам, о галлюцинациях, снах и т. д., которые, как и все феномены, имеют основания<sup>8</sup>, но которые при этом никоим образом не могут считаться реальными или годиться для познания вещей. Разница между *phaenomena realia* и *phaenomena imaginaria* вырастает из рассмотрения декартовского аргумента о сне. Маленькая работа, посвященная этой проблеме, — «О способе отличения явлений реальных от воображаемых» — по сути единственная, в которой Лейбниц детально останавливается на понятии феномена, несмотря на то, что он употребляет это понятие самыми разными способами и в самых разных значениях. В начале этой работы в качестве вводного рассуждения Лейбниц замечает, что посредством отчетливого понятия мы схватываем сущее (*Ens*), существую-

<sup>7</sup> Principium ratiocinandi.

<sup>8</sup> «Ибо очевидно, что всякое явление имеет некоторую причину» [3, 113].



щее же (Existens) — напротив, посредством отчетливой перцепции: «И как “сущее” выражается посредством отчетливого понятия, так “существующее” (Existens) выражается посредством отчетливого восприятия» [3, 110].

Что Лейбниц хотел бы здесь более подробно разобрать, так это отличие галлюцинаций или образов сна, которые следует рассматривать как мнимые, воображаемые, от таких феноменов, которые — от радуги до тел с их протяженностью — принимаются в качестве реальных. Указанное выше можно рассматривать как две разные ступени, два разных уровня, а можно, как это делает А. Гурвич, в смысле некоей непрерывной градации, сообразно с частью воображаемого в феномене и с частью интеллигибельного, с другой стороны, так что в пределе всякое различие упраздняется, и законы феноменального мира совпадают с законами *mundus intelligibilis* [8, 363]. В этом смысле Гурвич характеризует «*феноменальное как субстанциональное само по себе, но при условиях воображения*» [Там же]. На первый взгляд это, казалось бы, противоречит тому, что говорит Лейбниц, так как он в разных местах подчеркивает, что феномены всегда содержат в себе нечто воображаемое. Но при ближайшем рассмотрении эта интерпретация требует по крайней мере пояснения. Во-первых, Лейбниц имеет в виду под частью воображаемого, которую он каждому феномену приписывает, ни много ни мало нематериальную часть, без того, чтобы это воображаемое выступало в значении галлюцинации, как в случае радуги или «силы». Во-вторых, Лейбниц исходит из существующего, из чего-то, что корреспондирует с феноменом; между существующим и несуществующим немыслима никакая градация. Так можно было бы понять тезис Гурвича. Условия, при которых субстанциальное проступает в феноменальном, — это условия познания, которые мы в то же время схватываем как онтологические условия, иначе разговор о *phaenomena vera* был бы бессмысленным. Но именно он и показывает, что Лейбниц хотел провести четкие границы между истинными, фундирующими истины вещей, реальными феноменами и всего лишь воображаемыми феноменами.

Для того чтобы выработать некий «признак» реальности *phaenomena realia*, Лейбниц действует пошагово, от простого к сложному: в начале стоит мое суждение на основании какой-либо простой перцепции, т. е. исходя из непосредственного опыта и без дальнейших указаний и доводов: «Первое же, о чем я заключаю как о существующем, не прибегая к доказательствам, на основании простого восприятия или опыта, осознаваемых внутри себя, — это, во-первых, я сам, мыслящий разнообразное (*varia*); во-вторых, сами разнообразные феномены, т. е. явления, которые существуют в моем уме» [3, 110]. Вместе с Декартом и вопреки ему Лейбниц подчеркивает здесь, что изначальнейший и свободный от сомнений опыт существующего есть опыт *cogito*. Но он, во-первых, не является истиной разума, основанной на рефлексии, как это, казалось бы, предстает у Декарта, но является истиной факта. Во-вторых, он всегда включает нерасторжимым образом *cogitatum* как феномен: только в этой двойственности мне дано мое Я — некоторым элементарным и потому никаких дальнейших доказательств не требующим способом одновременно с моими восприятиями как феноменами.

Пойдем дальше. Принимая во внимание существующее, что же представляет собой «отчетливая перцепция», о которой говорит вводное предложение этой небольшой работы Лейбница? Еще раз попутно отметим идентификацию феноменов и явлений, чтобы продвинуться к сути проблемы: перцепции, которые я имею, не гарантируют существование вещей вне меня! Так, отмечает Лейбниц, достоверность, сопутствующая перцепции, дана также и тогда, когда я мечтаю о золотой горе: «...и одинаково достоверно то, что в моем уме существует образ золотой горы или кентавра, когда я вижу их во сне, как и то, что существую сам я, грезящий во сне, ведь и то и другое содержится в одной и той же [истине], а именно что достоверно то, что кентавр мне является» [3, 110]. Стало быть, встает вопрос, каковы тогда «признаки» «реальных феноменов»?

При анализе этих «признаков» Лейбниц различает два случая: 1) различие из самого феномена; 2) различие из предшествующих и последующих феноменов [Там же]. В первом случае речь должна идти о феномене, который нам себя представляет как яркий (живой), многогранный и согласованный. «Яркий» при этом определяется как «достаточно интенсивный», «многогранный» — как разнообразный и зависящий от многократных опытов и новых наблюдений, при этом «обычно возникает длинный ряд наблюдений, установленных вполне преднамеренно и избирательно, а не почерпнутых из сновидений и из тех образов, которые нам доставляют память и фантазия» [Там же, 111]. «Согласованным» феномен будет тогда, когда он состоит из многих феноменов, «основание которых может быть выведено достаточно просто или из них самих, или же из какой-либо общей гипотезы», если феномен сохраняет привычные свойства других феноменов, так что части феномена «имеют такое положение, порядок и состояние, какие имели подобные им явления» [Там же, 110].

Из этих немногих замечаний явствует, что Лейбниц понимает феномены и как нечто аффективное, живое, и как нечто соразмерное познанию (интуитивное, зависящее от опытов и наблюдений, разными способами объясняемое) и встроенное во временную последовательность так, что феномену может быть приписаны место, порядок и характер появления, причем сам аффективный момент помещается в контекст познания. Только поэтому можно формулировать гипотезы о феноменах и на них же эти гипотезы проверять. Феномены имеют тем самым не только онтологический статус.

Вместе с рассмотрением «привычных», «сходных» феноменов Лейбниц переходит к рассмотрению второго случая, а именно к рассмотрению предшествующих феноменов и вкратце резюмирует: «Однако в любом случае наиболее надежным признаком является согласие со всем ходом жизни...» [Там же, 110]. При этом обнаруживается, что феномены оказываются «вставленными» в некий жизненный мир, который охватывает «привычный ход событий» и который становится пробным камнем для определения статуса феномена в качестве реального. Но на этом месте Лейбниц неожиданно оставляет проблему «жизненного мира» и центрирует положение из перспективы «Я», чтобы сделать совершенно неожиданный ход: наиболее надежным признаком согласо-

ванности со всем ходом жизни станет то, что «большинство других [людей] подтверждает, что то же самое согласуется также и с их явлениями, ибо существование других субстанций, подобных нам, не только вероятно, но и достоверно...» [3, 110]. Но для начала следовало бы еще доказать, что подобные «другие» вообще существуют!

Прежде чем мы сможем вместе с Лейбницем остановиться на проблеме существования других субъектов, необходимо более внимательно рассмотреть второй случай: различие из «последующих феноменов». Признак реальности феномена в этом случае состоит в возможности предсказания феноменов будущих из прошлых и настоящих, «покоится ли это предсказание на основании или гипотезе, приводивших до сих пор к успеху, или же на до сих пор наблюдаемых привычных свойствах» [Там же]. Однако решающий и наиболее надежный признак, «наилучший признак реальности явлений, который один уже достаточен», — это возможность прогноза. Лейбниц при этом дает понять, что именно он имеет в виду в отличие от методологии естественных наук: феномены, которые таким способом служат методическим основанием случайных гипотез, есть реальные феномены. Здесь Лейбниц затрагивает аргумент сна, чтобы еще раз подчеркнуть, что если бы вся моя жизнь была бы не более чем сном и видимый мир был бы не более чем иллюзией, миражом, то и сон, и мираж были бы достаточно реальны, «если бы, хорошо пользуясь разумом, [мы] никогда не обманывались ими» [3, 112]. И становится совершенно очевидно, что Лейбниц при обсуждении этой проблемы весьма осторожно говорит о «признаках», но не о «критериях».

В рассмотренной последовательности заключений проявляется один примечательный сдвиг, который показывает, что Лейбниц не скатывается в грубый прагматизм, но занимает позицию, которую Э. Кассирер на свой манер определяет следующим образом: «"Действительное"... [означает по Лейбницу] некое содержание сознания, когда оно не расплывается в неопределенном, но стойко держится мысли, т. е. предлагает нам повсюду постоянную, равную себе определенность... [и совершенно не требуется при этом сопоставление] с внешним, трансцендентальным "прообразом"» [5, 108]. И Кассирер подводит итог: «Феномены являются реальными не тогда, когда они отражают существующие вещественные оригиналы, но когда они в самих себе сохраняют порядок и указывают связь, соответствующую интеллигибельным истинам» [Там же, 109]. Именно здесь и лежит «первопричина подлинного "бытия" явлений» [Там же].

**2.2.** Все признаки различения феноменов реальных и воображаемых, как Лейбниц сам это прекрасно видит, «даже вместе взятые, не являются демонстративными» [3, 112]. Он резюмирует: «...абсолютно никаким аргументом не может быть доказана данность тел, и ничто не мешает тому, чтобы нашему уму представлялись некие хорошо упорядоченные сновидения которые признавались бы нами истинными и вследствие согласованности между собой практически были бы равносильны истинным» [Там же]. Декарт обыграл свой аргумент сна ссылкой на Бога и правдивость Бога, однако этот ход мыслей Лейбниц

находит неудовлетворительным. «Если бы тела были всего лишь феноменами, то чувства бы тогда никогда не ошибались. Но чувства не дают никакого знания в отношении метафизических [т. е. необходимых] вопросов. Правдивость чувств состоит в том, что феномены между собой согласуются», — пишет Лейбниц в своем последнем письме Боссесу [7, GP II, 516]. Аргумент сна оказывается, таким образом, совершенно непреодолимым. Кроме того, как мы видели, у Лейбница термины «феномен» и «перцепция» неоднократно употреблялись без проведения различий между ними. Замечание же о духе, который как бы производит феномены, кажется, не способствует ни выходу из проблемы солипсизма, ни решению проблемы внешнего мира.

Но если бы Лейбниц на этом остановился, то о попытке построить некую феноменологию было бы говорить сложно. Однако Лейбниц ищет способ, который бы признавал за феноменами реальность, которая, в свою очередь, оставалась бы основанной на субстанциях. Так, он выдвигает предположение, что причина феноменов находится в природе нашего духа, которому последние внутренне присущи: «И если кто-нибудь скажет, что причина явлений находится в природе нашего ума, в котором явления содержатся, он при этом не будет утверждать ничего ложного, но все же не скажет и всей истины» [3, 113]. Чем же является вся истина? Лейбниц вводит здесь понятие *phaenomena bene fundata* и употребляет его многими способами, которые можно было свести к двум точкам зрения: со стороны сущности существующего и со стороны субстанции. Начнем со второго.

Тело не есть субстанция, но феномен. Лейбниц не устает это повторять, и мы уже знаем основания для этого: тела делимы и влияют друг на друга, поэтому они в противоположность субстанции не являются чем-то единым в себе. При этом Лейбниц часто добавляет: допустим, они реальные феномены, агрегаты субстанций или *substantiatum*; если речь идет о теле индивида, Лейбниц часто говорит о *substantia corporea* — правда, в значении вторичной, производной субстанции. Связь субстанции и феномена должна быть гораздо более сложной, чем просто ее сводимость к простому явлению. Так, Лейбниц пишет Вольдеру, что субстанциальные единства есть «не части, но основания феноменов», а Х. Вольфу — что то, что в феноменах представляется протяженным и механическим, то в монадах — центрированным или живым [24, 35].

Действительно, связь между субстанцией и феноменом претерпевает некоторую усиливающуюся дифференциацию от «Рассуждения о метафизике» и переписки с Арно до последних писем Боссесу. Лейбниц фиксирует некий «образец»: только субстанции есть индивиды — люди, животные, растения и так вплоть до элементарных форм живого, — мыслимые по образу и подобию собственной души и уточняемые через полное понятие индивидуальной субстанции, которое включает в себе все то, что происходит с индивидом в прошлом, настоящем и будущем. И поскольку здесь оказывается востребованным соответствие всех понятий индивидуумов некому возможному миру, «каждая субстанция выражает целый универсум; и так как вся ее индивидуальная сущность состоит только в этом выражении — с определенной точки зрения — видимого универсума, то очевидно, что она посредством степени этого выраже-

ния приводит феномены, которые она сама себе отмеряет и от которых отличается, в соответствие другим вещам, которые она видит так сказать из отдаления» [24, 36]<sup>9</sup>. Поэтому феномены зависят от способа выражения универсума (или репрезентации, или отражения — все эти понятия используются как синонимы) в индивидуальной субстанции. Способ выражения сам по себе понимается здесь как степень познания, поскольку эта степень составляет соответствующую перспективу. Так, универсум состоит первично не из тел, а из субстанций; репрезентация, таким образом, благодаря предустановленной совместимости между понятиями субстанций некоего возможного мира, относится прежде всего к этим субстанциям. То, что субстанции индивидуируют, есть степень их перцепций в качестве степени познания, через которую они репрезентируют универсум.

