

2022, № 3 (45)

МЕТАФИЗИКА

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

МЕТАФИЗИКА

В этом номере:

- Метафизика в историческом процессе: в религии, философии, науке
- Принципы метафизики в XX–XXI веках
- Метафизические аспекты в гуманитарных науках

2022, № 3 (45)

МЕТАФИЗИКА

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

2022, № 3 (45)

Основан в 2011 г.

Выходит 4 раза в год

- **МЕТАФИЗИКА
В ИСТОРИЧЕСКОМ
ПРОЦЕССЕ:
В РЕЛИГИИ,
ФИЛОСОФИИ, НАУКЕ**
- **ПРИНЦИПЫ
МЕТАФИЗИКИ
В XX–XXI ВЕКАХ**
- **МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ
В ГУМАНИТАРНЫХ
НАУКАХ**

Журнал «Метафизика» является периодическим рецензируемым научным изданием в области математики, физики, философских наук, входящим в *список журналов ВАК РФ*

Цель журнала – анализ оснований фундаментальной науки, философии и других разделов мировой культуры, научный обмен и сотрудничество между российскими и зарубежными учеными, публикация результатов научных исследований по широкому кругу актуальных проблем метафизики

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки

Подписной индекс – 80317

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77–45948 от 27.07.2011 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов» (117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6)

Адрес редакционной коллегии:
Российский университет
дружбы народов,
ул. Миклухо-Маклая, 6,
Москва, Россия, 117198
Сайты: <http://lib.rudn.ru/37>
<https://journals.rudn.ru/metaphysics>

Подписано в печать 07.07.2022 г.
Дата выхода в свет 15.09.2022 г.

Формат 70×108/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,93.
Тираж 500 экз. Заказ 840.
Отпечатано
в Издательско-полиграфическом
комплексе РУДН
115419, г. Москва,
ул. Орджоникидзе, д. 3
Цена свободная

METAFIZIKA

(Metaphysics)

SCIENTIFIC JOURNAL

No. 3 (45), 2022

Founder:
Peoples' Friendship University of Russia

Established in 2011
Appears 4 times a year

Editor-in-Chief:

Yu.S. Vladimirov, D.Sc. (Physics and Mathematics), Professor
at the Faculty of Physics of Lomonosov Moscow State University,
Professor at the Academic-Research Institute of Gravitation and Cosmology
of the Peoples' Friendship University of Russia,
Academician of the Russian Academy of Natural Sciences

Editorial Board:

S.A. Vekshenov, D.Sc. (Physics and Mathematics),
Professor at the Russian Academy of Education

A.P. Yefremov, D.Sc. (Physics and Mathematics),
Professor at the Peoples' Friendship University of Russia,
Academician of the Russian Academy of Natural Sciences

V.N. Katasonov, D.Sc. (Philosophy), D.Sc. (Theology), Professor,
Head of the Philosophy Department of Sts Cyril and Methodius'
Church Post-Graduate and Doctoral School

Archpriest Kirill Kopeikin, Ph.D. (Physics and Mathematics),
Candidate of Theology, Director of the Scientific-Theological Center
of Interdisciplinary Studies at St. Petersburg State University,
lecturer at the St. Petersburg Orthodox Theological Academy

V.A. Pancheluga, Ph.D. (Physics and Mathematics), Senior researcher,
Institute of Theoretical and Experimental Biophysics of the Russian Academy of Sciences

V.I. Postovalova, D.Sc. (Philology), Professor, Chief Research Associate
of the Department of Theoretical and Applied Linguistics at the Institute
of Linguistics of the Russian Academy of Sciences

A.Yu. Sevalnikov, D.Sc. (Philosophy), Professor at the Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences, Professor at the Chair of Logic
at Moscow State Linguistic University

V.I. Belov, D.Sc. (History), Professor at the Peoples' Friendship University
of Russia (Executive Secretary)

S.V. Bolokhov, Ph.D. (Physics and Mathematics), Associate Professor
at the Peoples' Friendship University of Russia, Scientific Secretary
of the Russian Gravitational Society (Secretary of the Editorial Board)

ISSN 2224-7580

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3

МЕТАФИЗИКА НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

2022, № 3 (45)

Учредитель:
Российский университет дружбы народов

Основан в 2011 г.
Выходит 4 раза в год

Главный редактор –

Ю.С. Владимиров – доктор физико-математических наук,
профессор физического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова,
профессор Института гравитации и космологии
Российского университета дружбы народов, академик РАЕН

Редакционная коллегия:

С.А. Векишев – доктор физико-математических наук,
профессор Российской академии образования

А.П. Ефремов – доктор физико-математических наук,
профессор Российского университета дружбы народов, академик РАЕН

В.Н. Катасонов – доктор философских наук, доктор богословия, профессор,
заведующий кафедрой философии Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Протоиерей Кирилл Копейкин – кандидат физико-математических наук, кандидат
богословия, директор Научно-богословского центра
междисциплинарных исследований Санкт-Петербургского
государственного университета,
преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии

В.А. Панчелюга – кандидат физико-математических наук,
старший научный сотрудник Института теоретической
и экспериментальной биофизики РАН

В.И. Постовалова – доктор филологических наук, профессор,
главный научный сотрудник Отдела теоретического
и прикладного языкознания Института языкознания РАН

А.Ю. Севальников – доктор философских наук,
профессор Института философии РАН, профессор кафедры логики
Московского государственного лингвистического университета

В.И. Белов – доктор исторических наук, профессор
Российского университета дружбы народов (ответственный секретарь)

С.В. Болохов – кандидат физико-математических наук,
доцент Российского университета дружбы народов,
ученый секретарь Российского гравитационного общества
(секретарь редакционной коллегии)

ISSN 2224-7580

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3

CONTENTS

EDITORIAL NOTE (Vladimirov Yu.S.)	6
METAPHYSICS IN THE HISTORICAL PROCESS: IN RELIGION, PHILOSOPHY, SCIENCE	
<i>Iakovlev V.A.</i> Metaphysics of methodological creatives of the Middle Ages.....	11
<i>Katasonov V.N.</i> Foundations of classical physics and christian theology.....	26
<i>Shustova O.B., Sidorov G.N.</i> The problem of proof in empirical and theoretical knowledge.....	46
PRINCIPLES OF METAPHYSICS IN THE 20th–21st CENTURIES	
<i>Postovalova V.I.</i> The idea of all-unity in religious-artistic, mystical-aesthetic and theological thought of the 20th–21st centuries.....	54
<i>Kryuchkov T.O.</i> Energy-related interaction of the thing and the name in the philosophy of A.F. Losev.....	82
<i>Egorov D.G.</i> Human model in the context of the relational paradigm of theoretical physics.....	95
METAPHYSICAL ASPECTS IN THE HUMANITIES	
<i>Tarasov E.F.</i> Metaphysics of speech communication.....	105
<i>Vladimirova T.E.</i> Russian language personality as an object of metalinguistics.....	114
<i>Maslova V.A., Pivovarov E.S.</i> Monodisciplinarity in human sciences is a dead-end path of scientific development.....	129
<i>Gabdreeva N.V., Marsheva T.V., Kalinina G.S.</i> Phenomenology of lacunarity in different languages.....	138
<i>Sokolov V.G.</i> A new system of knowledge in the science and philosophy of cosmism.....	147
<i>Neklessa A.I.</i> Three globes of οἰκουμένη.....	161
<i>Ponkcinski M.</i> Conflict and its overcoming	172
OUR AUTHORS	180

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ (Владимиров Ю.С.)	6
МЕТАФИЗИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ: В РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ, НАУКЕ	
<i>Яковлев В.А.</i> Метафизика методологических креативов Средневековья.....	11
<i>Катасонов В.Н.</i> Основания классической физики и христианская теология.....	26
<i>Шустова О.Б., Сидоров Г.Н.</i> Проблема доказательства в эмпирическом и теоретическом знании.....	46
ПРИНЦИПЫ МЕТАФИЗИКИ В XX–XXI ВЕКАХ	
<i>Постовалова В.И.</i> Идея всеединства в религиозно-художественной, мистико-эстетической и богословской мысли XX–XXI веков	54
<i>Крючков Т.О.</i> Энергичные отношения вещи и имени в философии А.Ф. Лосева.....	82
<i>Егоров Д.Г.</i> Модель человека в контексте реляционной парадигмы теоретической физики.....	95
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ	
<i>Тарасов Е.Ф.</i> Метафизика речевого общения.....	105
<i>Владимирова Т.Е.</i> Русская языковая личность как объект металингвистики.....	114
<i>Маслова В.А., Пивовар Е.С.</i> Монодисциплинарность в гуманитарных науках – тупиковый путь развития науки.....	129
<i>Габдреева Н.В., Маршева Т.В., Калинина Г.С.</i> Феноменология лакунарности в разноструктурных языках	138
<i>Соколов В.Г.</i> Новая система познания в науке и философии космизма.....	147
<i>Неклесса А.И.</i> Три глобуса Ойкумены.....	161
<i>Понкцински М.</i> Конфликт и его преодоление.....	172
НАШИ АВТОРЫ	180

ОТ РЕДАКЦИИ

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-6-10

Данный номер журнала посвящен обсуждению проблем метафизики в сфере философии, религии и гуманитарных наук, причем делается это в связи с их общностью с обсуждаемыми в нашем журнале основаниями фундаментальной физики. Номер журнала состоит из трех разделов, из которых первые два: «Метафизика в историческом процессе: в религии, философии, науке» и «Принципы метафизики в XX–XXI веках» – оказались в тесной связи с содержанием докладов, сделанных на недавно прошедшей конференции «Наука в свете христианского миропонимания» в рамках XXX Рождественских международных образовательных чтений. Все это соответствует тематике нашего журнала, во главу которого поставлено обсуждение оснований мироздания.