Теперь следует перейти от перцепций как внутренних состояний субстанций или монад к феноменам. Несмотря на то что Лейбниц их часто идентифицирует, весьма необходимо их так друг от друга отличить, как отличают высказывание от высказанного в нем содержания, хотя и нельзя иметь одно без другого. Так же дело обстоит и с отношением между перцепцией и феноменом: они есть две стороны одной и той же медали, поскольку в то время как перцепция в качестве внутреннего состояния воспринимается с определенным содержанием, феномен есть выражение этого содержания как явления. Логическая связь полных понятий индивидуальных субстанций соответствует поэтому не только связи индивидуальных последовательностей перцепций сотворенных субстанций, но и удивительной согласованности феноменов различных субстанций друг с другом.

Тем самым, кажется, проблема решена; однако на самом деле здесь возникают радикальные трудности, поскольку последовательность перцепций подчинена некому «индивидуальному закону», который принадлежит одной из этих монад, тогда как феномены подчиняются законам, которые в случае тел, подчиняющихся механистическим законам природы, как раз-таки все индивидуальное оставляют позади. В этой ситуации ничего не поменяется, если привлекать только реальные феномены, так как их «признак» состоял в закономерности в значении природной законосообразности.

Лейбниц очень хорошо видел эту трудность и, видимо, поэтому сделал вывод, позволяющий, казалось бы, эту трудность преодолеть: каждый феномен содержит нечто, что приподнимается «как бы» над простым явлением и соединяется со сферой субстанций — точно так следует понимать третье значение понятия феномена. Это требует уже заявлявшегося перехода рассмотрения от субстанции к телесному миру и его существованию. Правда, как уже отмечалось, для Лейбница это означает, что все феномены можно объяснить посредством механистической философии, предпосылая определенные принципы механики, но если эти принципы решиться обосновать, то мы будем вынуждены допустить тем самым «в некоей телесной субстанции или в некоем

<sup>9</sup> Из неотправленного письма к Арно, 1687 г.

реальном теле нечто другое, чем модификация протяженного». Наряду с законами природы, могущими быть описанными, реальные феномены есть поэтому «в моем духе — равно как и в духе других — косвенное последствие или действие некоего другого феномена», поясняет Лейбниц и добавляет: «но состояние одной единичной субстанции не есть непосредственное следствие состояния другой единичной субстанции» [24, 38]<sup>10</sup>.

Это добавление неизбежно из монадологической перспективы, поскольку субстанция как раз определяется тем, что на нее ничего не воздействует, так что ее внутренние состояния не могут быть обусловлены чем-то внешним по отношению к ней. Но как это согласуется со случаем предшествования? Для начала становится ясно, что феномены и их причинно-следственные цепочки во всех субстанциях представлены одновременно, так как индивидуальные последовательности перцепций всегда представляют целый универсум. Однако Лейбниц идет дальше, когда замечает: «Сами феномены были бы совершенно воображаемыми, если бы они не были составлены из сущностей, имеющих истинное единство» [7, GP II, 97].

Примечательна форма аргументации, которая здесь намечается: феномены, которые я воспринимаю и как реальные оцениваю, приводят меня к тому, чтобы спросить о характере этой реальности. Первый шаг состоит в том, чтобы установить их связь с гипотезами и правилами опыта в смысле признаков для *phaenomena realia*; второй шаг должен состоять в том, чтобы спросить, в чем состоит характер субстанции, если есть исключительно субстанции, которые должны считаться реальными в собственном смысле слова. Поскольку картезианская *res extensa* не может иметь характер субстанции, так что «все, что мы приписываем телам (как протяженным), есть только феномены и абстракции» [Там же, 99], то субстанциальное, которое им приписывается как агрегат или как *substantia corporea*, может быть не материальным свойством, а, напротив, должно выражать себя как нечто идеальное: качества тела должны включать в себя «нечто воображаемое и относящееся к нашему сознанию» [Там же, 251]. Но это уже и так дано в случае сенсуалистических феноменов, в случае вторичных качеств; вопрос же о движении как феномене, характерном для всего телесного мира, не приводит непосредственно к элементу субъекта как к субстанции, а только к окольному способу обоснования того, что вообще в телесном имеется некая служащая причиной движения сила — *vis*. И поскольку эта сила должна иметь некий субстанциальный источник, то она как феномен может быть только *vis derivativa*, чей корень лежит — единственно и исключительно — в *vis primitiva* субстанции.

Агрегат субстанции есть, таким образом, та форма, в которой первоначальная *vis primitiva* единичной субстанции выступает как *vis derivativa* тела в явлении. Даже когда Лейбниц не может указать прямой связи между двумя формами *vis*, очевидно, что ему достаточно указания на необходимость подобной связи — на этом месте замыкается для него круг в форме пятиступенчатой

<sup>10</sup> Из письма Арно, 1687 г.

дифференциации учения о субстанциях: «1) изначальная энтелехия, или душа; 2) первая материя как изначальная пассивная сила; 3) монада как связь первых двух; 4) масса как вторая материя или органическая машина, собирающая бесчисленное и взаимозависимое; 5) живое существо, или *substantia corporea*, которая получает свое единство посредством господствующей в механизме монады» [7, GP II, 252].

Решающим для лейбницианского понятия субъекта, которое стоит за всей этой дифференциацией, оказывается то, что индивид одновременно есть *ipsum per se* и множественность своих перспективных репрезентаций мира, которые он сам приводит к единству. Лейбницианские субъекты в одно и то же время конституируют мир и индивидуируют при этом самих себя. Эта двойственность препятствует с самого начала как солипсизму, так и рефлексии, сводящейся только к человеку, — и все это в пользу универсального представления мира, которое приобретает очень важное значение, указывающее на ответственность человека за природу как его жизненный мир: он конституирует этот жизненный мир так же, как и он его. Тем самым обнаруживается, насколько высока цена в форме метафизических предпосылок, которую Лейбниц был готов заплатить — от аналогии между Я и Ты до простейших монад и далее через конструкцию монадического мира до методологических условий, которые способствуют различению реальных феноменов от воображаемых. Без похожих далекоидущих предпосылок феноменологическая монадология не могла бы возникнуть и в наше время...

- 
1. Гуссерль Э. Идея чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009.
  2. Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 2.
  3. Там же. М., 1984. Т. 3.
  4. Van Breda H. L. Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls // *Studia Leibnitiana*. Suppl. 5. Wiesbaden, 1971.
  5. Cassirer E. Einleitung // Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie / Hrsg. von A. Buchenau, E. Cassirer. Hamburg, 1906. II.
  6. Cristin R. Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz // *Studia Leibnitiana* XXII/2 (1990).
  7. Die philosophischen Schriften (GP) / Hrsg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde. B., 1875–1890.
  8. Gurwitsch A. Leibniz. Philosophie des Panlogismus. B. ; N. Y., 1974.
  9. Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Hua I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Aufl. 1991.
  10. Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Hua II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Aufl. 1973.
  11. Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Hua III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.–3. Aufl.; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929). Neu Hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck, 1976.
  12. Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Aufl. 1976.
  13. Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Hua VII : Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte / Hrsg. von Rudolf Boehm. 1956.

14. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua VIII : Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. von Rudolf Boehm. 1959. S. 190.
15. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua XIII : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil : 1905–1920 / Hrsg. von Iso Kern. 1973.
16. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua XIV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 / Hrsg. von Iso Kern. 1973.
17. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929–1935 / Hrsg. von Iso Kern. 1973.
18. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 1 : Prolegomena zur reinen Logik / Hrsg. E. von Holenstein. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975. §60: Anknüpfungen an Leibniz.
19. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1 : 1905–1920 / Hrsg. von Iso Kern. Hua XIII. Den Haag, 1973. S. 2.
20. *Iribarne Julia V.* Husserls Theorie der Intersubjektivität. Freiburg ; München 1994.
21. *Kaehler K. E.* Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität // Tijdschrift voor Filosofie 57 (1995).
22. *Kern I.* Husserl und Kant. Den Haag, 1964.
23. *Mertens K.* Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz // Husserl Studies 17. Kluwer Academic Publishers, 2000.
24. *Poser H.* Leibnizens Monadologie als Phänomenologie // Phänomenologie und Leibniz / Hrsg. von R. Cristin, K. Sakai. Freiburg (Breisgau), München : Alber, 2000.

*Рукопись поступила в редакцию 19 февраля 2014 г.*



УДК 2-21 + 141.4 + 130.2:2

В. А. Ковач

## РЕЛИГИЯ И НАУКА О РЕЛИГИИ: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ

Каждое из имеющихся в современном религиоведении определений религии либо включает в его объем то, что очевидно не является религией, либо исключает то, что религией является. В статье осуществляется попытка на основе концепции науки раннего Э. Гуссерля сформулировать такие определения, которые были бы лишены описанного недостатка и соответственно могли бы быть положены в основание любого религиоведческого исследования. В завершение, с учетом полученных результатов, обсуждается традиционный вопрос о разграничении областей религиоведения и теологии.

**Ключевые слова:** религиоведение, религия, философия науки, Э. Гуссерль, теология.

«Наука — это не просто сумма истин определенного вида, но такая их упорядоченная совокупность, в которой важнейшие из истин так представлены в учебнике, чтобы достигалась цель более легкого и уверенного их восприятия и понимания читателями... Мы были бы намного мудрее и счастливее, если бы общую область истин смогли разложить на отдельные науки целесообразным образом и эти науки изобразить в соответствующих учебниках. Каждая наука, записанная в собственном учебнике, имеет собственный предмет или область использования...» [2, 54].

Очевидно, что развитию науки с необходимостью сопутствуют уточнение и прояснение определения той предметной области, которой данная наука занимается. Ясность мышления некоторой определенной наукой своего предмета соответствует ясности, определенности и однородности определений этого предмета, представленных в различных учебниках, посвященных изложению этой науки. И наоборот, отсутствие определенности, ясности и однородности

определения одной и той же науки в разных учебниках свидетельствует о методологическом кризисе данной науки, о необходимости переосмысления и переопределения ее основных понятий.

Религиоведение — это наука переживающая методологический кризис. Чтобы понять это, достаточно ознакомиться с современными определениями религиоведения и религии, представленными в работах Д. В. Пивоварова [12], И. Н. Яблокова [15], В. И. Гараджи [4], В. С. Никольского [11], Д. М. Угриновича [13], А. Н. Красникова [9], А. Н. Швечикова [14], Ю. А. Кимелева [7], А. А. Горохова [5]. В этих определениях отсутствует какая-либо однородность, т. е. данные понятия в определениях разных авторов получают существенно различный объем. Все перечисленные нами авторы принадлежат прежде всего к отечественной религиоведческой традиции. Определения, которые дают перечисленные авторы, весьма многообразны и иногда прямо противоречат друг другу. Однако всех этих авторов объединяет стремление к поиску общей парадигмы религиоведческих исследований.

Современное западное религиоведение, согласно статьям И. Стренски [21], Т. Масудзавы [18], Дж. Милбанка [20], Т. Фицджеральда [17], Р. Т. Маккатчена [19], В. Т. Каванага [16], принципиально отличается от отечественного тем, что в нем место дискуссии об основных определениях научной дисциплины и ее предмета занимает критика идеологии религиоведческого исследования.

В рамках данной статьи мы ориентируемся на современную отечественную религиоведческую традицию и стремимся к выработке строгих определений основных понятий науки. Такой подход представляется нам более последовательным и плодотворным начинанием в сравнении с современными западными проектами. В самом деле, для того чтобы критиковать присущую какой-либо науке идеологию, необходимо эту науку мыслить определенным образом. Кроме того, чисто критические работы не способны дать полноценный ответ на вопрос о методе исследования, не способны упорядочить полученный в результате исследований материал.

Мы делим все исторические и современные определения религии на два вида — «абстрактные» и «частные». Абстрактными мы называем те определения, которые получены в результате распространения одного свойства или набора свойств определяемого предмета на предмет в целом. Те определения религии, в которых она предстает лишь частью некоторого другого предмета, мы называем частными. Определение религии как веры в «сверхчеловеческую силу» [8, 146] является абстрактным. Исследование религии как простой части предмета некоторой науки всегда основывается на частном определении. Примером служит классическая работа Уильяма Джемса «Многообразие религиозного опыта». Во введении к работе автор вполне однозначно говорит, что его исследование ограничивается частной областью психологии и не выходит за ее рамки, а изучаемые переживания, в рамках данного исследования, называются «религиозными» условно, поскольку люди обычно связывают подобные переживания с религией [10, 149–154].

Ни один из этих двух видов определений не является удовлетворительным. «Абстрактные» определения хороши тем, что помогают упорядочить

наработанный материал. Однако материал, будучи упорядоченным, теряет свои особые свойства, они «растворяются» в общих свойствах тех категорий, посредством которых была произведена систематизация. При ближайшем рассмотрении «частных» определений становится ясно, что они только лишь выделяют в предмете некоторой существующей науки интересующую данного исследователя область. То есть «частные» определения по существу произвольны, зависимы от системы категорий, которыми пользуется ученый, а значит, не могут быть использованы при построении самой этой системы (при попытке помыслить науку в системе других наук они бесполезны).

Е. А. Торчинов в работе «Религии мира: опыт запредельного» при рассмотрении общих определений религии приходит к выводам, которые аналогичны нашим: «...разбирался вопрос о различных дефинициях религии. Результат проведенного анализа оказался чисто отрицательным. Было выяснено, что критерием религиозности не может быть ни вера в сверхъестественное, ни наличие дуализма сакрального и профанного, ни вера в Бога, ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа» [6, 42]. В другом месте той же работы автор высказывает интереснейшую мысль: «...при исследовании в области теоретического религиоведения все-таки следует задаться вопросом, что же лежит в основе нашего интуитивного знания о природе религии, каким бы аморфным оно ни было, или, говоря кантовским языком, каковы трансцендентальные основания этого знания. Поэтому следует все-таки стремиться выделить тот признак или группу признаков (возможно, образующих определенную структуру, вне которой они ни по отдельности, ни все вместе не обладают характеризующей понятие “религия” функцией), являющихся общими для известных нам религий или позволяющих нам считать их таковыми» [Там же, 24].