В связи с этим следует напомнить, что представления об основаниях мироздания сначала мыслились в рамках религии, что определило начальное развитие науки и философии именно в неразрывной связи с религией. Как это происходило в средние века с XI по XVI в. в рамках христианской Европы, обстоятельно изложено в статье профессора В.А. Яковлева «Метафизика методологических креативов Средневековья». Известно, что начала метафизики заложены в Античности, а далее применение ее принципов в науке и философии происходило в рамках христианского учения.

В докладе автора данной редакционной статьи, сделанном на конференции, была отмечена тесная связь исследований оснований современной физической картины мира с ключевыми принципами метафизики, также содержащимися в христианском догмате Святой Троицы. В этом докладе, как и в ряде статей нашего журнала [1; 2], неоднократно назывались три ключевых метафизических принципа:

1. **Принцип дуализма**, в частности, соответствующий наличию двух противоположных подходов к описанию физической реальности: редукционистского, ставящего во главу угла частные факторы и из них формирующего свойства целого, и холистического, исходящего из свойств целого и из них выводящего частности.

2. **Принцип тринитарности**, который в случае редукционизма соответствует принципу троичности, а в холистическом подходе – принципу триединства.

3. **Принцип процессуальности**, означающий развитие, динамический характер мироздания.

Истоки осознания и использования этих принципов можно усмотреть в трудах античных мыслителей, в частности Аристотеля, фактического автора метафизики. В учении Аристотеля дается трактовка принципа процессуальности как перехода между двумя состояниями в возможности, реализуемого действительностью. Таким образом, в его философии содержится также принцип дуальности, которого придерживался Платон. Однако он считал, что действительное бытие объектов не может быть выражено одновременной реализацией двух противоположностей, то есть платоновские противоположности нужно опосредовать чем-то третьим. Для решения этой проблемы он ввел два вида бытия – действительное и возможное. Противоположные стороны присущи объектам лишь в потенциальной возможности, тогда как действительность стоит выше возможности и является третьим, их дополняющим. Таким образом реализуется принцип тринитарности, причем в холистическом понимании триединства.

Анализ показывает, что эти же принципы оказались непосредственно отображенными в ключевом положении христианства – в догмате Святой Троицы. Так, в «Догматическом богословии» В.Н. Лосского отмечается: «Бог – непознаваемый как Троица, но также и открывающий Себя как Троица. Вот предел апофатизма. Откровение о Троице, как об изначальном факте, абсолютной реальности, первопричине, которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, Ей предшествующего» [3. С. 51]. В этой же работе Лосский приводит трактовку Святой Троицы Григорием Богословом: «Быть нерожденным, рождаться и исходить дает наименования: первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын – не отец, потому что Отец – один, но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога (потому что Единородный – один), но то же, что Сын. И Три – Единое по личным свойствам» [3. С. 43].

Отметим, что введение третьего дополнительного звена было также отражено в религиозно-философском учении Китая – в даосизме, где в китайской «Книге перемен» две противоположности **инь** и **ян** дополнены третьим промежуточным звеном – точками в изображениях этих противоположностей. Более того, в основу древнекитайского религиозно-философского учения была положена идея триединства Первоначала: «Дао порождает единое, единое порождает двоицу, двоица порождает троицу, а троица порождает все множество вещей».

В первый раздел журнала включена также статья профессора В.Н. Катасонова «Основания классической физики и христианская теология», в которой показано, как в связи с представлениями христианской теологии происходило становление классической физики, в частности механики Ньютона. Эта статья отражает содержание доклада Катасонова, сделанного на Рождественских чтениях.

Следует напомнить, что после значительного периода развития физики, когда господствовавшим был редукционизм, кстати плодотворный для того времени, в первой трети XX в. родилась квантовая физика. В ее S-матричной

формулировке явным образом отображены все три указанных выше метафизических принципа. Так, принцип дуализма содержится в наличии двух состояний микросистем – начального (на минус бесконечности) и последующего (на плюс бесконечности). Переход между ними отображает принцип процессуальности и в то же время является третьей сущностью, в сумме с двумя состояниями, формирующей принцип тринитарности, точнее – принцип триединства. В построении квантовой механики они имеют смысл лишь в своем триединстве.

Один из создателей квантовой механики Вернер Гейзенберг справедливо утверждал, что квантовая теория фактически представляет собой возрождение идей Аристотеля: «Понятие возможности, которое играет решающую роль в философии Аристотеля, в современной физике снова заняло центральное положение. Математические законы квантовой теории можно рассматривать как количественную формулировку аристотелевских понятий «дьюна-мис» или «потенция» [4. С. 393].

В нашей стране в работах Ю.И. Кулакова и Г.Г. Михайличенко по теории физических структур [5] заложены основы математического аппарата для реализации указанных метафизических принципов, в частности идей Аристотеля. На этой основе затем была развита теория бинарных систем комплексных отношений. Этот аппарат позволяет продолжить намечавшуюся перестройку квантовой теории на базе S-матричной формулировки, которая в свое время заглухла из-за попыток ее формулировки на базе априорно заданного классического пространства-времени.

Тенденция построения фундаментальной физики на базе априорно заданного классического пространства-времени господствовала на протяжении всей второй половины XX в. и, судя по всему, продолжается и в XXI в. И это несмотря на то, что многие видные мыслители (физики и философы) заявляли, что классические пространственно-временные представления неприменимы в физике микромира, что необходимо найти самостоятельную систему понятий и закономерностей, присущих физике микромира, из которой можно было бы затем вывести привычные нам понятия геометрии и классической физики.

В ряде работ [6; 7] предлагается решение этой проблемы на основе теории бинарных систем комплексных отношений. Она строится на базе указанных выше трех метафизических принципов.

1. В согласии с идеями Аристотеля, догматом Святой Троицы и S-матричной формулировкой квантовой механики полагается, что следует рассматривать два противоположных состояния микросистем: начальное и конечное. Это означает использование метафизического принципа дуализма.

2. Полагается, что рассматриваемые микросистемы переходят из предыдущего состояния в последующее, что означает использование метафизического принципа процессуальности.

3. Переход между двумя состояниями описывается комплексной величиной, характеризующей амплитуду вероятности перехода. Это понятие представляет собой третий фактор в метафизическом принципе тринитарности.

Все эти три принципа представляют собой неделимое целое. Нет смысла говорить об отдельных состояниях без понятия перехода между ними, так же как и о переходе без самих состояний.

Во втором разделе данного выпуска журнала «Принципы метафизики в XX–XXI вв.» содержатся статьи, в которых фактически обсуждается роль принципов метафизики в связи с понятиями христианской теологии в развитии философии и гуманитарных наук уже в минувшем столетии. Этот раздел открывается содержательной статьей профессора В.И. Постоваловой «Идея всеединства в религиозно-художественной, мистико-эстетической и богословской мысли XX–XXI вв.». В этой статье дается широкий обзор реализации идей холизма в гуманитарной сфере. Примечательным является тот факт, что в другой статье этого раздела Д.Г. Егорова указывается целесообразность использования идей реляционной парадигмы, развитых в рамках фундаментальной физики, в исследованиях гуманитарных проблем.

В связи с содержанием первых двух разделов нашего журнала представляется уместным привести высказывание В.И. Вернадского: «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникающими как в области религии, так и в области философии, – питании, требующем *одновременной* работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на обратный процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания» [8. С. 186].

В статьях третьего раздела журнала обсужден ряд вопросов гуманитарных наук, также непосредственно связанных с принципами метафизики. Здесь главное внимание уделено проявлениям метафизических принципов в языковом общении и в структуре русского языка.

Обсуждение этого и ряда иных вопросов о справедливости используемых принципов в трех метафизических парадигмах чрезвычайно важно для дальнейшего развития фундаментальной физики.

В статьях третьего раздела журнала обсужден ряд вопросов гуманитарных наук, также непосредственно связанных с принципами метафизики. Здесь главное внимание уделено проявлениям метафизических принципов в языковом общении и в структуре русского языка, проблеме метафизики социума. В статье А.И. Неклессы анализируется транзит мироустройства Современности к новому планетарному ансамблю социальных и культурных взаимодействий, представлен ступенчатый путь истории как последовательность трех поколений/моделей глобальной организации Ойкумены. Профессор Марек Понкцински приглашает к дискуссии на тему «Конфликт и его преодоление в ситуации информационного доминирования».

Литература

1. *Владимиров Ю. С.* Фундаментальная теоретическая физика и метафизика // *Метафизика*. 2011. № 1 (1). С. 88–105.
2. *Владимиров Ю. С.* Основания физических теорий и их классификация // *Метафизика*. 2020. № 3 (37). С. 10–25.
3. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
4. *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989.
5. *Кулаков Ю. И.* Элементы теории физических структур. (Дополнение Г. Г. Михайличенко). Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1968.
6. *Владимиров Ю. С.* Реляционная концепция Лейбница–Маха. М.: ЛЕНАНД, 2017.
7. *Владимиров Ю. С.* Реляционная картина мира. Книга 2. От бинарной предгеометрии микромира к геометрии и физике макромира. М.: ЛЕНАНД, 2021.
8. *Вернадский В. И.* Научное мировоззрение // На переломе (Философские дискуссии 20-х гг.). М.: Политиздат, 1990.

Ю.С. Владимиров

МЕТАФИЗИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ: В РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ, НАУКЕ

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-11-25

МЕТАФИЗИКА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ КРЕАТИВОВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В.А. Яковлев

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские Горы*

Аннотация. В работе раскрывается проблема бытия Бога как определяющая все направления мысли средневековых философов. Однако выдвинутые методологические креативы имеют относительно автономный и самоценностный характер. В них сохранился дух критического рационализма, порождённый философией Античности. Эти креативы оказались востребованными как в философии, так и в науке Нового времени.

Ключевые слова: Средневековье, метафизика, программы, наука, религия, творчество, методология, культура.

Метафизика – исследование общих черт структуры мира и наших методов проникновения в эту структуру.

М. Борн

Введение

Существуют разные точки зрения на то, какой по векам период мировой истории нужно считать средними веками. Мы полагаем, что, прежде всего, необходимо выделить важнейшие исторические события в Европе, связанные с определёнными датами этого более чем тысячелетнего периода. В качестве точки отсчёта можно взять так называемый «Эдикт о веротерпимости» императора Константина (324 г.), уравнивающий в правах языческие и христианские верования. Константинополь, ставший к тому времени новой столицей империи, освящали, как известно, и языческие, и христианские служители.

Годом относительно условного окончания периода Средневековья имеет смысл обозначить 1453 г. – взятие турками Константинополя и окончательное

падение Византии. Сам термин «Средневековье» появляется в литературе так называемого позднего Возрождения и сопровождается нередко такими эпитетами, как «мрачное», «варварское», «бесчеловечное» и т.п. Известные мыслители Ренессанса считали Средневековье провалом в Европейской культуре, возрождение которой возможно лишь через обращение к наследию Античности. Такой позиции придерживаются и некоторые известные современные учёные. Например, выдающийся отечественный академик-математик и видный философ В.И. Арнольд пишет: «Римляне пытались оставить от греческой науки только “практически полезную” часть, и результатом явилось мрачное мракобесие Средневековья» [1. С. 88].

Однако, как представляется, более взвешенной и объективной выступает точка зрения, согласно которой средние века – это действительно некие необходимые *середи́нные* века в истории Европы, которые отнюдь не были потерянными и бесплодными. Напротив, в этот период были открыты и сформулированы важные информационно значимые креативы во всех основных частях философского знания. Эти новации в конечном счёте позволили выйти из цивилизационного тупика поздней Римской империи заложили теоретический категориальный фундамент культуры эпохи Возрождения и науки Нового времени.

Геоцентризм

Философия Средневековья, если брать её в целом, – это любовь и стремление к мудрости через единого в трёх ипостасях Бога. В древнегреческих философских текстах божества тоже, так или иначе, присутствуют, хотя, как правило, в отличие от мифологических богов-олимпийцев в обезличенной абстрактной форме (Ксенофан, Анаксагор, Демокрит).

Необходимо также отметить, что у греков участие божества в творении мироздания всегда сопряжено с уже существующим и совечным ему исходным материалом – или в виде известных эмпирико-чувственных субстанций земли, огня, воздуха, воды, или в качестве абстрактных трансцендентальных сущностей «хоры» (Платона) и «гиле» (Аристотеля). В философии же Средневековья, начиная с Августина, основным мировоззренческим *креативом*, выражающим новый более высокий уровень абстрагирования, является утверждение *божественного сотворения мира из ничего*.

В методологическом плане в целом происходит коренное переосмысление самой роли философии в культуре. Из высшей формы теоретического знания, обладающего самоценностными характеристиками «приобщения к гармонии мира» (Аристотель), философия превращается в прикладную, по отношению к теологии, дисциплину. Родившаяся в Византии известная сентенция «философия – служанка религии» (Иоанн Дамасский) через труды Петра Дамиана утверждается в европейской схоластике и получает развёрнутое обоснование в так называемых «Суммах» Фомы Аквинского.

В сфере познания, хотя и признаётся важность чувственной и рациональной ступеней познания, однако высшим, бесспорно, объявляется «иллюминативное» знание, полученное через божественную благодать и откровение. Гностицизм и мистицизм становятся неотъемлемыми компонентами мировоззрения средневековых мыслителей.

В сравнении с политеизмом греко-римской культуры, признававшей на закате своего существования более трёхсот богов, христианский монотеизм, несмотря на расколы, ереси и внутренние распри, оказался гораздо проще, понятнее и эффективнее в управлении поведением каждого человека и целых государственных образований.

Методология теометафизики

Становление средневековой теометафизики представляет сложный и противоречивый процесс [2]. В теоретическом плане в качестве первоисточников выступают, с одной стороны, древнееврейские предфилософские религиозные тексты «Танах», «Талмуд» и др., а с другой – философские учения Античности. Христианство зарождается маргинально как одна из сект иудаизма. Сохраняя в Ветхом Завете значительный корпус онтологических представлений иудаизма, христианство создаёт, однако, в Новом Завете принципиально важные *креативы*, связанные с признанием пришествия в земной мир богочеловека Иисуса Христа – «помазанника божьего».

Вплоть до второго Вселенского Константинопольского собора (381 г.), где был доработан, дополнен и канонизирован Никео-Цареградский символ веры, прослеживается острая теоретическая борьба как внутри становящейся христианской идеологии, так и в дискуссиях христианских мыслителей с неоплатониками и ортодоксами иудаизма. *Методологический креатив агона* древнегреческой культуры принимает межцивилизационный характер.

Так, христианство, как уже было сказано, ассимилировало в Ветхом Завете часть древнееврейских текстов, а иудаизм, напротив, отвергает основные идеи христианства о свершившемся якобы пришествии мессии и абсолютном равенстве всех людей и народов перед Богом. Аристокл Александрийский из Панеи (II в. до н. э.) полагал, что Платон и Аристотель переняли и интерпретировали идеи Моисея, а еврейский язык является первоосновой всех других языков.

Известный еврейский философ «отец христианства» Филон Александрийский также писал о зависимости Платона от учения Моисея. Понятие логоса интерпретируется Филоном как «первородный сын» Бога и «утешитель людей» – «параклет». В доникейской патристике наблюдается и существенное расхождение в *методологических* установках идеологов христианства к философии вообще и античной философии в частности. Так, Татиан и Тертуллиан делали акцент на известных сентенциях апостола Павла: «мудрые лукавы»; «смотрите, братия, чтобы кто не увлёк вас философиею» [3. С. 1173]; «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» [3. С. 1208].

Христианские авторы пришли в своих апологетиках к полному отрицанию какого-либо значения античной философии для христианства, поскольку, по их мнению, эта философия внутренне противоречива, безнравственна и вторична по отношению к ветхозаветным текстам. Так, Тертуллиан утверждает: «Учение наше древнее всякого другого, а потому оно и истинно. Мы не нуждаемся ни в любопытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия» (цит. по [4. С. 385, 386]). Верую, ибо абсурдно, – вот парадоксальное *методологическое кредо* религиозного философа.