Мы откликнемся на призыв Евгения Алексеевича Торчинова и попытаемся сформулировать такие определения религиоведения и религии, которые могли бы претендовать на то, что именно они лежат в основании «нашего интуитивного знания о природе религии». Затем, опираясь на эти определения, мы отграничим религиоведение от других дисциплин. Заметим, что мы постараемся обнаружить именно условия возможности религиоведения как науки. Мы не будем искать такие определения интересующей нас науки и предмета, которые по факту жестко отграничили бы их от того, чем они не являются. Вместо этого мы постараемся обнаружить основания, на которых только и можно формулировать какие-либо реальные определения науки и ее предмета. Основания возможности являются также и основными смыслами, в которых употребляются слова «религия» и «наука о религии». Соответственно в рамках данной работы мы будем прежде всего прояснять смысл основных терминов одной конкретной науки. В случае успеха результаты исследования будут применимы и в качестве методологии дальнейших религиоведческих исследований, и в качестве системы категорий, на основании которой можно упорядочивать результаты уже проведенных религиоведческих исследований. Различия, которые мы рассчитываем обнаружить, как и сам путь их поиска, позволят отрефлексировать и принять к сведению фундаментальную

неоднозначность основных понятий, уяснить, в чем именно она заключается. Осознание неоднозначности используемой терминологии позволит более строго фиксировать смысл выражений, т. е. поспособствует однозначности употребления терминов в религиозоведческих исследованиях, а значит, и лучшему взаимопониманию и продуктивному сотрудничеству религиоведов различных школ.

Новизна исследования заключается в том что в рамках исследований методологии религиоведения поиск условий возможности данной науки не осуществлялся. Макс Мюллер полагал, что основанием религии является «религиозная способность» [8, 42], третий источник человеческого опыта наряду с «чувственностью» и «рассудком», исследованными в «Критике Чистого Разума». Мнение Мюллера было отвергнуто как необоснованное. В рамках феноменологии религии мы можем найти претензии на поиск оснований возможности религии, но, по сути дела, феноменологами религии была разработана только лишь метафизика священного, трансцендентальной структурой науки они не интересовались [9, 150–178]. В отечественном религиоведении также не обнаруживается исследований условий возможности этой науки.

Чтобы сформулировать требуемые определения, нам недостаточно знания о религиях и религиоведческих исследованиях, так как эти знания — всего лишь необходимый материал, но не инструмент для его обработки. Для того чтобы ясно определить религиоведение и его предмет, нам следует предварительно понять, чем определяются единство всякой науки и единство ее предмета. Для этого мы воспользуемся тем, что можно условно назвать теорией науки Эдмунда Гуссерля, представленной в первом томе его «Логических исследований». Выбор данного текста обоснован, во-первых, тем, что религиоведение осознало себя в качестве отдельной научной дисциплины преимущественно в работах немецкоязычных авторов и в связи с немецкой философией (особое влияние оказали работы Гегеля), что говорит о его теоретической и терминологической связи с философским дискурсом Германии конца XIX — начала XX в. Во-вторых, тем, что результаты, полученные Эдмундом Гуссерлем в этой работе, были и остаются признанными большей частью научного сообщества. Тезис о признании результатов данной работы «большой частью научного сообщества» подтверждается конкретными исследованиями в области социологии знания, например в работе М. Куша «Психологизм. Кейс-стади социологии философского знания» [15].

Большая часть первого тома «Логических исследований», как известно, посвящена критике «психологизма», т. е. решению методологической проблемы одной определенной науки — логики. Общеизвестным результатом работы является именно отказ от психологизма в логике [6, 225–241]. Тот факт, что основной результат работы был общепризнан, вовсе не означает, что работа не подвергалась критике. Но критике подвергалась прежде всего позиция Гуссерля лично, а не результаты проделанной им работы. То есть никто из оппонентов Гуссерля не защищал ту позицию, которая была раскритикована как «психологическая», основным способом критики было обвинение данного автора в том, что он сам стоит на психологических позициях [Там же]. Основ-

ной антипсихологический тезис может быть выражен так: «Логика не может быть построена на фундаменте психологических исследований». Очевидно, что данный тезис признается большинством философов и логиков вплоть до сегодняшнего дня. Подробнее с вопросом об отношении современных философов к психологизму в логике читатель может ознакомиться, например, по работе «Язык. Сознание. Мир...» [3, 15–26].

Значительная часть религиозоведческого сообщества склонна не доверять феноменологическим методам и ставить под сомнение результаты феноменологических исследований [9]. Мы полагаем, что недоверие порождено прежде всего работами феноменологов религии, с которыми в рамках религиозоведческого сообщества термин «феноменология» ассоциируется в первую очередь. При этом недоверие распространяют с работ по феноменологии религии на работы по «философской» феноменологии, в частности на труды Э. Гуссерля. Чтобы исключить ложные толкования, мы подчеркиваем, что в рамках данного исследования мы не будем использовать такие методы феноменологии религии, как «эмпатия» и «эпохе». Мы ограничимся операциями, используемыми во всех науках, такими как абстрагирование, обобщение, логический вывод.

Мы рассмотрим основания, на которых осуществлена работа по критике психологизма и сформулирована идея чистой логики. Эти основания получены в результате логико-философского анализа понятия «теория» и понимаются нами как смысловая структура этого понятия. В данном случае, когда речь идет о науке, мы отождествляем понятия «основы возможности» и «смысловая структура». Кроме того, мы отождествляем понятия «наука» и «научная теория», поскольку полагаем, что теория — это существенная часть науки, т. е. наукой может быть названо только предприятие, некоторым образом связанное с производством, осмыслением, критикой, воспроизводством каких-либо теорий (далее по тексту развернутое истолкование данного тезиса). При этом мы не редуцируем науку к теории, а лишь ограничиваем свой исследовательский интерес данной ее частью.

Из краткого описания теории науки Гуссерля следует, что она является подходящим основанием для исследования «основ возможности» религиозоведения. Наше исследование в таком случае может быть сведено к двум этапам: первый — интерпретация теории Гуссерля, второй — применение этой теории к религиозоведению.

Философские теории живут только в интерпретациях, ни одну из них нельзя просто взять и использовать в качестве подручного средства, поэтому всякому приложению таких теорий к решению конкретных проблем предшествует их истолкование. Интерпретация философского учения, которой пользуется автор, это всегда какая-то определенная интерпретация данного учения, одна из возможных. Однако далеко не всегда автор в полной мере объясняет, какой именно он пользуется интерпретацией и почему. В рамках данного исследования эксплицитное истолкование используемого учения необходимо прежде всего потому, что только в этом случае путь к достижению результата исследования будет доступен читателю во всей полноте. Кроме того, мы не

имеем и не можем иметь какого-либо личного понимания философской теории помимо ее воспроизводства в интерпретации, а значит, и нашу личную позицию в данном случае мы можем представить только в виде истолковывающего воспроизведения используемой нами теории.

Второй этап данной работы — распространение результатов анализа условий возможности науки вообще на религиоведение. На данном этапе решается поставленная нами проблема. Решается она посредством простого выведения следствий из теории науки Гуссерля в том виде, в котором она была нами усвоена на первом этапе исследования. Это решение заявленной проблемы будет нашим авторским научным достижением. Наше личное отношение к результатам, которые будут получены, как и их оценка, не могут быть обсуждены в рамках данной статьи, так как выходят за пределы необходимого для решения поставленных задач.

Заметим, что первый том «Логических исследований» — это единственный текст, на основании которого поставленная нами проблема может быть решена в два этапа. Только в данном тексте встречается столь лаконичный и ясный анализ условий возможности науки. При использовании любого другого исследования в данной области решение задачи многократно усложнилось бы — либо из-за объема и сложности интерпретации материала, либо из-за необходимости применять результаты исследования какой-то смежной области к прояснению оснований возможности науки.

Мы вынуждены начать с предложенного Э. Гуссерлем определения понятия науки, так как в противном случае наше исследование будет лишено должной ясности изложения. Определение науки дано в одиннадцатой главе первого тома «Логических исследований»: «Наука есть прежде всего антропологическое единство, а именно единство актов мышления, мыслительных диспозиций наряду с определенными, относящимися сюда внешними организациями. Все, что определяет это единство как антропологическое и в особенности как психологическое, нас здесь не интересует. Мы, наоборот, интересуемся тем, что делает науку наукой, а это, во всяком случае, не психологическая и вообще не реальная связь, которой подчинены акты мышления, а объективная или идеальная связь, которая придает им однородное предметное отношение и в этой однородности также идеальную значимость» [6, 199]. Наука как единство актов мышления есть деятельность ученых. Нет науки помимо труда тех ученых, которые наукой занимаются, т. е. тех людей, которые посвящают себя познанию (созданию теорий). Эти люди образуют сообщества и организации, благодаря которым осуществляются сохранение и прирост знания (университеты, институты и т. д.). Однако, когда мы говорим о науке, имея в виду только некоторые акты мышления или институты, мы упускаем из виду ее сущность. Сущность науки в данном случае есть то, что позволяет говорить о соответствующих актах мышления как о науке и о сообществах, практикующих эти акты, как о сообществах ученых. Сущность науки — это «...идеальная связь, которая придает им (актам мышления. — В. К.) однородное предметное отношение и в этой однородности также идеальную значимость» [Там же]. Поскольку мы заняты вопросом, касающимся именно методологии на-

уки, мы можем и даже должны последовать за Гуссерлем, делая предметом интереса именно сущность, а не «внешние проявления».

Понимание сущности науки, т. е. определение науки вообще, с необходимостью должно быть положено в основание определения всякой конкретной науки, поскольку последняя претендует быть именно наукой, а не чем-то иным. При этом речь идет о строгом соответствии той норме научности, которая полагается определением науки вообще, которая имплицитно содержится в этом определении. Напротив, если мы говорим о несущественном: об актах мышления, об организациях, о социальных и исторических условиях — обо всем вообще, что связано с наукой как таковой эмпирически, а значит случайно, то исследование этих предметов не дает и не может дать тех норм и законов, опираясь на которые мы могли бы отличить научную теорию от того, что ею не является.

Поясним, что под «однородным предметным отношением» понимается единство предмета, на который направлены акты познания, притом единство существенное. Объективная связь, упомянутая в цитате, — та, в силу которой определенным образом связанные друг с другом совокупности познавательных актов оказываются отнесены к одному предмету (имеют в виду одну предметную область), притом так, что то, что дано посредством этих актов, предмет, на который они направлены, познается соответственно тому, чем он сам по себе является.

Уточним, что рассмотренная «объективная связь» понимается двояко: «...как связь вещей (Sachen), к которым интенционально относятся переживания мышления (действительные или возможные), и, с другой стороны, как связь истин, в которой вещное (sachliche) единство достигает объективной значимости в качестве того, что оно есть. И то и другое a priori дано совместно и нераздельно. Ничто не может быть, не будучи так или иначе определено, и то, что оно есть и так или иначе определено, есть именно истина в себе, которая образует необходимый коррелят бытия в себе» [6, 199]. В одном отдельно взятом муравейнике в один момент времени находится строго определенное количество муравьев — это пример «бытия в себе» (факт нахождения муравьев в этом вот муравейнике). Количество муравьев в рассматриваемом муравейнике никоим образом не зависит от нашего знания, ведь если в нем есть муравьи, то их там ровно столько, сколько их есть. То, что муравьев в данном муравейнике именно столько, является истиной в себе (в муравейнике не может быть неопределенного количества муравьев, это не могут быть «неопределенные муравьи», но обязательно муравьи определенного вида и определенного количества). Иными словами, истина в себе — это определенность бытия в себе как такого-то и такого-то бытия.

В познании эти два «царства» даны одновременно и нераздельно, но тем не менее они не являются тождественными, одно не может быть редуцировано к другому. Кроме того, различны внутренние связи этих двух: связь вещей отличается от связи истин. Связи вещей познаются только вместе со связями истин, а связи истин также могут быть предметами познания (познаваемые истины и их связи могут относиться к истинам и связям истин вообще, как в случае с познанием таких понятий, как «истина», «теория» и т. д.). Связи

истин однозначно имеют сложную структуру и иерархию, тогда как связи вещей не иерархичны, «одноэтажны».

Как уже было сказано, сущностью деятельности ученого является осуществление актов познания (особых психических актов). Эти акты должны быть определенным образом упорядочены и взаимосвязаны, так как только в этом случае можно признать деятельность исследователя научной деятельностью. То есть только тогда, когда «связям познаний соответствуют идеальные связи истин» [6, 201]. При этом связи истин «...суть не только комплексы истин, но и комплексные истины, которые... сами подчинены понятию истины» [Там же]. Эти комплексные истины и есть науки в идеальном (объективном смысле этого слова). Если же мы говорим о какой-то одной науке, то для нее будет существенным то, что истины, из которых она состоит, относятся к собственной предметной области, так как истины в соответствии с проведенными различиями с необходимостью являются истинами какого-то предмета (они коррелятивны своим предметам). Таким образом, «...единству истины в одной и той же науке соответствует также единая предметность: это есть единство научной области» [Там же].

Всякое исследование является изучением какого-либо предмета, процессом раскрытия его истины. Понятие «предмет» мы используем в предельно широком смысле, т. е. предметом мы называем любое нечто, являющееся по существу (для себя) определенным, любое «бытие в себе». Истина предмета не может быть познана помимо суждения о предмете. Осуществленное исследование представляет собой последовательность суждений, определенным образом связанных между собой в одно целое. Это целое, поскольку речь идет именно о науке, об открытии истин соответствующих предметов, конституируется определенным характером связи обоснований (результат исследования может быть назван так только тогда, когда он закономерно следует из используемых предпосылок). Мы не можем говорить о некотором тексте как о научной работе, если он не является выражением закономерного движения к решению проблемы. И напротив — всякое исследование предстает перед нами (дано нам) как последовательность суждений, обладающих определенной связью. Последнее крайне сложно оспорить не только по логическим причинам (идея науки в любой своей модификации включает в себя тезис о познании истины в суждении), но и по «социо-культурным» (невозможно получить научную степень на основании текста, не удовлетворяющего минимальным академическим требованиям; всякая работа на соискание научной степени состоит из постановки проблемы, решения проблемы и обоснования принятого решения).

Нами было показано, что идея особой связи обоснования (поскольку именно эта связь дает единство теории) неотъемлема от идеи науки вообще. «Но и этого еще недостаточно, поскольку, хотя это и указывает на обоснование как на сущностную принадлежность идее науки, оно не говорит, какого рода единство обоснований составляет науку» [Там же]. Прежде чем перейти к рассмотрению «рода единства обоснований», Гуссерль делает несколько «общих утверждений». Мы осмыслим принципы, придающие единство теории в их кон-



тексте. При этом мы абстрагируемся от вопроса о происхождении «общих утверждений», так как они нам интересны лишь постольку, поскольку делают доступными для рассмотрения принципы, придающие наукам предметное единство.

1. «Научное познание есть познание из основания... усмотреть положение дел как закономерное или его истину как значимую с необходимостью и обладать познанием основания положения дел, соответственно его истины — суть равнозначные выражения» [6, 201].

«Усмотрение истины некоторого положения дел как значимой с необходимостью» есть подведение ее под закон, которым она охватывается, в соответствии с которым эта истина является именно тем, что она есть, и тем, что запрещает ей быть иной, нежели она есть. Усмотрение же положения дел как закономерного коррелятивно познанию его истины как значимой с необходимостью. Различие — в смещении акцента с истины познаваемого предмета на сам предмет; еще раз заметим, что в познании «истина предмета (положения дел)» и «предмет» даны нам одновременно и слитно. Например, суждение «вот красное пятно», в котором и познаны предмет как таковой (пятно), и истина предмета (то, что познанное имеет место быть тут, что оно красное, что оно является пятном).

2. «Истины распадаются на индивидуальные и родовые» [Там же, 202].

Индивидуальные истины говорят о действительном существовании единичностей, а родовые «...дают возможность (исходя из одних понятий) заключать о возможном существовании индивидуального» [Там же]. Родовые истины сами являются законами в отношении подчиняющихся фактов (или других родовых истин). В данном пункте для нас крайне важно, что «обоснование родовых законов необходимо ведет к определенным законам, которые по своему существу (стало быть, “в себе”, а не только субъективно или антропологически) не поддаются дальнейшему обоснованию. Они называются базисными законами» [Там же].

3. «Систематическое единство идеально замкнутой совокупности законов, покоящихся на одной базисной закономерности как на своем первичном основании и вытекающих из него благодаря систематической дедукции, есть единство систематически завершенной теории. Базисная закономерность состоит при этом либо из одного базисного закона, либо из соединения однородных базисных законов» [Там же].

Согласно приведенным суждениям мы можем строго говорить о теории только в отношении таких наук, как геометрия, арифметика, механика и т. д. В этих же «общих утверждениях» мы усматриваем существенное свойство всякой теории — представлять объяснение своего предмета.

Теперь мы можем вернуться к вопросу о предметном единстве наук.

Для всякой науки существенно то, что она объясняет свой предмет. При этом принципами объяснения выступают соответствующие теории. Сами науки тогда следует мыслить как единства объяснений соответствующих предметных областей. Тогда понятно, что множество истин организуется в науку (тут речь идет о науке как об идеальной связи истин) только тогда, когда все

они служат объяснению некоторого предмета, и поскольку они необходимы для его объяснения.

На основании вышесказанного Э. Гуссерль различает два вида теоретического единства наук (а значит, и два вида предметного единства) — существенное и несущественное.

«Существенное единство истин какой-либо науки есть единство объяснения... однородное единство объясняющих принципов» [6, 203]. Это науки, обладающие теоретическим единством и единством предмета в собственном смысле слова. Мы уже называли науки, обладающие этим единством: арифметику и другие. Гуссерль предлагает принять термин «номологические» для обозначения этих наук (он заимствует термин у И. фон Криза), а также указывает, что можно называть их объясняющими, подразумевая при этом характерное именно для них единство объяснений. Все номологические науки являются таковыми на основании конститутивного принципа — принципа сущностного единства объяснения (объяснения, основанного на замкнутом единстве базисных законов).

Группа истин может составить науку и на несущественных основаниях. Гуссерль рассматривает два несущественных принципа объединения истин в науку: объединение истин, «...которые по своему содержанию относятся к одной и той же индивидуальной предметности или к одному и тому же эмпирическому роду» [Там же, 204], и «принцип, который вырастает из однородного оценивающего интереса, следовательно, объективно определен однородной базисной ценностью (или однородной базисной нормой)» [Там же, 205].

Науки, истины которых объединены своим отношением к «одной и той же индивидуальной предметности», Гуссерль предлагает называть «онтологическими». Мы склонны использовать для тех же самых дисциплин более простой термин — «конкретные науки». «Эти науки иногда называют также описательными, и это название можно принять в том отношении, что единство описания определяется единством предмета или класса, а в данных науках это описательное единство составляет единство науки» [Там же, 204]. То есть речь идет о тех дисциплинах, которые обладают единством только лишь на основании единства описания какого-то эмпирически данного предмета. Это такие науки, «...как география, история, астрономия, естественная история, анатомия и т. д.» [Там же].

Истины конкретных наук как таковых чисто описательны. Сколь угодно последовательное и тщательное развитие этих наук не приводит и не может привести к созданию теории в строгом смысле слова, т. е. к «единству идеально замкнутой совокупности законов». Например, метеорология, наука о земных атмосферных явлениях, не может дать новых теорий, но опирается на уже существующие теоретические построения более общего характера таких номологических дисциплин, как химия, физика, математика. И если мы пытаемся в рамках метеорологии обнаружить некое ее основание, выявить ее основные (базисные) законы, то оказываемся вынуждены признать: таких законов нет (нет и не может быть фундаментальных метеорологических законов), но есть законы арифметики, механики и тому подобные, специализации которых

применяются при объяснении атмосферных явлений. «Конкретные науки естественно ограничиваются тем, что устанавливают зависимость описываемой ими предметности от низших законов номологических наук и, в крайнем случае, намечают еще главное направление дальнейшего объяснения. Ибо редукция к принципам и построение объясняющих теорий — вообще своеобразная область номологических наук, и ее можно обнаружить в них, при достаточном развитии, как уже исполненную в самой общей форме» [6, 204].

Второй вид несущественного принципа объединения истин в науку лежит в основе всех нормативных дисциплин. При этом нормативные дисциплины, в отличие от теоретических, «...говорят о том, что должно быть, хотя может и не быть, а при известных условиях даже не может быть...» [Там же, 51]. Тут совокупность норм, полагаемых этой наукой, должна иметь теоретическое обоснование, состоящее из совокупности базисных норм (все частные нормы должны быть согласованы с замкнутым набором базисных норм, при этом нормативная система может состоять из одних лишь базисных норм). Они формулируются на основании уже известных закономерностей какой-либо науки. Базисные нормы понимаются как корреляты понятия блага или хорошего, т. е. они выражают необходимые и достаточные условия для того, чтобы нечто было определено именно как хорошее нечто, либо же как достаточное для чего-то и т. д. Иными словами, норма есть то, что устанавливает условия признания предмета обладающим некоторым качеством, т. е. норма может быть «негативной».

Нормативные науки являются производными от несущественного принципа объединения, так как их предметные сферы определяются оценивающим интересом (он может зависеть от исторических, прагматических, экономических и прочих потребностей). Напротив, в дисциплинах номологических господствует только теоретический интерес, и исследования всегда направляются на связанное по существу, а не эмпирически (в широком смысле слова). Наличие оснований в виде замкнутой сферы основных норм не превращает нормативные дисциплины в теоретические, так как эта сфера является производной от тех закономерностей, которые являются теоретическими по существу.

Резюмируем сказанное. В основании объединения множества истин в науку лежит либо существенный принцип (идеальная связь этих истин самих по себе), либо принцип несущественный (объединение на основании описательного единства, на основании прагматического интереса и т. д.). Объединение на существенных основаниях порождает только теоретические науки в строгом смысле слова. Несущественный принцип объединения может порождать различные виды наук, а значит, мы можем говорить и о различных видах несущественного принципа (помимо двух разобранных нами). Заметим, что в термины «существенный» и «несущественный» мы не вкладываем никаких оценок того, что этими терминами охватывается, т. е. если мы говорим о какой-либо науке как об обладающей несущественным единством, то мы имеем в виду только тот смысл, который был нами рассмотрен. Ценность, значимость, польза наук, имеющих существенное и несущественное теоретическое

единство, нас тут не интересуют, так как все это совершенно никак не влияет (логически) на решение поставленных в начале статьи вопросов. Напротив, для того чтобы последовательно рассуждать, например, о ценности науки, нам нужно знать ее сущность, ее исток.

Приняв во внимание сущность науки, как она только что была нами истолкована, дадим определения терминам «религия» и «наука о религии». Общепризнанно, что религия является сложным, комплексным предметом. У него есть социальные, психологические, философские и другие «части» или «стороны». Религия некоторым образом есть, т. е. мы периодически встречаемся с чем-то, относящимся к религии, с чем-то, что называем религиозным, или даже с самой религией, это слово живет в нашем языке. Но когда бы мы ни встретились с ней и в каком бы контексте мы с ней ни встретились, будь то посещение исповеди или чтение теологического трактата, последовательное размышление об этой встрече приводит нас (религиоведов) к выводу о том, что встреча была неполной, ущербной, что что-то было упущено. Например, при чтении теологического трактата мы упускаем ритуалы, искусство, архитектуру, переживания верующего и много всего прочего, всего того, что никак нельзя исключить из понятия «религия», что объективно содержится в нем. Но онтология, разрабатываемая в теологическом трактате, строго говоря, является просто одним из подходов к построению законченной онтологической теории (метафизики) и в этом смысле является просто философской теорией, а не религиозно-философской теорией. Если мы рассматриваем переживания верующего, характерные именно для него как для верующего христианина, то попадаем в сферу психологии и оказываемся вынуждены объяснять эти переживания законами, которые успела выработать психология. Если же мы изучаем теологию, то сосредоточиваемся или на ее исторических предпосылках, или на ней как на исторической предпосылке современной науки, или на смысле теологических трактатов — но все это будет особого рода историческими и текстологическими исследованиями. Возможны случаи, в которых исследователя будет интересовать связь между психологией верующего и содержанием теологических трактатов, между церковью как социальным институтом и ее теологическими учениями; все эти и подобные им темы исследований являются темами религиоведческими, так как связаны с изучением религии.

Но перечисленные исследования, несмотря на то, что все они являются религиоведческими, не имеют одного общего предмета изучения. В каждом случае мы сталкиваемся с необходимостью либо подводить изучаемое как религию под законы некоторой имеющейся теории, а значит, заниматься не религиоведением, а той наукой, из которой берется объясняющая теория, либо, если речь идет о познании религии как целого, признать, что наши обоснования не могут быть сведены к одной теории в строгом смысле слова и являются переплетением обоснований, заимствуемых из различных наук. Таким образом, наука о религии является либо частным случаем одной из теоретических наук, но тогда она не имеет такого предмета, как религия, либо является одной из наук описательных и ее предмет дан как единый и определенный только лишь «эмпирически» и не обладает существенным единством

(его познание не может быть связано с построением общей теории). Обратим внимание читателя на то, что проблема не в выборе одного из двух предложенных вариантов, а в усмотрении различия, которое проводится посредством их. Две приведенные альтернативы «всего лишь» указывают на два основных смысла термина «наука о религии».

Различив два основных смысла термина «наука о религии», мы выполнили две наши основные задачи: дали определение дисциплины и дали определение ее предмета. Мы выяснили, что религия есть, во-первых, предмет, обладающий эмпирическим («описательным», несущественным) единством, подобно камню, лесу, машиностроительному заводу, Индии. Во-вторых, это предмет, обладающий теоретическим («онтологическим», существенным) единством в качестве части предмета определенной номологической (изучающей законы в строгом смысле слова, теоретической) дисциплины. В первом случае для выделения предмета среди других нам не нужны какие-либо теории. Имеется в виду, что тут религия дана нам «непосредственно». Когда люди в повседневной речи употребляют слово «религия», они понимают о чем говорят. Тот предмет, который они имеют в виду, дан как таковой только посредством его описания, можно даже сказать, что он порожден своим описанием (как предмет). В другой культуре, в другом языке религии может не быть. Имеется в виду что религия в целом не является предметом науки по существу, так как последовательное объяснение любой религии как целого не может быть построено на основании какой-то одной замкнутой теории (теории религии). Во втором случае речь об изучении религии идет только в той мере, в которой изучается предмет соответствующей науки, но тогда исследование называется религиоведческим, только лишь постольку, поскольку эта исследуемая часть имеет прямое отношение к религии в первом смысле.