В отличие от вышеназванных философов религиозный известный деятель того времени Климент Александрийский уважительно относится к древнегреческой философии, рассматривая её как пропедевтику по отношению к христианству, особенно выделяя при этом Академию Платона и школу стоиков. *Креатив диалектики как метода развития мышления*, выдвинутый Платоном, использовал в своих трудах и развивал христианский мыслитель Ориген. Кроме того, как и Климент Александрийский, Ориген был сторонником небуквального толкования Библии. Он один из первых мыслителей, кто начал разрабатывать *аллегорический метод* её истолкования и выделил три смысловых уровня Писания – буквальный (телесно-вещественный), душевный (морально-этический) и духовный (абстрактно-теологический). Ориген также проявлял глубокий интерес к *методике доказательств в математике и логике*.

В ветхозаветном Екклесиасте сосуществуют противоречивые утверждения относительно мудрости, отождествляемой фактически с философствованием. Екклесиаст, что переводится «проповедующий в собрании», с одной стороны, подчёркивает преимущество мудрости перед глупостью как света перед тьмой, а с другой – утверждает, что «во многой мудрости много печали», а «кто умножает познание, умножает скорбь».

Диалектика Екклесиаста прослеживается на новом, более высоком уровне в собрании религиозно-философских текстов V в., получивших после длительных дискуссий название «Ареопагитики» («О божественных именах») Псевдо-Дионисия. В текстах проявляются два противоположных и взаимодополнительных *методологических креатива богопознания* – *катафатический (положительный)* и *апофатический (отрицательный)*.

Суть первого сводится к восхождению от простейших имён, используемых в Писании в отношении Бога, к таким абстрактным и возвышенным его атрибутам, как Любовь, Красота, Благо, Свет, Жизнь, Всемогущество и др. Апофатический же метод интерпретируется как «таинственное богословие». Метод опирается на принципы внеприродности, бескачественности, актуальной бесконечности, а следовательно, и принципиальной невыразимости каких-либо атрибутов Бога, то есть невозможности его рационального познания.

Идти к постижению Бога можно только через последовательное отрицание всего наблюдаемого и мыслимого в земном мире, так как Бог не похож ни на что. Он «безымянен», он там, «где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия,

превышающий всякий свет» [5. С. 608]. Бог – это тождество трансцендентного и имманентного. «Божественный мрак – это тот недосыгаемый свет, в котором... обитает Бог» [5. С. 610]. Основной тезис теологической диалектики в «Ареопагитиках» – это утверждение, что бытие Бога состоит в его небытии.

Методологически разные подходы проявились в осмыслении проблемы субординации в Божественной Троице, а также так называемой христологической проблемы – возможности соединения и сочетания в личности Иисуса Христа человеческой и божественной природы. В IV в. в Александрии, стремясь внести логико-методологическую строгость и последовательность в «отношениях» между Богом-отцом и Богом-сыном, выступил пресвитер Арий. Он учил, что Бог-отец и Бог-сын не равны и не едины по своей сущности – «не единосущны». Христос лишь «подобосущен» своему Богу-отцу. Отсюда следовало, что Христос – это творение Бога-отца и не существовал извечно. Бог-святой дух также не извечен, а был сотворён Богом-сыном, то есть Христом.

Против Ария выступил Александрийский епископ Афанасий, который отверг субординационную структуру Святой Троицы, предложенную Арием. Учение Афанасия после долгих и напряжённых дискуссий было в конечном счёте канонизировано в Никео-Константинопольском символе веры, а арианство объявлено ересью. Однако арианство продолжало существовать и далее в католичестве на протяжении многих последующих веков. Заметим, с точки зрения грамматики, споры велись вокруг одной греческой буквы «йоты», которая была в слове «подобосущий» и отсутствовала в «единосущем». Только этим и отличались два слова друг от друга, но выражение «ни на йоту не уступить» (или «не отступать») приобрело впоследствии символическое «крылатое» значение – своеобразный *методологический креатив*, когда дело шло о защите и отстаивании принципов.

В это же время возникла и так называемая проблема «филиокве», предложенные решения которой способствовали в итоге разделению христианства на католичество и православие (1054 г.).

В католичестве считают, что логически последовательно выводить Бога-духа из диады Бога-отца и Бога-сына, поскольку они «единосущны». Католики добавили позднее в каноническую формулу слова «В Духа Святого, иже от Отца и Сына (по латыни “филиокве”) исходящего». Итак, все изменение состоит в добавлении слов «и Сына».

Православие же отстаивает догмат о происхождении Святого духа только от Бога-отца.

В методологическом плане необходимо отметить возникновение уже на ранней стадии формирования и утверждения христианства большого количества сопутствующих учений, которые в результате теологических обсуждений частично или полностью объявлялись еретическими, а труды, в которых они излагались, публично сжигались. Так было с отвержением церковью платонистского «уклона» первого из «отцов церкви» Флавия Иустина, а также его допущения возможности аллегорического толкования некоторых

библейских положений. Церковь отказалась в конечном счёте и от печально известного призыва ученика Флавия Татиана: «Истребляйте памятники нечестия!», то есть произведения искусства Античности. Не был поддержан и воинствующий иррационализм Тертуллиана.

В 543 г. отвергнуты и осуждены эдиктом византийского императора Юстиниана еретические якобы сочинения Оригена (заметим, спустя три века после смерти философа), в которых допускалось существование других сотворённых миров, субординация и предсуществование душ, а также спасение всех людей и даже Сатаны. За стремление примирить арианцев и афанасьевцев «каппадокийца» Григория Назианского отстранили от константинопольского патриаршества. Отвергла церковь и учение Василия Кесарийского об абсолютной аскезе как отречении от мира, а также эсхатологическое предположение святого Григория Нисского о временности адских мук.

Уже после Константинопольского собора патриарх Константинополя Несторий начал проповедовать, что, поскольку Христос был человеком, то его мать надо считать не «богородицей», а «человекородицей». Противоположную позицию занял константинопольский архимандрит Евтихий, провозгласивший в качестве единственной и абсолютной божественную природу Христа, а его человеческую телесность лишь видимой оболочкой.

Обе позиции были осуждены как еретические на Третьем и Четвёртом Вселенских соборах. В VIII в. в Византии под патронажем императора Константина V возникло так называемое иконоборческое движение.

В 754 г. был даже созван специальный собор, на котором иконопочитание объявили ересью и осудили монашество. Вслед за этим последовало закрытие нескольких монастырей. Потребовался Седьмой Вселенский собор, чтобы «вернуть всё на круги своя» и заклеить, в свою очередь, иконоборчество как ересь. Однако иконоборческое движение не только не прекратилось, но и получило новый импульс в движении так называемых павликиан, отвергших, наряду с иконопочитанием, культ богородицы, святых и апостолов. Павликиане отрицали также необходимость крещения, причащения и постов.

Большую роль в борьбе против ересей сыграл Аврелий Августин Блаженный – «учитель Запада». Хотя в начале своего жизненного пути он находился под влиянием неоплатоников, скептиков и манихеев, но затем, крестившись, через свои многочисленные труды выдвинулся в ряды наиболее активных критиков еретиков и отступников от «истинной веры».

В методологическом плане Августину принадлежит заслуга первой наиболее полной систематизации христианского учения в соответствии с основными сферами философского знания – онтологии, гносеологии, морали. Церковь, как известно, не приняла полностью его учение, однако тем не менее идеи Августина и неустанная борьба с манихейством, пелагианством, донатистами (последователями епископа Доната, ратовавшего за возвращение к апостольской церкви) сыграли большую роль в укреплении и распространении христианства. Августину принадлежит также и первенство в формулировании *принципа методологического сомнения*, ставшего, спустя много веков, исходным принципом философии Р. Декарта. Августин пишет:

«Всякий, кто сознаёт, что сомневается, сознаёт это (своё сомнение) как некоторую истину» (цит. по [6. С. 69]).

Отметим и то, что Святой Августин широко и целенаправленно использовал *метод аналогии* для периодизации земной истории – шесть дней творения, шесть возрастов человеческой жизни и шесть эпох истории, как они понимаются в христианстве. Это позволило ему выдвинуть важный в методологическом плане *креатив прогресса человеческого общества во всемирно-историческом масштабе*, хотя и в чисто теологическом контексте – всё более широкое распространение христианства и расширение божьего царства избранных к спасению.