Религиоведение соответственно есть либо исследование религии как эмпирического единства, либо исследование частной области одной из номологических дисциплин и ничего более. Например, психолог может изучать когнитивные способности индуистских йогов и тем самым проводить религиоведческое исследование. Но для психолога такое исследование — рассмотрение интересных частных случаев, изучение которых, возможно, решит некоторые проблемы когнитивных теорий. Для такого психологического исследования совершенно безразлично, во что верят индийские йоги, какое место они занимают в социуме, как они выглядят. То есть в данном случае для психолога как ученого индуистский йог от российского пролетария отличается только лишь показателями соответствующих тестов. Таково, в сущности, религиоведение в смысле изучения части предмета номологической дисциплины. С другой стороны, мы можем спросить: «Кто такие индуистские йоги?», и на этот вопрос будет отвечать религиоведение как описательная наука. Она даст ответ о предмете в целом, но ее ответ будет переплетением объяснений из разных наук (попытка построить общую теорию индийского йога — крайне сомнительное предприятие): социологии, археологии, филологии, психологии, социологии, истории.

Заметим, что данные «определения» предмета и дисциплины дескриптивно адекватны, т. е. эти определения охватывают все религиоведческие исследования

и все религии без исключения (имеется в виду, что они лежат в основании их мышления, составляют смысловую структуру данных понятий). При этом они не являются «редукционистскими», напротив, они обнаруживают внутреннее богатство различий определяемого, не внося в предмет того, чего бы не было в нем самом (они не затрагивают содержания, которым наполняются данные понятия при фактическом употреблении, и не ставят формального запрета ни на одно такое «наполнение»).

Кроме того, данные определения вполне однозначно указывают на те направления, в которых ученому следует искать (из которых заимствовать) методы изучения предмета. Если исследуемый предмет помыслен вместе с усмотренными нами внутренними различиями, то метод его исследования некоторым образом предвосхищен, он предчувствуется (по крайней мере, отпадает большая часть методов исследования как совершенно не адекватных предмету). Например, если нас интересуют познавательные способности йогов, то мы понимаем, что следует обратиться к психологии, так как изучение этих способностей — дело психологии. На примере понятно, что необходимо обратиться именно к психологии, но еще не ясно, к какой именно психологической теории (к когнитивной психологии, фрейдизму, трансперсональной психологии). То есть предложенные определения предмета и науки не дают ответа на вопрос о методе, но ориентируют исследователя в поиске адекватной методологии.

Значительная часть методологических проблем религиоведения до сих пор не получила какого-либо общепризнанного решения во многом по причине непринятия во внимание рассмотренного нами различия смыслов. Помимо простого неведения о различии этих двух смыслов имеет место также и отрицание того, что построение общей теории религии невозможно [1]. Речь не идет об открытом отрицании, скорее об имплицитном мнении о возможности использования в качестве методологического основания религиоведческого исследования теорий, основанных на теологических и метафизических предпосылках.

По сложившейся традиции скажем о независимости религиоведческих исследований от теологии. Известно, что Фома Аквинский разделил теологию на естественную и божественную. Божественная теология познает христианского Бога и опирается на откровение, т. е. на набор догматов. При этом догматы не могут быть подвергнуты сомнению, они понимаются как данное Богом основание познания его самого. Божественная теология говорит о чем-то таком, познание чего не может быть достигнуто человеческим разумом самим по себе, и догматы в ней понимаются как опора и средство познания Бога. К божественной теологии мы сегодня можем отнести все те исследования, в которых догматические (в широком смысле слова) истины христианской или любой другой веры используются как объяснения исследуемого предмета или обоснования выдвигаемой теории (т. е. когда в объяснении используются тезисы, которые постулируются как заведомо истинные, притом полученные не с помощью человеческого разума). Под естественной теологией понималось познание Бога посредством человеческого разума. В естественную теологию включалось познание творения божьего как основание для познания творца. Познание творения представлялось предприятием, осуществимым без опоры на

христианские догматы, а значит, даже самые основания этого познания могли (и должны были) быть подвержены критике и многократному пересмотру.

Понятие естественной теологии охватывает все современные науки в собственном смысле слова, все они имеют перечисленные свойства этого вида теологии. Божественная теология не может быть перечислена среди современных наук, так как она не может отказаться от догматов (не может быть построена без опоры на откровение). Более того, считать последний вид теологии наукой среди других подобных — значит принизить ее статус. Теология познает то, познание чего выше способностей человеческого разума, и делает это на основе откровения. Науки (включая религиоведение) познают только то, что познаваемо человеческим разумом помимо опоры на что-либо такое, что вне или помимо разума. Иными словами, различие между христианской теологией и религиоведением можно усмотреть в отношении к откровению. Теологическое исследование всегда мыслит свои предметы в свете откровения, данного Богом, и понимает их исходя из этого божественного света в нем. Религиоведение же с момента возникновения стремится к познанию своих предметов, исходя из них самих и из того, как они сами даны нам, полагая даже откровение своим предметом и познавая истину откровения в свете разума, а не «в», не «посредством» и не «исходя из» самого откровения.

Таким образом, для науки о религии христианская теология (как и любая другая) есть прежде всего исторический факт, смысл которого еще только предстоит познать, причем так, что основание такого познания должно быть некоторой теорией, тогда как теология мыслит историю именно из истин откровения (такое мышление вне европейской науки и недоступно европейской науке в современном смысле слова). Можно сказать, что для христианского теолога истина всегда является чем-то уже известным, данным, притом данным именно как божественное откровение, а значит, всякое иное он понимает именно в связи с этой первой истиной откровения, т. е. либо как в полной мере объяснимое Писанием, либо как проясняющее и объясняющее само Писание. Религиовед, напротив, движим философским (научным) интересом: его всегда интересует то, что познаваемо нами само по себе и как таковое.

- 
1. *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа : моногр. Архангельск, 1998.
  2. *Больцано Б.* Учение о науке (избранное). СПб., 2003.
  3. *Борисов Е. В., Ладов В. А., Суrowцев В. А.* Язык, Сознание, Мир : Очерки компаративного анализа феноменологии и аналитической философии. Вильнюс, 2010.
  4. *Гараджа В. И.* Религиоведение : учеб. пособие. 2-е изд., доп. М., 1995.
  5. *Горохов А. А.* Феноменология религии Мирчи Эляде. СПб., 2011.
  6. *Гуссерль Э.* Логические исследования. М., 2011. Т. 1.
  7. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: систематический очерк. М., 1998.
  8. Классики мирового религиоведения : ант. / авт.-сост. А. Красников. М., 2011.
  9. *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения : учеб. пособие. М., 2007.
  10. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : ант. : пер. с англ., нем., фр. / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 1998.

11. *Никольский В. С.* Основы религиоведения : учеб. пособие. М., 2005.
12. *Пивоваров Д. В.* Онтология религии. СПб., 2009.
13. *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М., 1985.
14. *Швечиков А. Н.* Актуальные проблемы современного российского религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 151–164.
15. *Яблоков И. Н.* Основы теоретического религиоведения. М., 1994.
16. *Cavanaugh W. T.* "A fire strong enough to consume the house": the wars of religion and the rise of the state // Modern theology. 1995. Vol. 2, № 4. P. 403.
17. *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. N. Y., 2000.
18. *Masuzawa T.* The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago, 2005.
19. *Mccutcheon R. T.* Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford University Press, 1997.
20. *Milbank J.* Retraditionalizing the Study of Religion: the Conflict of the Faculties: Theology and the Economy of the Sciences // Future of the Study of Religion: Proc. of Congr. 2000 (ed. S. Jakelic). Leiden, 2004.
21. *Strenski I.* Ideological Critique in the Study of Religion: Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility // New Approaches to the Study of Religion / ed. P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne. B. ; N. Y., 2004. Vol. 1.

*Рукопись поступила в редакцию 17 января 2014 г.*

УДК 1(470) + 141.33 + 94(470) "16/18"

**Е. А. Пенькова**

## **ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ: А. Т. БОЛОТОВ**

В статье рассматривается философская концепция А. Т. Болотова, отечественного философа и ученого XVIII столетия. Особое внимание уделяется его антропологическим воззрениям, которые во многом отражали общие тенденции русского Просвещения второй половины XVIII в. Впервые дается историко-философская оценка целого ряда сочинений А. Т. Болотова.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** русская философия XVIII в., русская антропология XVIII в., А. Т. Болотов.

XVIII век в истории России был веком радикальных перемен в политической, социальной, культурной жизни страны. Но, пережив, в полном смысле, революционный слом Петровскими реформами старых традиций, Россия постепенно стала искать свое место в истории человечества, интеллектуальной в том числе.

Русские мыслители XVIII в. ощущали себя европейцами, они рассуждали о «своей» античности, сравнивая и находя общее в истории Древнего Новгорода и республиканского Рима, в греко-римской мифологии и славянском языке, в истории европейских государств и России. Например, М. В. Ломоносов в «Древней Российской истории» указывает на подобные аналогии: «...гражданское в Риме правление подобно разделению нашему на разные княжения и



на вольные города, некоторым образом гражданскую власть составляющих; потом единоначальство кесарей представляю согласным самодержавству государей московских» [7, 50]. Составляя свою историю российскую, Ломоносов опирается не только на данные русских летописей, но и на тексты авторитетных европейских историков (Геродот, Прокопий Кесарийский, Птоломей, Корнелий Непот, Катон, Плиний, Тацит, Саксон Грамматик и др.), соединяя их в единую научную традицию.

Русские мыслители включали себя в общую линию развития европейской философии, нисколько не смущаясь временем вступления в нее. Так, в «Речи, говоренной в начатии философических лекций при Московском университете» Н. Н. Поповский утверждал: «Россия больше за поздним начатием учения, нежели за бессилием в число просвещенных народов войти не успела» [11, 16]. Россия, несмотря на коллизии своего развития, по словам Н. И. Новикова, «...о преимуществе в науках спорит с народами целые века учением прославлявшимися» и в этом споре им не уступает, более того, в ближайшее время займет лидирующее положение [8, 277]. Россия активно впитывала, перерабатывала традиции европейской мысли. Значимое влияние в XVIII столетии оказали на ее развитие концепции самых разных европейских мыслителей: Н. Коперника, Я. Бёме, И. Кеплера, Б. Спинозы, Т. Гоббса, Дж. Локка, П. Бейля, Р. Декарта, Г. Лейбница, Хр. Вольфа.

XVIII век поставил проблему человека, живущего и активно действующего в современной действительности, преобразующего ее. И поэтому возник неизбежный интерес к антропологическим и социальным воззрениям европейских философов: Э. Роттердамского, И. Ф. Будеуса, Г. Гроция, С. Пуфендорфа. Понятия «естественный договор», «естественное состояние» активно входили в лексикон отечественных мыслителей эпохи Просвещения. «Среди многих других философских проблем размышления о человеке в русском Просвещении занимают едва ли не главенствующее место. По сравнению с предшествующей русской мыслью просветители — А. Н. Радищев, И. П. Пнин, А. П. Куницын, А. Ф. Бестужев, В. В. Попугаев — задают себе множество новых вопросов, пытаются найти на них ответы. В чем существо человека? Какова его природа? Что же представляет собой человек как гражданин и член общества» [1, 391]. Указанные вопросы рассматриваются фактически в большинстве сочинений отечественных мыслителей XVIII столетия.

В то же время связь с традициями христианства не прерывалась, о чем также свидетельствуют философские тексты этого времени. Несмотря на рационалистические устремления мыслителей, атеизм не был для них характерен. Более того, мы можем говорить об оживлении интереса к истокам православного вероучения, вследствие чего создаются экзегетические сочинения, комментарии и справочные пособия к библейским текстам. Большую популярность получили, например, «Симфония на Псалтырь», составленная А. Д. Кантемиром (М., 1727), «Симфония на Четвероевангелие и Деяния святых Апостолов», созданная И. И. Ильинским (М., 1733). Мы можем согласиться с мнением, что век Просвещения «...не был веком ниспровержения христианства (равно как и других религий). С большим или меньшим успехом он

сокрушал пьедесталы клерикальных сил феодализма, оставляя в неприкосновенности главные постулаты господствующих верований. Антифеодалная идеология, а также процессы секуляризации не всегда совпадают с проявлениями атеизма, хотя атеизм в ту пору имел антиклерикальный характер, чаще всего выступая в форме свободомыслия» [13, 77]. Такой мировоззренческий дуализм во многом определяет XVIII столетие и отражается в философских концепциях мыслителей. Яркий пример тому – трактат А. Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», первая половина которого строится с опорой на традиции европейского материализма XVIII в., а вторая явно озвучивает идеи идеалистической философии.

Конечно, русское Просвещение опиралось на идеи европейского Просвещения, но трактовало многие из них оригинально, учитывая специфику отечественной истории и культуры. Человек понимался как часть природы, ее высшее достижение. Все, что было создано до человека, было создано для него и имеет цель служить человеку. Поэма «Человек» И. П. Пнина – настоящий гимн величию, деяниям человека, который в творчестве преодолевает природную ограниченность своей материальности и возвышается до идеального бытия. Обращаясь к человеку, мыслитель пишет:

Природы лучшее созданье,  
К тебе мой обращаю стих!  
К тебе стремлю мое вниманье,  
Ты краше всех существ других...  
Едва ты только в Мир явился,  
И Мир мгновенно покорился,  
Приняв тебя царем себе.  
Ты царь земли – ты царь вселенной,  
Хотя ничто в сравненьи с ней.  
Хотя ты прах один возженный,  
Но мыслию велик своей!  
Предпримешь что – вселенна внемлет,  
Творишь – все действие приемлет,  
Ни в чем не видишь ты препон.  
Природою распоряжаешь,  
Всем властно в ней повелеваешь  
И пишешь ей самой закон [10, 410–411].

Отличительной характеристикой человека является разум. Опираясь на силы разума, человек способен реализовать себя в этом мире, преобразовать природу, создать лучшее общество.

Мыслители этого времени начинают рассуждать о рабстве как о явлении, противоречащем природе человека: «Мысль о том, что человек, при всей своей уникальности, страдает от несвободы, несправедливости, социального неравенства, волновала русских просветителей не меньше, чем вопросы о человеческой природе» [1, 391]. Свобода объявлялась главной характеристикой человеческой природы, целью человеческой истории и личного самосовершенствования.

В человеке рассматривали два начала — рациональное и чувственное, их взаимодействие и проявление в жизни человека. Например, этой проблеме посвящен трактат А. П. Куницына «Право естественное». «Русские просветители во всем стремятся к идеалу, им свойственно желание слить чувства и разум в гармоническое единство. Такое органическое соединение чувственного и разумного начал, по их мнению, предохранит личность от отклонений в своем духовном развитии и нравственного разложения» [1, 391].

Характерный пример времени — трактат А. Ф. Бестужева «О воспитании». «Живя в обществе, основанном на свободе и счастье, человек должен быть достойным гражданином. Отсюда интерес просветителей к проблеме воспитания личности» [Там же, 393]. Задача воспитания, как пишет Бестужев, — развитие деятельной личности, которая будет стремиться к самопознанию и самосовершенствованию с целью преобразования общества по законам любви, христианства и разума.

Изменилось и отношение к философии и философу. Философ понимался не просто как любомудр, удалившийся от жизни с ее суетой и посвятивший себя поиску истины, а как человек, занимающий активную жизненную позицию, влияющий на судьбу государства и людей, его окружающих. Философ XVIII столетия — это человек всесторонних знаний, ученый-энциклопедист, художник, поэт, политический деятель. Таковыми были Феофан Прокопович, А. Д. Кантемир, М. В. Ломоносов. Отразил тенденции времени в своем творчестве и Андрей Тимофеевич Болотов (1738–1833).

А. Т. Болотов родился 7 октября 1738 г. в деревне Дворяниново Алексинского уезда Тульской губернии. Его отцом был полковник Измайловского полка. Начальное образование его было не совсем полным, что объясняется полковой жизнью семьи. Поэтому отец отдает его в петербургский пансион Ферре, где юный Болотов изучает языки, рисование, поэзию. В 16 лет Болотов начинает свою военную службу в Архангелогородском полку. С 1758 по 1762 г. он служит в Кёнигсберге. В это время он начинает заниматься самообразованием. Этот период своей жизни А. Т. Болотов вспоминает так: «...и с самого того времени началось прямо мое чтение книг, которое после обратилось мне в толикую пользу» [5, 374]. В это время он знакомится с философией, особое внимание его привлекает немецкая философия. После прочтения книги И. Г. Готшеда «Начальные основания философии» А. Т. Болотов пишет собственное сочинение — семь вечерних размышлений на каждый день недели под названием «Чувствование христианина при начале и конце каждого дня недели, относящиеся к самому себе и к Богу». После изучения Готшеда особое внимание Болотов сосредоточил на изучении философской концепции Хр. Вольфа.

Осознав, что «рожден не для службы, а для науки», он удаляется в свое имение и там пытается реализовать идеал дворянина-философа. Круг интересов Болотова широк: он занимается философией, экономикой, юриспруденцией, педагогикой, много переводит, увлекается театром и живописью. Представляют, безусловно, интерес его исторические сочинения, посвященные Русско-турецкой войне, Французской революции, Отечественной войне

1812 года. «Чуждый стремления к богатству, карьере и славе (все его сочинения и переводы печатались анонимно), имевший репутацию “человека достойного и справедливого” (Державин), Болотов видел смысл жизни в непрерывной деятельности на пользу Отечества. Смелый экспериментатор, он был отцом русской помологии, занимался селекцией, лесоводством, огородничеством, различными ремеслами. С неутомимой энергией Болотов открывал школы (в частности, пансион для благородных детей, волостное училище для крестьян в Богородицке) и лечил крестьян, участвовал в любительских спектаклях, сочинял духовную музыку, рисовал маслом и писал акварели» [12, 116].

А. Т. Болотов публикует работы по агрономии и лесоводству, которые высоко оцениваются современниками, и в 1768 г. становится членом Вольного экономического общества. За публикацию «Наказ, или Наставление управителю или приказчику, коим образом управлять ему деревнями в небытность господина» ему присваивают золотую медаль Вольного экономического общества. Сфера интересов Болотова широка: он ученый, педагог, историк, философ, поэт, журналист. И это тоже было в духе времени, так как «...наука и философия в России в рассматриваемый период были переплетены теснейшим образом. Философ и ученый в большинстве своем — один человек. Наука понималась как средство доказательства философских концепций, а философия — как метод поиска научных истин... Философия и наука были включены в реформирование как государственной системы, так и культурных, религиозных, социальных традиций России. У философии и науки определялась одна общая цель — воспитание гражданина Отечества, просвещенной и свободной личности» [6, 104–105].

В 1778 г. Болотов приступает к изданию собственного журнала «Сельский житель, экономическое в пользу деревенских жителей служащее издание». Позже он знакомится с известным общественным деятелем и журналистом Н. И. Новиковым и уже совместно с ним издает журнал «Экономический магазин, или Собрание всяких экономических известий, отзывов, открытий, наставлений, записок и советов». Об этих и других событиях в своей жизни он написал в автобиографическом сочинении «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков».

А. Т. Болотов своей жизнью воплощал идеал просвещенного человека XVIII в., реализуя себя в самых различных областях. Но для нас будут наиболее интересны его философские сочинения, к которым мы можем отнести работы «Детская философия, или Нравоучительные разговоры» и «Путеводитель к истинному человеческому счастью, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и средства к приобретению оного». Но не менее отражают его этические воззрения созданные им стихотворные сочинения.

Себя Болотов представлял дворянином-философом, цель жизни которого — преобразовать окружающую действительность так, чтобы у-топия («место, которого нет») превратилось в эй-топию («благословенное место»). Руководствуясь этим принципом, Болотов управляет Киясовской, а затем Богородицкой волостями в Коломенском уезде, в которых создает усадебный комплекс,

великолепный парк, пансион для детей служащих, основывает Богородицкий театр, в котором ставят его пьесы («Честохвал», «Несчастливая сирота», «Награждение добродетели»), занимается журналистской деятельностью.

Главное, чем человек должен быть озадачен, — использовать во всей полноте те дары, которые Богом даны. В первую очередь разум, который говорит нам о том, что счастье мы можем найти в положительной преобразовательной деятельности. Сам Болотов, постоянно занимаясь то театральными постановками, то организацией «русских садов», то сельским хозяйством, то воспитательной деятельностью, считал, что таким образом он исполняет жизненное кредо: борьба с ленью как главным грехом и постоянное совершенствование себя через совершенствование окружающего мира.

Но преобразование окружающего мира невозможно без преобразования себя, что реализуется только через воспитание тех этических качеств, которые возвышают человека над примитивными формами сосуществования. Одним из таких качеств является любовь к ближнему. Так, в стихотворении «О любви ближних» А. Т. Болотов пишет:

Старайся ты, колико можно, любить на свете всех людей.  
Они все кровные родные по роду и всему тебе...

Любить других людей нам должно не меньше как самих себя,  
Нам велено сие от Бога и накрепко подтверждено [4, 181–182].

Заповедь о любви к ближнему — это не только религиозная норма, но и мудрость, как считает Болотов, так как, любя других, мы располагаем их по отношению к себе и устанавливаем мирное сосуществование.

Все этические нормы, по которым живет человек, взаимосвязаны и следуют одна из другой. Так, любовь невозможна, если не исполняется моральное требование — не судить другого человека:

О! Как не надобно и дурно судить, рядить дела других  
И исчислять все их проступки и страсти душ их и сердца!

Когда они чем-либо дурны, так дурны сами для себя,  
И не обязаны нимало давать нам в чем-нибудь отчет.

Сего от них имеет право потребовать Единый Бог,  
И те только одни из смертных, коим они подчинены.

А мы, способные к таким же поступкам и дурным делам,  
Имеем ли какое право судить дела подобных нам?

Нам лучше бы о том помыслить, что мы подвержены тому ж  
И так же страсти и пороки нам свойственны, равно как им.

И что свои дела дурные рассматривать имеем долг,  
Предписанный самим нам Богом, удалять себя от злых.

К тому ж и то помнить должно, что так же будут и об нас  
Судить и говорить иные, как мы судачим о других [Там же, 186].

Самопознание есть путь к преодолению страстей. А. Т. Болотов пишет, что человек, познавший себя и смысл мира, может свою жизнь построить по принципам добра, любви и христианских добродетелей, а также исполнять гражданский долг. Жизнь такого человека не пройдет бессмысленно, в пустых заботах и увеселениях, в метании по жизни и бесцельных исканиях: «Познание Бога, мира и человека есть неоспоримо превосходнейшее, но вкупе и полезнейшее, и нужнейшее познание из всех прочих познаний человеческих. Ибо что нужнее для нас, как знать того, кто бытию нашему причиною и уметь на следующие великие вопросы ответствовать: Что такое мы? Откуда и отчего взялись? Где и в каких обстоятельствах и зачем живем и что с нами впредь будет? И когда несовершенно все сие знать, так по крайней мере, чтоб не быть в рассуждении сих пунктов совсем незнающим, а иметь хотя бы некоторое о том правильное и по нужде уже достаточное понятие? Человек, никогда о том не мыслящий и помышлять никогда не хотящий, почти не достоин того, чтоб он носил на себе сие имя» [3, 332]. Автор не только утверждал сказанное, но и стремился воплотить в своей жизни идеал мудрого и добродетельного человека.

А. Т. Болотов в своих сочинениях уделяет много внимания проблеме познания. Но познание важно не само по себе, а как путь к самосовершенствованию, как средство самовоспитания. Познание должно вести человека к осознанию смысла собственного бытия. Так, Болотов в диалоге «Старик со внуком, или Разговоры у старого человека с молодым его внуком» пишет, что, приступая к познанию, человек узнает как положительные, так и отрицательные свои свойства: «Первая выгода и польза может проистекать вам от того, что вы спознать самих себя и узнать, что вы такое, и какую фигуру, вещь и тварь сочетаете собою в свете, можете наинужнейшим образом чувствовать все сии бесчисленные преимущества, какими одарены вы от Творца пред другими тварями... Вторую выгоду и пользу можете вы иметь от того, что узнаете вкупе и все недостатки с нынешним вашим существованием сопряженные, также слабости, коими человеки в жизнь свою подвержены, и все несчастные следствия величайший вред производящие, в состоянии будете живее чувствовать оные и всю необходимую надобность в стараниях о поправлении недостатков, и о преодолении слабостей оных, и тем к истинной своей пользе побуждаться» [2, 18]. Познав суть собственных добродетелей и недостатков, человек неизбежно придет к осознанию необходимости их исправления: «Третья и величайшая выгода и польза может проистечь вам от того, что вы, спознакомившись короче со всем существом своим, а особенно с душой своей и всеми обстоятельствами до ней относящимися, а особенно узнают, чем и каким образом модно человеку все дурные и пагубные в себе стремительства, склонности, страсти и привычки уменьшать, угнетать и отчасти совсем истреблять, а добрые возбуждать и увеличивать» [Там же]. А. Т. Болотов воспринимал философию как путеводительницу жизни, построенную по принципам мудрости и благого деяния.

Возвращаясь к проблеме страстей, А. Т. Болотов указывает, что необходимо постоянно следить за своей душой, за всеми своими чувствами и эмоциями. Это позволит вовремя понять происходящее и руководить собой. Если же сам человек не может разобраться в своих страстях и найти путь к добродете-

ли, необходимо узнать ответ у тех, кто по этому пути уже давно идет, — у мудрецов и философов. В целом мы можем согласиться с мнением, что философию Болотова «...можно охарактеризовать как “философию сердца” и “философию разума”. Душа и сердце, как средоточие души, являются основанием нравственного начала в человеке, которое имеет как рациональное, так и чувственное обоснование. Стремясь преодолеть столь явно обозначившееся в просветительском мировоззрении противоречие между разумом и чувствами, мыслитель обращается к категории “души”, видя в ней средоточие, синтез рационального и чувственного в человеке» [9, 178]. Разум велик, но есть вопросы: о бессмертии души, о Боге и т. п., на которые он ответа дать не может. В этой логике рассуждений А. Т. Болотова мы видим мировоззренческую близость его к позиции А. Н. Радищева. Душа человека есть руководство к правильной жизни, да и в целом вся жизнь человека есть, как утверждает Болотов, «жизнь души».

В своих сочинениях А. Т. Болотов утверждает характерную для его времени мировоззренческую позицию: просвещенный человек — это человек, который через самопознание приходит к благим деяниям, цель которых — улучшение мира и самого человека.

---

1. *Абрамов А. И., Егорова И. В.* Русское просвещение // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / сост. П. С. Гуревич. М., 1991. С. 391–394.

2. *Артемьева Т. В.* Жизнь после жизни // Болотов А. Т. О душах умерших людей. СПб., 2006. С. 5–30.

3. *Болотов А. Т.* Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми // Русская философия второй половины XVIII века : хрестоматия. Свердловск, 1990. 332–343.

4. *Болотов А. Т.* Стихи из сборника «Ни то ни се, или Кое-что, могущее служить в пользу, кто иметь ее похочет» // Болотов А. Т. О душах умерших людей. С. 177–198.

5. *Емельянов Б. В.* Три века русской философии, XVIII век. Екатеринбург, 2013.

6. *Ионайтис О. Б.* Философия науки в России. Екатеринбург, 2010.

7. *Ломоносов М. В.* Древняя Российская история // Ломоносов М. В. Избранные произведения : в 2 т. М., 1986. Т. 2.

8. *Новиков Н. И.* Опыт исторического словаря о российских писателях // Новиков Н. И. Избранные сочинения. М. ; Л., 1951.

9. *Овчинникова Е. А.* «Жизнь души нашей». Нравственная философия А. Т. Болотова // Персонология русской философии : материалы IV Всерос. науч. заоч. конф. / отв. ред. Б. В. Емельянов. Екатеринбург, 2001. С. 177–179.