Алкуин и Эриугена (IX в.) возрождают в своих трудах *диалектику* как науку о правильном мышлении в духе Сократа – Платона, излагая и обсуждая свои идеи в форме диалогов между учителем и учеником. В то же время диалектика у этих мыслителей выступает и в качестве *креатива наиболее общих принципов и свойств бытия*.

Особенно выделяется в данном плане Эриугена, который утверждает, что с помощью диалектики можно научиться делить роды на виды и сводить виды к родам. По его мнению, это возможно, поскольку сама диалектика не является просто изобретением человеческого ума, но установлена в природе всех вещей и открыта философами. Исходя из своего понимания диалектики, Эриугена считал возможным подвергнуть Писание разумному истолкованию: «Итак, – говорит учитель ученику, – пусть никакой авторитет не отпугивает тебя от положений, внушаемых правильным рассмотрением по законам разума. Истинный авторитет не противоречит правильному разуму, так же как правильный разум – истинному авторитету» [5. С. 788].

Эриугена последовательно стремился к устранению видимых, как ему казалось, противоречий между откровением и рациональным познанием, религией и философией. Его вывод: «Итак, истинная философия есть истинная религия и, наоборот, истинная религия есть истинная философия» [5. С. 789]. Далее линия Эриугены была продолжена в XI в. Ансельмом из Безаты и Бергарием, главой Туринской школы во Франции.

Ответной реакцией стало антидиалектическое движение во главе с кардиналом Петром Дамиани. Он сформулировал *методологический креатив теократической программы*, которую впоследствии небезуспешно пыталась реализовать на практике католическая церковь. Дамиани, во многом повторяя Тертуллиана, утверждал, что диалектика – это источник ересей и умножения грехов, что философия вообще – это дьявольский вымысел и её надо изгнать из христианского вероучения или, по крайней мере, опустить до уровня смиренной прислужницы теологии – её абсолютной госпожи. Диалектика допустима лишь для укрепления христианских догматов, а не для их анализа.

Такая явно иррационалистическая позиция Дамиани была постепенно смягчена последующими схоластами. Отметим здесь, прежде всего, схоластический реализм Ансельма Кентерберийского, философским кредо которого стала «вера, ищущая разумения». Он выдвинул *методологический креатив объективности существования наиболее общих понятий до и вне вещей*,

включая в число вещей и человеческий ум. Такая позиция привела Ансельма к так называемому онтологическому доказательству (название дано много позже И. Кантом) бытия Бога. Линия реализма была продолжена Гильомом из Шампо, согласно которому универсалии обладают абсолютной реальностью и априори пребывают в каждом отдельном объекте.

Как оппозиция методологии реализма в XI–XII вв. в философии католицизма формируется номинализм, выдвинувший *методологический креатив объективности только единичных вещей*. Наиболее видным представителем номинализма, вступившим в открытую полемику с Ансельмом Кентерберийским, стал каноник Росцелин. Он объявил универсалии лишь сотрясением воздуха с помощью «звуков голоса». Общее, по его мнению, существует только в языке, формирующем родовые слова для наименования совокупности действительно существующих единичных объектов. Последовательно применяя *креатив номинализма* к анализу одного из центральных догматов христианства – Божественной Троицы, Росцелин пришёл к выводу о возможности существования только трёх отдельных и различных богов. Его учение было объявлено еретическим на церковном соборе в Суассоне (1092 г.), а автора заставили отречься от своих взглядов.

Серединную позицию между двумя крайними *методологическими креативами*, ориентирующими философские исследования онтологических и гносеологических проблем, можно сказать, прямо в противоположных направлениях, занял схоласт Пьер Абеляр. В острых спорах с Гильомом из Шампо Абеляр пришёл к выводу о принципиальной невозможности объективного существования универсалий. Но в то же время он не принимал идею своего учителя Росцелина о признании универсалий лишь как слов языка. С точки зрения Абеляра, наиболее общие понятия есть результат абстрагирования в ходе чувственного опыта наиболее существенных элементов. Следовательно, универсалии существуют, но лишь в человеческом уме. Таким образом, Абеляр выдвинул ещё один *методологический креатив – концептуализм*.

Методологическое значение проблемы универсалий тесно связывалось Абеляром с методом диалектики. В своих трудах, в частности «Да и Нет», «Диалектика», религиозный философ выступает как искренний и убеждённый сторонник диалектического метода. В «Да и Нет» Абеляр выделяет большое количество прямых цитат из трактатов известных авторитетов церкви, ответы которых на одни и те же богословские вопросы нередко выступают как противоположные и даже взаимоисключающие. Абеляр – истинный адепт христианской веры – стремился представить противоречивые суждения в качестве взаимодополнительных, но, как посчитали ортодоксы, лишь посеял «зерно сомнений» в истинности христианского вероучения. В ходе дискуссий учение Абеляра, в конце концов, было осуждено как «заражённое ересью арианства и пелагианства. На одном из церковных соборов его даже принудили сжечь свою книгу. Однако популярность идей Абеляра вышла из-под контроля церкви – в ходе стихийных манифестаций его открыто поддерживали ученики внецерковных городских школ и магистры.

Следуя Аристотелю, Абеляр разоблачает софистику как «ложную мудрость», хотя и признаёт её истоком искусства красноречия и рассуждения вообще, проистекаемого из божественного логоса – «самого сына божьего, которого мы называем словом... то есть началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом» [5. С. 801]. При этом диалектика, с точки зрения Абеляра, должна быть орудием анализа Священного Писания и трактатов отцов церкви – «разъяснением аллегорических тайн». Стремление к постоянному диалектическому вопрошанию «побуждает пытливых учеников проникательнейший из всех философов Аристотель» [7. С. 121]. «Понимать, чтобы верить», – вот кредо философии Пьера Абеляра.

Методологический креатив Абеляра был развит философами Шартрской школы, среди которых выделялись её руководитель Бернар, а также Гильом из Конша. Бернар Шартрский – сторонник изучения текстов античных авторов, которых он сравнивал с гигантами. Взобравшись на их плечи, можно увидеть нечто, ранее недоступное. Гильом из Конша составил комментарии к платоновскому «Тимею» и так же, как и Абеляр, рассматривал диалектику в качестве необходимого инструмента теолого-философского анализа.

Абеляру противостоял аббат Бернар Клервосский – идеолог теократии, иначе говоря, превосходства и первенства церковной власти над светской. Аббат пытался обосновать реальность мистического опыта и его высшую когнитивную ценность. Всё рациональное Бернар рассматривал лишь как подспорье в неустанных поисках Бога. Главным же считал его мистическое постижение через беззаветную любовь и беспредельное смирение. Вершина постижения Бога – это состояние экстаза, когда душа человека максимально расширяет границы своего существования и максимально приближена к Творцу. Но Бог всегда остаётся вне природы, поэтому вместо рациональных размышлений необходима *иррациональная интуиция*, которой Бог наделяет избранных для сближения с собой в мгновения их экстатического состояния. В XIII в. эстафету методологии мистицизма принял генерал францисканского ордена Бонавентура.

В позднем Средневековье (XIII–XIV вв.) методология философской мысли во многом определялась динамикой взаимоотношений между двумя возникшими почти одновременно монашескими орденами – францисканцами (от Франциска Ассизского) и доминиканцами (от Доминика Гусмана). Оба ордена были созданы под папским патронажем как орудия борьбы против ересей. Однако впоследствии именно доминиканцы наиболее преуспели на этом поприще, получив ярлык «псы господние».

Одним из главных центров борьбы с ересью стал Парижский университет, где большим признанием пользовались учения Аристотеля и Аверроэса. Преподавание первого неоднократно запрещалось, а Парижский епископ Э. Тампье вместе с советом магистров теологического факультета осудил аверроизм как ересь.

Центральной фигурой латинского аверроизма стал Сигер Брабантский, рассматривающий учение восточного философа в свете последовательного изложения и развития философии Аристотеля. Решая методологические

проблемы соотношения разума и веры, философии и теологии, католические сторонники Аверроэса пришли к выводу о неустранимости противоречий между философскими истинами и истинами Писания, что затем привело к *методологическому креативу так называемой двойственной истины (теории двух истин)*.

Сверхъестественный порядок мироздания и его истины постигаются верой и выражают внеприродную сущность Бога. Поэтому такие, например, вопросы, которые касаются вечности или творения мира, могут совершенно по-разному решаться философией и теологией. Истины в обоих случаях должны признаваться как таковые, но в разных отношениях к объекту познания. Божественное провидение в философской интерпретации – это всеобщий детерминизм, которому подчинена природа. Отсюда уязвимым становился один из самых основных догматов христианства о бессмертии каждой человеческой души. С точки зрения латинских аверроистов, поэтому имеет смысл говорить о бессмертии лишь в переносном смысле как извечной и бесконечной умственной интеллектуальной деятельности, присущей всему человеческому роду в целом.