10. *Пнин И. П.* Человек // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / сост. П. С. Гуревич. М., 1991. С. 410–414.

11. *Поповский Н. Н.* Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете // Речи, произнесенные в торжественных собраниях Московского университета. М., 1819. Ч. 1.

12. Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. Л., 1988.

13. *Шкуринов П. С.* Философия России XVIII века. М., 1992.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Э. В. Барбашина

## «...ЛИЦА НЕОБЩИМ ОЧЕРТАНЬЕМ»

**Иконография русской мысли / авт.-сост. Б. В. Емельянов, В. В. Куликов. — Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гос. гуманитар. ун-та, 2013. — 213 с.**

Еще в античности возникли первые историко-философские работы. Диоген Лаэртий описал биографии и труды тех мыслителей, память о которых сохранилась до его дней. Со временем история философии приобрела концептуальный характер. Историк рассказывал не просто биографию мыслителя или пересказывал основные идеи, изложенные в том или другом сочинении, он положил в основу своих историко-философских рассуждений концептуальную систему, позволяющую структурировать историю развития мировой философской мысли. Г. В. Ф. Гегель внес в этот процесс свой неизмеримый вклад. Сегодня история философии как наука развивается, она использует различные новые подходы, ее методология носит комплексный характер. Новое слово в этот процесс вносит и рассматриваемая нами книга. Альбом «Иконография русской мысли» представляет собой уникальное издание, визуализирующее наше представление об известных русских мыслителях XVII–XX вв. Авторы собрали, систематизировали и сделали достоянием всех интересующихся развитием культуры России уникальную подборку изображений выдающихся мыслителей, оказавших влияние на ее судьбу. Архивная работа по нахождению, систематизации и публикации портретов, изображений — кропотливый многолетний труд, завершившийся прекрасным интеллектуальным подарком всем, кого действительно интересует история России.

Учитывая, что знакомство и изучение наследия великих мыслителей преимущественно связано с их письменными текстами, данное издание решает новационную задачу визуализации их образов.



За каждым философским текстом стоит автор — человек, живущий в определенной эпоху, впитывающий все ее интеллектуальные движения и испытывающий на своей судьбе политические коллизии времени. Изображение одного и того же мыслителя в период молодости и зрелости — своеобразный повод для размышлений о влиянии времени с его потрясениями, революциями, реформами на судьбу мыслителя. И речь идет не только о фотографиях, взятых из судебных архивов, архивов ГУЛАГа. Деятельный век в этом вопросе тоже достаточно показателен. Судьба русской философии, как и отечественных мыслителей, это судьба России, со всеми радостями и горестями, взлетами и падениями. И в этом отношении «Иконография русской мысли» — показательное издание.

Б. Окуджава писал, что каждый пишет так, как дышит. Дыхание души нигде так не отображается, как на лице человека. Не случайно говорят, что глаза — зеркало души. Счастье, личные трагедии, аресты, ссылки, эмиграция, годы забвения, одиночество и любовь — все эти переживания в лицах мыслителей и в их сочинениях. Г. Г. Шпет, русский философ, создавший одну из самых интересных и спорных историй отечественной мысли, разрабатывая биографический метод для историко-философских исследований, писал: «...в изложении биографии мыслителей на первый план следует выдвинуть их *личное*: выбор задач, жизненное отношение к ним, борьбу за идею и убеждения, победное столкновение с косностью, несознательностью, невежественностью, конфликты между самопожертвованием идеи и требованиями будничных забот, чистые радости достижений и страдания разочарований, героизм и глубокую человечность — словом, все то, что составляет внутренние перипетии душевной драмы мыслителя» [2, 86–87]. Именно в этом направлении в подаче историко-философского материала выстраивается рассматриваемое нами издание. Перед нами лица тех, кто писал о величии России, о ее исторической трагедии, о надеждах на будущее.

Важно, на наш взгляд, увидеть лица философов, посмотреть в их глаза. И особенно — в разные периоды их жизни. И тогда история философии станет не «мертвой» наукой о давно ушедших философах и идеях, а живой связью прошлого, настоящего и будущего. Ведь то или иное сочинение возникает в жизни мыслителя не случайно, не случайно и время написания текста. Судьба мыслителя переходит в логику тех проблем, которые волнуют философа в определенный период его личной жизни, и определяет его личную интеллектуальную историю. На наш взгляд, представленная вниманию работа идет в общей логике историко-философских исследований авторов. Так, в работе с очень показательным названием «Русская философия в портретах» Б. В. Емельянов пишет: «В действительности именно конкретный философ становится автором той или иной идеи, постановки и решения той или иной проблемы. Поэтому факты его биографии, жизнедеятельности, дружбы, полемики или даже вражды с современниками, какие-то личные переживания, коллизии и ситуации, связанные с человеческим, социальным и политическим “лицом” философа, его жизнь и деятельность в историко-культурном и научном контексте должны стать равноправной составляющей историко-философского исследования» [1, 3].

Каждый текст появляется именно в тот период жизни мыслителя, когда он и должен появиться, когда философ способен его написать. Поэтому, на наш взгляд, было бы еще более интересно соотнести изображения мыслителей и тексты, в это время написанные.

В целом, учитывая значимость и оригинальность «Иконографии русской мысли», считаем необходимым пожелать авторам обязательно продолжить дальнейшую работу над проектом.

- 
1. *Емельянов Б. В.* Русская философия в портретах. Екатеринбург, 2010.
  2. *Шпет Г. Г.* План «Биографической библиотеки философов» // Густав Густавович Шпет: Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. М., 2000.

## АВТОРЫ НОМЕРА

*АРТЕМЕНКО Наталья Андреевна* — старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат философских наук. E-mail: artemenko\_natalia@yahoo.com

*АНТОНОВА Наталья Леонидовна* — профессор кафедры теории и истории социологии департамента политологии и социологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, доктор социологических наук. E-mail: n-tata@mail.ru

*БАРБАШИНА Эвелина Владимировна* — заведующая кафедрой философии факультета социальной работы и клинической психологии Новосибирского государственного медицинского университета, доктор философских наук. E-mail: philosngmu@mail.ru

*БАТЮТА Екатерина Анатольевна* — доцент кафедры философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат философских наук. E-mail: yekaterina-anat@mail.ru

*БЕЛОУСОВА Елена Валентиновна* — доцент кафедры философии, биоэтики и культурологии Уральского государственного медицинского университета, кандидат культурологии. E-mail: elena-valentinovna@mail.ru

*БЕРТ ВАН ДЕН БРИНК* — профессор Университета Утрехта (Нидерланды), доктор философии. E-mail: V.vandenBrink@uu.nl

*ДОВЖИК Наталья Родионовна* — ассистент кафедры теории и истории международных отношений департамента международных отношений Института социальных и политических наук Уральского федерального университета. E-mail: dipacademy@aol.com

*ЕМЕЛЬЯНОВ Борис Владимирович* — профессор кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных

и политических наук Уральского федерального университета, доктор философских наук, заслуженный деятель науки Российской Федерации, действительный член Российской академии естественных наук и Московской академии гуманитарных наук. Область научных интересов — теория и методология источниковедения истории философии, история русской философии. E-mail: philosophy7@mail.ru

*ИОНАЙТИС Ольга Борисовна* — профессор кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, доктор философских наук. E-mail: Ionaitis@yandex.ru

*КОВАЧ Вадим Андреевич* — магистрант департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета. E-mail: yaralavdim@gmail.com

*КУЗУБОВА Тамара Сергеевна* — профессор кафедры философии Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета, доктор философских наук. E-mail: tamara.kuzubova@mail.ru

*МЕНЬШИКОВ Андрей Сергеевич* — доцент кафедры философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат философских наук. E-mail: andreimenchikov@yahoo.com

*МЕРЕНКОВ Анатолий Васильевич* — директор департамента политологии и социологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, заведующий кафедрой прикладной социологии, профессор, доктор философских наук. E-mail: anatoly.mer@gmail.com

*МУХАМЕТОВ Руслан Салихович* — доцент кафедры теории и истории политической науки департамента политологии и социологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат политических наук. E-mail: muhametov.ru@mail.ru

*ПАТКУЛЬ Андрей Борисович* — старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат философских наук. E-mail: patkul@rambler.ru

*ПЕНЬКОВА Елена Александровна* — старший преподаватель кафедры иностранных языков Мурманского государственного технического университета. E-mail: ya.elenapenkova2013@yandex.ru

*СМИРНОВА Татьяна Владимировна* — доцент кафедры философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат культурологии. E-mail: smirtavlad@yandex.ru

*СУРНИНА Ольга Ефимовна* — профессор кафедры теоретической и экспериментальной психологии Института психологии Российского государственного профессионально-педагогического университета (Екатеринбург), доктор психологических наук. E-mail: Olga.Surnina@volumnet.ru

*СЫСОЛЯТИН Антон Андреевич* — ассистент кафедры философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, аспирант этой же кафедры. E-mail: ant-berg@yandex.ru

*ЦИПЛАКОВА ЮЛИЯ ВЛАДИМИРОВНА* — доцент кафедры философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат философских наук. E-mail: j.ceplakova@gmail.com

*ЧЕРЕПАНОВА Екатерина Сергеевна* — директор Института по профессиональной переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук Уральского федерального университета, заведующая кафедрой философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук этого же университета, профессор, доктор философских наук. E-mail: director.ippk@yandex.ru

*ШИРЁВА Светлана Николаевна* — старший преподаватель кафедры информационных систем, автоматизации и компьютерных технологий обучения Института электроэнергетики и информатики Российского государственного профессионально-педагогического университета (Екатеринбург). E-mail: shireva@mail.ru

# SUMMARY

## PARAGIGM OF RECOGNITION IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

### *Van den Brink B.* The Paradigm of Recognition in Social Philosophy ..... 5

The paradigm of recognition is outlined in the article. The role recognition plays in institutional and individual contexts is clarified. Methodology of studying conflicts as struggle for recognition offered by Axel Honneth is analyzed. Criticism that focuses on methodological and normative aspects of the paradigm of recognition is presented. The author concludes that agonistic approach provides better resources for interpreting social conflicts than the recognition paradigm in its current forms does.

**Key words:** struggle for recognition, social conflict, redistribution, self-confidence, self-respect, self-esteem.

### *Menshikov A. S.* Afterword ..... 15

### *Tsiplakova J. Vl.* Recognition as a Response to the Challenge of Individualism ..... 18

The article describes problematic situation, in which the concept of recognition first appears among the third generation of philosophers of the Frankfurt School. Sociocultural and political conditions that caused the crisis of critical theory in the late twentieth century are presented. The author claims that critical theory has lost its viability and normative appeal because of the incremental growth of individualism in the postmodern society. The competitive struggle between critical theory and schizoanalysis is highlighted. The author concludes that the idea of recognition was brought to the forefront by Axel Honneth in order to reinvigorate critical theory and to overcome the limitations stemming from economic individualism.

**Key words:** Frankfurt School, recognition, struggle for recognition, society, identity, critical theory, postmodernism.

### *Smirnova T. Vl.* Theory of Recognition in the Light of Christian Anthropology ..... 30

Theory of recognition is analyzed from the perspective of Christian anthropology. The notions of human dignity in theological doctrines of Catholicism, Protestantism, and Orthodox Christianity are explicated and compared. The historical origins and essential features of recognition theory are examined in the context of traditional Christian values.

**Key words:** recognition, Christian anthropology, religious anthropology, Christian morality.

### *Cherepanova E. S.* Recognizing Austrian Philosophy: Social, Historical and Ideological Background ..... 38

The philosophical traditions are variously typologized by the historians of philosophy. Austrian philosophy has largely been analyzed either in the context of its religious background or in the context of national identity formation. The article presents the historical philosophical discussions on the unique features of Austrian philosophy and aims at identifying the viable methodology for the study of this singular phenomenon. The historical and cultural complexity of the multiethnic

region renders any generalizations inconclusive. The author concludes that this historical philosophical indeterminacy exposes the current practices of recognition of philosophical schools and traditions in history of philosophy.

**Key words:** Austrian philosophy, Catholic culture, I. Kant's criticism, positivism, scientism, Enlightenment, national culture, national philosophy.

*Sysolyatin A. A.* Fear and Recognition: Anthropological Approach to the Study of "Consumerist Society" ..... 49

The article offers the interpretation of the notions of fear and recognition in philosophical tradition. The basis for the consumption practices is analyzed from the perspective of the struggle for recognition, which is presented in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Desire, fear and struggle lie at the heart of these practices.

**Key words:** fear, recognition, limit situation, consumer society, expansion, existential philosophy

*Batyuta E. A., Belousova E. V.* Recognition as a Mysterious Reward: Ritual and Magic ..... 55

4 Mechanisms of Modern Consumer Identification. The authors analyze consumers' meaning construction in terms of the paradigm of recognition. The ways for symbolically re-defining consumer groups and consumer's identity are demonstrated. In combining the approaches of philosophical anthropology and cultural studies, the authors seek to explore such mechanisms as cultural ritual and magic, which are instrumental in consumer recognition process.

**Key words:** recognition, consumption, identity, identification, consumer recognition, consumer magic, ritual and magic mechanisms of consumer recognition.

## SOCIAL THEORY AND SOCIOLOGY

*Kuzubova T. S.* Making Sense of Everyday Experience as Cognition Model for Humanities ... 63

The author focuses on W. Dilthey's analysis of the transition from structures of everyday life to scientific-theoretical structures of knowledge in humanities. The ways in which individual's making sense of everyday life underlies the cognition processes that are operative in humanities are demonstrated. The similarity of mechanisms in everyday meaning construction that support scientific rationality and non-classical philosophizing is highlighted.

**Key words:** scientific rationality, humanities, everyday existence, experience.

*Merenkov A. V., Antonova N. L.* Informal Payments in Welfare Services: Morality and Law in Education and Medicine ..... 72

The authors analyze informal payments in Russian education and health care. According to sociological research, social actors (doctors, educators as well as patients and parents) who exchange informal payments consider them normal and morally acceptable. The government is unable to regulate this process, therefore, informal payments are reproduced in everyday practices of Russians.

**Key words:** informal payments, health care, education, morality, law.

## POLITICAL THEORY, POLITICAL SCIENCE AND POLICY ANALYSIS

*Muhametov R. S.* Public Diplomacy in Foreign Policy of the State ..... 84

The author focuses on non-governmental organizations and their role in achieving foreign policy objectives. The definitions of such notions as public diplomacy, citizen diplomacy and cultural diplomacy are clarified. The author concludes that the main weapon of non-governmental organizations is their ability to influence the international public opinion.

**Key words:** citizen diplomacy, people's diplomacy, public diplomacy, non-governmental organizations (NGO).

## INTERNATIONAL RELATIONS

*Dovzhik N. R.* Binarism of National Security Strategies in Poland ..... 91

The author identifies the trends in national security policies of Poland from 1989 to 2013 and focuses on a new security policy doctrine adopted on April 9, 2013. The doctrine is analyzed in the context of legal and strategic documents that set up Polish national security policies. The author concludes with his recommendations for improving national security system of Russia Federation.

**Key words:** national security, rearmament, integration process, European structures, military doctrine.

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND PSYCHOLOGY

*Surmina O. E., Shireva S. N.* Color and Graphic Design Preferences Of Software Users ..... 99

The present study investigates how color and graphic design effect users' perception of information. The focus group (four men and forty seven women aged from 18 to 20 years) were tested on their ability to memorize and reproduce information placed in various segments of the screen and in various colors. The majority of the tested subjects performed best when information was presented in blue or light green background on the top left segment of the screen.

**Key words:** interface, information block, probability of reproduction of information.

## HISTORY OF PHILOSOPHY

*Emelianov B. V.* Herostratian Exploits of M. L. Magnitsky: The First Prohibition of Philosophy in Russia ..... 109

The author analyzes the activities of M. L. Magnitsky and, in particular, his efforts to prohibit the teaching of philosophy in Russian universities. The article relies on archival and historiographical materials for presenting the facts of prohibition and destruction of philosophical books.

**Key words:** censorship, philosophy, prohibition of teaching, destruction of books, Kazan University, M. L. Magnitsky.

*Ionaitis O. B. I. V.* Kireyevsky's Journal «The European» and Its Censorship ..... 119

The article investigates what reasons Russian government had for suppressing western philosophical ideas in the first half of the nineteenth century. The author focuses on the materials published in the journal «The European» and discusses ideology of I. V. Kireyevsky, its chief editor.

**Key words:** history of Russian philosophy of the nineteenth century, westernism, censorship of Russian philosophy, philosophy and politics.

*Patkul A. B.* The Notion of Facticity in Philosophies of F. W. J. Schelling and E. Husserl ..... 135

The author focuses on the notion of facticity in Schelling's and Husserl's philosophies. Their approaches to understanding facticity are analyzed and compared. The author concludes that this notion and its discussion remain marginal for Schelling and Husserl in as much as facticity itself is the limit for any idealistic philosophy.

**Key words:** F.W.J. Schelling, E. Husserl, German idealism, transcendental phenomenology, facticity, actual being.

*Artyomenko N. A.* Monadology as Phenomenology versus Phenomenology as Monadology .... 148

The author explicates why and how Leibnizian philosophy became a major source for Edmund Husserl's theory of intersubjectivity. Husserl found valuable terminology and comprehensive theory for understanding intersubjectivity in Leibniz's philosophy of monads. The author analyzes Leibniz's philosophy in phenomenological perspective and points out that the concept of phenomenon in Leibniz's philosophy should be retrieved in modern phenomenology.



Key words: monadology, intersubjectivity, Husserl, Leibniz, metaphysics, phenomenon, phenomenology, subject, monad, perception.

#### SHORT NOTICES

*Kovach V. A.* Religion and Study of Religion: The Problem of Definitions ..... 169

The author claims that current definitions of religion are either too broad and include the phenomena that are not religious or they are too narrow and exclude the phenomena that fall within religion. In this article, the author, relying on Husserl's notion of science, offers his approach to definition of religion that would be more appropriate for the modern studies of religion. In the conclusion, the traditional question about difference between study of religion and theology is discussed.

Key words: study of religion, religion, philosophy of science, E. Husserl, theology.

*Penkova E. A.* A Concept of Man in A. T. Bolotov's Philosophy ..... 184

The anthropological theory of A.T. Bolotov, an eighteenth century Russian philosopher and scientist, is analyzed. Bolotov's anthropology is presented in the context of his general philosophy and set in the background of the Enlightenment tradition in Russia. The author offers historical philosophical interpretation of Bolotov's non-philosophical works in this article.

Key words: Russian philosophy of the eighteenth century, Russian anthropology of the eighteenth century, A. T. Bolotov.

#### CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

*Barbashina E. V.* Review of Emelianov B. V., Kulikov V. V. Iconography of Russian Thought. Nizhnevartovsk, 2013 ..... 192

ИЗВЕСТИЯ  
УРАЛЬСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2014. № 2 (128)

Серия 3  
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Редактор и корректор            *Т. А. Федорова*  
Компьютерная верстка        *Л. А. Хухаревой*

Журнал не подлежит маркировке в соответствии с п. 2 ст. 1  
Федерального закона РФ от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ  
как содержащий научную информацию.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-48321 от 27.01.12.  
Учредитель — Федеральное государственное автономное  
образовательное учреждение высшего профессионального образования  
«Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина».  
620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Подписано в печать 07.04.2014. Формат 70 × 100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Уч.-изд. л. 16,37. Усл. печ. л. 16,74. Бумага офсетная. Гарнитура Petersburg.  
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ 1494.

Издательство Уральского университета. 620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.  
Отпечатано в ИПЦ УрФУ. 620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

*Уважаемые авторы и читатели журнала  
«Известия Уральского федерального университета.  
Серия 3. Общественные науки»!*

Журнал «Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки»

- зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-48321 от 27 января 2012 г.;
- зарегистрирован Международным центром стандартной нумерации сериальных изданий (International Standard Serial Numbering – ISSN) 3 июля 2007 г. с присвоением международного стандартного номера ISSN 1817–7174;
- включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук в соответствии с рекомендациями экспертных советов по **философии, социологии, политологии, культурологии, психологии, международным отношениям** Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки РФ;
- включен в Объединенный подписной каталог «Пресса России». Подписной индекс 82415.

Библиографические сведения и информация о статьях в журнале размещаются на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки (РУНЭБ).

Полнотекстовая версия журнала размещается на портале университета (<http://urfu.ru/science/scientific-publications/izvestija-urfu/>), на собственном сайте журнала (<http://journals.urfu.ru/index.php/Izvestia3>) и на платформе РУНЭБ.

### О порядке предоставления рукописей

1. В редакцию по электронной почте ([izvestia\\_3@urfu.ru](mailto:izvestia_3@urfu.ru)), по почте или лично автором представляется текст статьи (в двух экземплярах) (см. ниже требования к оригиналу) и анкета статьи (см. ниже).
2. В редакцию по почте или лично автором представляется официально заверенная внешняя рецензия (делается специалистом соответствующей отрасли знаний, не работающим в одном вузе, или на одном факультете, или на одной кафедре с автором статьи).
3. По электронной почте редакция уведомляет автора о том, принят или не принят материал к рассмотрению, и, если принят, сообщает автору замечания по содержанию и оформлению рукописи, которые необходимо устранить до передачи текста на рецензирование.
4. Автор пересылает исправленный текст в редакцию по электронной почте.
5. Редакция согласует с автором все исправления, дополнения и т. п., которые необходимо внести в статью по рекомендации рецензентов.

### Требования к авторскому оригиналу

1. Авторский оригинал должен иметь следующую структуру:
  - а) шрифт – Times New Roman, кегль – 14, интервал – 1,5. Поля – все по 2 см;
  - б) сведения об авторе: фамилия, имя, отчество – полностью, ученые степень и звание, должность, место работы, телефоны, в том числе сотовые, e-mail (обязательно!), домашний почтовый адрес.

Аспирантам и докторантам необходимо указать, в сфере каких наук — философских, социологических, политологических, культурологических или экономических — они выступают соискателями ученого звания;

в) инициалы и фамилия автора на русском языке;

г) заголовок статьи на русском языке;

д) краткая, 5–7 строк, аннотация (включает характеристику основной темы, проблемы, объекта, цели работы и ее результаты, указывает, что нового несет в себе данная статья в сравнении с другими, родственными по тематике и целевому назначению; ее рекомендуется писать простыми предложениями, без сложных синтаксических конструкций) к статье на русском языке (по ГОСТ 7.9–95).

Аннотация необходима для упрощения поиска в электронных научно-информационных базах, среди миллионов других доступных источников. Именно благодаря аннотации статья может заслужить внимание читателя, поэтому четкая краткая характеристика основного содержания статьи является важнейшим элементом поискового образа документа (ПОД), наряду с самим названием, ключевыми словами и кодами. Объем аннотации — не менее 500 и не более 800 знаков без пробелов.

В аннотации должны быть указаны:

— конкретная научная проблема (предмет), анализу которой посвящена статья, сформулированная таким образом, чтобы выявить ее актуальность;

— научное направление, школа или научный подход, в рамках которого проведено исследование;

— основные этапы анализа или аргументации;

— главные результаты (выводы) проведенного исследования, сформулированные таким образом, чтобы выявить новизну.

Аннотация и ключевые слова должны отражать специфику работы и быть максимально конкретными;

е) ключевые слова по исследуемой проблеме (должны повторяться либо в названии статьи, либо в аннотации);

ж) инициалы и фамилия автора, заголовок статьи, аннотация к статье, ключевые слова на английском языке;

з) основной текст статьи с внутритекстовыми ссылками на цитируемые источники;

и) затекстовый список цитируемой литературы (см. образцы оформления).

## 2. Оформление библиографического аппарата.

Автор оформляет библиографические ссылки в соответствии с требованиями ГОСТ Р 7.0.5–2008 «Библиографические ссылки. Общие требования и правила оформления»:

а) цитируемые литература и другие источники располагаются в алфавитном порядке по первой букве фамилии авторов или первой букве названия других источников. Литература и источники на иностранных языках располагаются в конце затекстового списка по латинскому алфавиту. Весь затекстовый список нумеруется по порядку. Например:

1. *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005.

2. Выступление Президента на сборе руководящего состава Вооруженных сил от 16.11.2006 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru> (дата обращения: 02.02.2007).

3. *Герцен А. И.* С того берега // Герцен А. И. Соч. : в 9 т. М., 1956. Т. 3.

.....

9. *Коробкин М.* Уральское хозяйство и внешний рынок // Хоз-во Урала. 1925. № 27.

10. *Куропаткин А. Н.* Отчет генерал-адъютанта Куропаткина : в 4 т. СПб. ; Варшава, 1906–1907. Т. 1.

11. *Николаев И. А., Марушкина Е. В.* Бедность в России [Электронный ресурс] // Экономический анализ. М., 2005. URL: <http://www.fbk.ru> (дата обращения: 15.10.2013).

.....

21. *Шацлло К. Ф.* Консерватизм на рубеже XIX–XX вв. // Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / под ред. В. Я. Гросула. М., 2000;

б) внутритекстовые ссылки обозначаются цифрами в квадратных скобках. Например:

[1] — означает общее указание на книгу или другой источник по теме исследования;

[1, 23] — первая цифра указывает на источник прямого или косвенного цитирования согласно алфавитному списку источников, вторая (курсивом) — на страницу.

Примечание. При ссылке на электронный ресурс страницы не указываются;

в) ссылки на архивные материалы располагаются непосредственно в тексте, в квадратных скобках. Название архива, если оно не является общеизвестным, приводят в сокращенном варианте, а затем расшифровывают в круглых скобках. Например:

[ГАСО (Гос. архив Свердловской обл.). Ф. 773. Оп. 1. Д. 27. Л. 14–14 об.]

[РГИА. Ф. 773. Оп. 1. Д. 27. Л. 14–14 об.]

3. **Журналу предлагаются не публиковавшиеся ранее научные труды (предоставленные только в наше издание) объемом не более одного учетно-издательского (авторского, 40 000 знаков) листа.**

4. Текст не должен содержать сложных таблиц, графиков и рисунков.

Почтовый адрес редакции: 620000, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, к. 319.

Философский факультет.

Редакция журнала «Известия УрФУ. Серия 3. Общественные науки».

Главному редактору *Сулову Николаю Владимировичу*.

Рукописи принимаются в редакции: пр. Ленина, 51, к. 319

(член редколлегии *Ковалева Екатерина Сергеевна*. Телефон для справок (343) 350-59-20).

Электронный адрес: [urgifo2005@yandex.ru](mailto:urgifo2005@yandex.ru)

## АНКЕТА СТАТЬИ

ФИО автора 1 (полностью)	
Организация	
Страна	
Город	
E-mail:	
Почтовый адрес и телефон	
Код научной специальности	
ФИО автора 2 (полностью)	
Организация	
Страна	
Город	
E-mail:	
Почтовый адрес и телефон	
Код научной специальности	
Наименование статьи	
Код УДК	
Аннотация	
Ключевые слова	
Список библиографических ссылок	
На английском языке:	
Author 1 (полностью)	
Organization	
Country	
City	
Author 2 (полностью)	
Organization	
Country	
City	
Title of article	
Abstract	
Key words	