Во францисканском ордене состоял и «удивительный доктор» Роджер Бэкон, построивший свою методологию, исходя из естественнонаучных трактатов Аристотеля, которые он тщательно изучал и писал к ним комментарии. Бэкон отверг теологическую спекулятивную схоластику, противопоставив ей *методологический креатив практического использования знаний*. Этот креатив будет интенсивно развиваться в Новое время его однофамильцем Френсисом Бэконом.

Р. Бэкон размышляет, в частности, о «практической астрономии» с зеркалами, позволяющими концентрировать энергию солнечных лучей. Он сам пишет энциклопедию наук, где главными разделами философии являются физика, математика и этика. Математике Бэкон уделяет особое внимание, поскольку она, по его мнению, основа любого знания – «врата и ключ всех наук». Бэкон утверждает, что «математические знания как бы прирождены нам... доступны уму каждого... их надлежит изучать вначале» [5. С. 869]. Согласно философу, «в одной лишь математике имеются неопровержимые доказательства, исходящие из необходимых причин» [5. С. 875]. Другие науки должны основываться на опытных знаниях. Это – «путь опыта, идущего дорогой природы». Проанализировав роль математики и опыта в науках, Бэкон приходит к выводу о том, что «опытная наука, владычица умозрительных наук, может доставлять прекрасные истины...» [5. С. 826]. В то же время, по мнению философа, сам опыт изучения природы должен опираться на внутренний духовный опыт, который возможен лишь через «благодать веры и божественное вдохновение».

Фома Аквинский (Аквинат) – центральная фигура в поздней схоластической философии в Западной Европе. Уже в 19 лет, как известно, он, сын графа, стал монахом Доминиканского ордена. Получив степень магистра теологии, Фома, по поручению римской курии, предпринял методологическую переработку в теологическом аспекте учения Аристотеля. «Ангельский доктор»

написал множество трудов, среди которых были комментарии к библейским сюжетам, теологические и философские комментарии к трудам своих предшественников. Наиболее важные трактаты – так называемые «Суммы» («истины католической веры, философии, теологии»). Примечательно, что в книгах Фомы отсутствуют какие-либо тексты естественнонаучной направленности.

Хотя многие идеи, развиваемые Аквином, были выдвинуты ранее и задолго до него, но именно ему удалось выстроить *системный креатив философско-теологического синтеза*, который был канонизирован католической церковью. Признавая правомерность рационального философского знания, Фома, тем не менее, вёл непримиримую борьбу против теории «двух истин». С точки зрения теолога-философа, истина в последней инстанции – это Священное Писание. Непоколебимая вера в него выше любого частного знания, которое, так или иначе, может изменяться в ходе человеческой деятельности, поскольку рациональная философия и наука всегда опираются на имеющийся в данное время реальный опыт.

Однако отдельные положения Писания могут быть обоснованы философски с помощью рациональных аргументов. Аквинат пишет: «Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают своё знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении» [5. С. 824]. Рационально можно обосновать, с точки зрения Фомы, такие важные положения, как бытие Бога, его единство, бессмертие человеческой души и др. Но нельзя, например, принципиально обосновать веру в Святую Троицу, то есть одновременное существование внеприродного Бога в трёх лицах. Человеческому разуму также не под силу доказать догматы о сотворении мира из ничего, воплощении Бога в человека (Христа), воскрешении из мёртвых, Страшном Суде и др. Но это не значит, что данные догматы иррациональны, то есть противоразумны. Напротив, с точки зрения Аквината, они сверхразумны, иначе говоря, абсолютно ясны самому Богу, но не ограниченному уму человека. Фома утверждает, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Теология самодостаточна и прибегает к услугам других дисциплин лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений, которые она получает «непосредственно от Бога через откровение». «Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, – пишет Фома, – но прибегает к ним, как к подчинённым ей служанкам, подобно тому... как теория государства прибегает к науке военного дела» [5. С. 831].

Выдвинутые *методологические креативы* Аквинат в полной мере реализует в трактате «Естественная теология», посвящённом в значительной мере доказательствам бытия Бога. Предварительно он вскрывает методологическую несостоятельность так называемого онтологического доказательства Бога, проведённого, как было показано выше, Ансельмом Кентерберийским. Коренная ошибка его, с точки зрения Фомы, коренится в отождествлении

сфер бытия и мышления, иначе говоря, физического существования и понятия об этом существовании.

Сам Фома считает, что рациональными могут быть только косвенные доказательства. Он строит пять таких доказательств по образу и подобию аксиоматико-дедуктивного метода евклидовой геометрии – от изначального источника движения; от первопричины; от высшей необходимости; от предела совершенства; от трансцендентной целесообразности. Все доказательства, за исключением последнего, по сути, повторяют в методологическом плане известные положения Аристотеля. Однако у Стагирита целесообразность – энтелехия – понималась как имманентная бытию каждой вещи. Аквинат же особо подчёркивает, что предметы, лишённые разума, могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто, одарённый разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Это разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе, мы именуем Богом.

Отметим, что к доказательствам Фомы очень трудно «придаться», если принять его исходные предпосылки, основанные фактически на здравом смысле: «Всё, что движется, должно иметь своей причиной нечто иное»; «Должна существовать изначальная причина всего существующего»; «В мире, где много случайного, должно быть и нечто абсолютно необходимое»; «В плане морали должен существовать исходный эталон совершенства и благородства»; «Порядок и изменения в природе должны подчиняться высшей целесообразности».

Это «долженствование» кажется очевидным, но если его «снять», возможность чего и продемонстрировало развитие как классической науки XVII–XVIII вв., так и неклассической науки XX в., то вопрос об истинности первых посылок становится открытым, теряет свою очевидную рациональность и переносится в область веры. Сам Фома, естественно, полагал обратное, как, впрочем, и все его последователи.

Далее отметим методологический *креатив* францисканца Раймонда Луллия – *дополнить логику доказательства логикой открытия*. С этой целью Луллий пытался построить механические модели мышления человека. Эта идея впоследствии была высоко оценена Г. Лейбницем. В настоящее время многие историки логики считают Луллия предшественником так называемых комбинаторных методов в логике, а теоретики программирования – первым автором методологической программы искусственного интеллекта.

Другой францисканец – Иоанн Дунс Скотт – также внёс свою лепту в «банк» *методологических креативов* периода позднего Средневековья. Последователь и продолжатель августианской традиции, он вступил в открытую полемику с перипатетизмом Фомы (правда, ещё до его канонизации). «Тонкий доктор» (это имя Скотт получил за логически выверенные, ясные и точные тексты своих трактатов) провёл *анализ критериев различения абстрактных и конкретных понятий*, а также разработал *понятие интенции сознания – исходной, направленной на внешний объект, и вторичной, рассматриваемой в качестве саморефлексии*. В отличие от Р. Бэкона, однако,

Дунс Скотт не считает роль опыта методологически решающей для установления истины. Чувственная интуиция, по его мнению, лишь «наталкивает» на общие понятия, которые в дальнейшем и определяют правильный ход мысли.

Обновлённую форму номиналистской методологии разрабатывает в XIV в. Уильям Оккам. Он, не отрицая в принципе необходимости теологии, тем не менее считал невозможным с помощью философии доказывать какие-либо положения Писания, в том числе, следовательно, и главный – о существовании Бога. Оккам, так же как и Скотт, выдвигает *креатив интенции в качестве исходной способности души*, открывающий универсалии. Оккам утверждает, что «универсалии – это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих [вещах]» [5. С. 897].

Номинализм Оккама, в отличие от умозрительного номинализма Росцелина, связан с уже определённым естественнонаучным знанием, накопленным к этому времени. Оккам полагает, что универсалии не есть какая-нибудь субстанция, существующая вне души в отдельных [вещах] и реально отделённая от них. Непризнание универсалий ставило под вопрос методологически важные христианские постулаты о гармонии мира и его целесообразности.

В этой связи П.П. Гайденко и Г.А. Смирнов приходят к обоснованному выводу: «В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии – убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия» [8. С. 374].

Для опровержения представлений реалистов об автономности существования универсалий, к которым причислялось постепенно всё больше и больше спекулятивных обобщений, Оккам выдвигает *креатив*, получивший в дальнейшем название «*бритвы Оккама*». В наиболее часто встречаемых формулировках он фиксируется как: «Без необходимости не следует утверждать многое» или «Сущностей не следует умножать без необходимости».

Отметим, что у известного физика и философа XIX–XX вв. Э. Маха эта «бритва» была интерпретирована как *методологический креатив экономики мышления*.

Заключение

В заключение необходимо сделать главный вывод. Крайне отрицательное отношение к средневековой культуре вообще как векам варварства, одичания, фанатизма, провала в истории со стороны гуманистов эпохи Ренессанса и французских просветителей XVIII в. не имеет достаточных оснований. На наш взгляд, более взвешенной представляется точка зрения В. Виндельбанда: «Результаты деятельности греческого духа погибли бы безвозвратно, если бы при крушении старого мира не возникла новая духовная сила... Этой силой была христианская церковь» [9. С. 221].

Кроме того, принципиально изменилась связь философии с социумом в целом. Б. Рассел справедливо подчёркивает: «Церковь привела философские воззрения в более тесную связь с социальными и политическими условиями, чем это когда-либо было...» [10. С. 317].

Реконструируя методологические *креативы* средневековой философии, нельзя не отметить, что все они, безусловно, ориентированы на утверждение теоцентристского мировоззрения.

Как справедливо, на наш взгляд, пишет Т.Л. Гусева, «средневековая философия признавала метафизику высшей формой рационального познания бытия, но подчиненной сверхразумному знанию, данному в откровении» [11. С. 156].

Проблема бытия Бога была главной во всех учениях этого времени и определяющей ход мысли средневековых философов. Однако выдвинутые *методологические креативы* имеют относительно автономный и самооценочный характер.

В дальнейшем при изменении общей культурной и социальной атмосферы в эпоху Возрождения, а затем и Нового времени, эти *креативы* оказались вполне «рабочими» и востребованными как в философии, так и в науке, хотя и не всегда признавались в качестве первоисточников. Язык религии стал средством объективации и выражения не только религиозного сознания, но и средством религиозного и социокультурного общения [14; 15].

Главное состоит в том, что, пусть и в ограниченном религиозной проблематикой коридоре, сохранился в целом дух критического рационализма, порождённый философией Античности.

*Ох, уж это «филиокве»...
Да и «йота» хороша...
Но по Богу, – не по букве
Истрадалася душа.*

*То ль лошадность, то ли лошадь –
Что первично? Вот вопрос.
Ошибёшься – и на площадь.
На костёр – вполне всерьёз.*

*Пусть в разноголосом хоре
Всяк глаголет á propos.
Пусть Гильом из Конша спорит
С тем Гильомом из Шампо.*

*Россенат – он будет позже.
Росцелин – он тут как тут.
И Бонавентуре гоже
Озарением блеснуть.*

*«Да» и «Нет» не говорите.
Не пытайтесь совмещать.
Монастырская обитель
Элоизе не подстать.*

*Силлогизмы – к Богу шество.
«Суммы»... Аквинат... сума...
Кто докажет совершенство,
Значит, он сошёл с ума.*

Литература

1. Арнольд В. И. Математика и физика: родитель и дитя или сестры? // Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 4. Метафизика и математика : [сборник] / ред.: Ю. С. Владимиров . 2-е изд. (эл.). М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013.
2. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
3. Библия. М., 1956.
4. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
5. Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
6. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
7. Абельяр Пьер. История моих бедствий. М., 1959.
8. История философии: Запад – Россия – Восток. Книга первая: Философия древности и средневековья. М., 1995.
9. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997.
10. Рассел Б. История западной философии: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
11. Гусева Т. Л. Очерк истории метафизики: от Платона до «докритического» Канта // Философия науки. 2010. № 4 (47). С. 150–176.
12. Яблоков И. Н. Язык религии и язык религиоведения // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 145–152.
13. Гуревич А. Я. Средневековье как тип культуры // Антропология культуры. М.: ОГИ, 2002. Вып. 1. С. 39–55.

METAPHYSICS OF METHODOLOGICAL CREATIVES OF THE MIDDLE AGES

V.A. Iakovlev

*Lomonosov Moscow State University
Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation*

Abstract. The work reveals the problem of the existence of God as determining all directions of thought of medieval philosophers. However, the proposed methodological creatives are relatively autonomous and self-valued. They preserved the spirit of critical rationalism, generated by the philosophy of Antiquity. These creatives turned out to be in demand both in philosophy and in the science of modern times.

Keywords: Middle Ages, metaphysics, programs, science, religion, creativity, methodology, culture

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-26-45

ОСНОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЗИКИ И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ*

В.Н. Катасонов**

*Общецерковная аспирантура и докторантура имени
Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Российская Федерация, 115035, Москва, ул. Пятницкая, 4/2*

Аннотация. В статье обсуждаются перипетии истории формулировки принципа инерции классической механики и их зависимость от богословских представлений своего времени. Обсуждению подвержены точки зрения на движение и инерцию Аристотеля, авторов поздней схоластики, Галилея, Декарта и Ньютона. Делается также сопоставление фундаментальных представлений классической механики с традицией протестантского богословия.

Ключевые слова: наука и богословие, протестантство и классическая механика, принцип инерции, Ж. Буридан, П. Дюгем, А. Майер, Галилей, Декарт, Ньютон, Лютер

История формулировки принципов классической физики, в частности закона инерции, ясно показывает нам, что развитие естественнонаучных представлений обуславливается не только конкретными наблюдениями над природой, опытами, экспериментами, но и целым спектром социокультурных влияний, среди которых метафизические представления играют далеко не последнюю роль. Обратиться просто к исследованию природы невозможно. Необходимо четко представлять, что мы ищем в этом исследовании, каковы методы нашего исследования, каков язык, на котором мы хотим получить выводы («язык природы»). Что касается основных принципов, фундаментальных аксиом научных теорий, то они вообще не доказываются, а принимаются исходя из некоторых общенаучных и философских представлений. На примере истории легализации принципа инерции мы можем отчетливо убедиться в этом.

Движение у Аристотеля

Физика, по Аристотелю, изучает движение. Ученый выделяет четыре вида движения: в отношении качества – качественное изменение, в отношении количества – рост или убыль, в отношении сущности – возникновение и уничтожение, и четвертый вид – перемещение (локальное движение). «Все движущееся необходимо приводится в движение чем-нибудь», – пишет

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 21-011-44038 Теология.

** E-mail: vladimir15k@mail.ru

Аристотель в «Физике» [1. VII; 2. 241b]. Это может быть толкание, или когда тело тянут, перенос, внешние источники движения, нагревание и т.д. Или это может быть самодвижение, и тогда мы имеем дело с одушевленным телом. Но, впрочем, последнее касается и всего Космоса: «Но больше всего это становится ясным при рассмотрении одушевленных [существ]; хотя иногда в нас нет никакого движения, и мы находимся в состоянии покоя, все-таки когда-нибудь мы начинаем двигаться, и начало движения возникает в нас от нас самих, даже если извне нас ничто не привело в движение. Подобного этому мы не видим в [телах] неодушевленных, но их всегда приводит в движение что-нибудь внешнее, а живое существо, как мы говорим, само себя движет. Следовательно, если какое-то время оно находится в полном покое, движение возникнет в неподвижном [теле] от него самого, а не от внешней причины. Если же это возможно для живого существа, почему это не может происходить и со всей Вселенной? Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит, и в большом, и если в космосе, то и в бесконечном, если только возможно бесконечному двигаться и покоиться как целому» [1. VIII; 2. 252b].

Но самое главное, у Аристотеля нет движения по инерции. Подобное просто не имеет смысла в его физике, у любого движущего тела должен быть двигатель, или внешний, или внутренний, душа. И, тем более, не может быть *бесконечно* прямолинейного самодвижения, как понимает это новоевропейский закон инерции. Сам античный космос конечен, в нем нет бесконечных прямых.

Говоря о причинах движения, Аристотель выделяет следующие: «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи [ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало]; другой причиной мы считаем материю, или субстрат [ἡυροkeitμενον]; третьей – то, откуда начало движения; четвертой причину, противоположащую последней, а именно «то, ради чего», или благо [ибо благо есть цель всякого возникновения и движения]» [2. I; 3. 283a]. В нашей физике от них осталась только одна, третья, «то, откуда начало движения», то есть действующая причина. Но для Стагирита существенно важна четвертая причина, целевая. В мире Аристотеля нет бесцельных движений, все движения имеют какую-то цель. Для неодушевленных тел – состояние покоя в естественном месте этого тела, для земли и воды внизу, для огня и воздуха – вверху; а для одушевленных тел – это стремление к благу.

Говоря о перемещении, Аристотель касается и бросания тел: «...бросание – когда сообщается движение от себя более сильное, чем то перемещение, которое свойственно [телу] по природе, и когда [тело] несется до тех пор, пока [сообщенное] движение преобладает» [1. VII; 2. 243b]. Комментатор русского перевода замечает к этому месту: «Единственный во всей «Физике» намек на идею инерциального движения» [1. С. 208, прим. 4]. Эта задача, что движет брошенным тяжелым телом, была камнем преткновения для всей античной (и средневековой) физики. Тела в аристотелевской физике могли двигаться или *естественным движением* к своему естественному месту, тяжелые

(земля, вода) – вниз, легкие (огонь, воздух) – вверх; или *насильственным движением*, но тогда у них должен был быть какой-то двигатель, который толкал или тянул их. Но с брошенным телом было непонятно, что же движет им, когда оно уже отделилось от руки, пращи, тетивы лука и т.д.? Распространенная в Античности теория, что брошенное тело рассекает воздух и он с силой врывается в пустоту, образуя позади движущегося тела, толкая его вперед (теория *антиперистасиса*), удовлетворяла далеко не всех, и постоянно подвергалась критике. В приведенной цитате Аристотеля видно, что он уже начинает осмысливать характер «сообщенного телу движения»... В поздней Античности (начиная с И. Филопона) это привело к формулировке идеи *импетуса* (от *лат.* *impetus* – импульс, стремление), прообраза количества движения и кинетической энергии. Однако и в теории импетуса не было еще идеи инерциального движения. Импетус был *силой*,двигающей телом, это было все еще аристотелевское понимание (насильственного) движения.

Средневековая деформация аристотелевских взглядов

В Средневековье в целом понимание движения остается аристотелевским: для всякого движения необходим двигатель (движитель). Но раздражающая парадоксальность теории антиперистасиса провоцирует все новые и новые попытки решить задачу объяснения движения брошенного тела. Так, Жан Буридан выступает с критикой теории антиперистасиса и приводит примеры некоторых экспериментов: «*Первый эксперимент* есть пример волчка или кузнечного жернова; это тело крутится очень долго; однако оно не покидает занимаемого места, так, что воздух, де, врывается в освобожденное пространство; эта теория, следовательно, не может объяснить, что движет волчок или жернов. *Второй эксперимент*. Пусть бросают копье, задняя часть которого снабжена таким же острым наконечником, как и передняя. Копье будет двигаться также быстро, как и в случае отсутствия наконечника на задней части; однако воздух сзади копья не мог бы сильно толкать этот наконечник, поскольку, по причине его остроты, он бы просто обтекал его. *Третий эксперимент*. Корабль, который быстро волокут против течения, не может остановиться мгновенно; он продолжает еще долго двигаться после того, как его прекратили тянуть. Но матрос, стоящий на палубе, не чувствует никакого ветра, толкающего его сзади; он ощущает только воздух, сопротивляющийся спереди» [10. Р. 550–551].

Вместе с этим натурфилософы XIII–XIV вв. внимательно анализируют логику аристотелевского понимания движения. Аристотель определял движение как актуализацию возможного, как переход из потенциального в актуальное, и все нововведения происходили в позднем Средневековье внутри этого понимания. Наше, новоевропейское понимание движения (перемещения) как последовательное занятие различных положений в пространстве, что математически выражается *законом движения*, функцией от времени, чуждо Средневековью, ориентированному на аристотелевское понимание. Движение есть актуализация формы, и поэтому принципиальным вопросом

становится следующий: каков характер сущности, реализуемой движением? Немецкая исследовательница Аннелиза Майер (1905–1971) посвятила проблеме изменения понимания движения при переходе от Средневековья к Новому времени несколько замечательных работ. Она показывает, как тщательно анализируют схоласты саму концепцию движения. Так, Альберт Великий (1200–1280) замечает, что можно подходить к движению *с трех точек зрения*. С точки зрения двигателя, движение представляет собой некое действие (*actio*). С точки зрения самого движимого тела, движение есть некое претерпевание (*passiones*). И третье, с точки зрения цели движения (*finisseterminus motus*), движение есть некое «течение некоего бытия к тому, что есть цель движения». «Так процесс становления черным, например, есть “изменение к черноте”, увеличение количества – “изменение по направлению к достигаемому количеству”, а перемещение (локальное движение) есть «течение к некоторому месту» [15. Р. 26]. Этот последний тип интерпретации движения и есть главный, согласно Альберту. Все это очень характерно выражает дух аристотелевского понимания движения, и шире, аристотелевско-средневекового космоса, в котором нет бессмысленных движений: каждое движение должно иметь свою цель. Цель движения выступает как достижение некоего «совершенства» (термин Аверроэса, на которого ссылается Альберт), а само движение есть только «путь к вещи» (*via adrem*). Те, которые принимают подобное понимание движения, делятся Альбертом, в свою очередь, на два класса. Первые считают, что сущность движения не отличается от самой цели ни по виду, ни по роду, а только по способу бытия. Движение представляет собой «бытие в изменении» (*essein fluxu*), а цель есть «бытие в покое» (*essein quiete*). Другие же не согласны, что движение представляет собой ту же сущность, что и цель. Движение представляет собой другую, новую категорию. Альберт Великий принимает сторону первых: «...Движение и его цель (*terminus motus*) идентичны по сущности. Движение есть то же самое, что и форма, к которой оно стремится, но оно представляет эту форму в модусе изменения (*forma fluens*), а не в модусе покоя (*forma quiescens*)» [15. Р. 28].

Все эти рассуждения кажутся сегодняшнему человеку чисто абстрактными бесплодными, «дурной схоластикой». Но любопытно, что именно через эти рассуждения пробивало себе дорогу новоевропейское понимание движения. Отождествление движения и его цели подводило к осознанию понятия функции, зависящей от времени, то есть закона движения. «...Когда мы имеем дело с движением, – пишет Майер, – только одна промежуточная “цель” или состояние (*terminus*) реализуется во времени, и никогда одновременно несколько. Движение, следовательно, в каждый конкретный момент идентично с состоянием (*terminus*), достигнутым в этот момент, и в целом движение равно сумме всех занимаемых состояний (*terminusmotus*) – или *terminusmotus*, понимаемым как род, – предполагая, что последовательный характер состояний подразумевается» [15. Р. 30].

Существенную роль в легализации новоевропейского закона инерции сыграла концепция *импетуса*. Аристотелевские представления что

брошенное тело движимо средой (воздухом), которой движитель (рука, тетива лука и т.д.) передает движение, а среда, в свою очередь, телу, заменялись концепцией, что движитель передает движущую силу, импетус, самому движимому телу. Эти представления были уже у Иоанна Филопона (490–570), исламского аристотелика Авиценны (Ибн Сина, 980–1037), у итальянского францисканца Франциска Маркийского (1290 – после 1344). Но лучшей формулировки концепция импетуса достигла только у парижского номиналиста и натурфилософа Жана Буридана (1300 – ок. 1358). Мы уже видели, как Буридан критиковал на конкретных примерах теорию антиперистасиса. Размышления и наблюдения приводят его к представлению о том, что движитель брошенного тела находится в нем самом: «Таким образом, мы можем и должны сказать, что в камне и другом брошенном теле запечатлено нечто, что является движущей силой (*virtusmotiva*) этого тела. И это очевидно лучше, чем возвращаться опять к утверждению, что воздух продолжает двигать брошенное тело. Следовательно, я думаю, нужно сказать, что движитель при движении двигающегося тела передает (*imprimit*) ему определенное стремление (*impetus*), или определенную движущую силу (*vismotiva*) двигающегося тела, [и этот импетус действует] в направления, в котором движитель [*исходный*] двигал тело вверх или вниз, в сторону или по кругу. И в той же мере, как движитель двигал тело более быстро, в той же мере он будет передавать ему более сильный импетус. Именно этим импетусом движим камень после того, как рука бросающего уже не движет им. Но этот импетус постоянно уменьшается (*remititur*) сопротивлением воздуха и силой тяжести...» [9. P. 276].

Согласно теории импетуса, он расходуется на преодоление сопротивления воздуха или столкновение с другими телами. А если сопротивления нет?.. Хотя аристотелевская физика запрещала существование вакуума, но теория импетуса подводила к мысли, что если нет сопротивления движению, то импетус не будет расходоваться и движение будет сохраняться, то есть, казалось бы, к формулировке закона инерции?..

Однако не все так просто. Дело в том, что концепция импетуса сформулирована в рамках аристотелевского понимания движения, то есть для движения нужна движущая сила. Импетус и является той силой, которая движет брошенным телом. Это понимание существенно отличается от того, как мы сегодня понимаем движение по инерции. Движение по инерции не требует никакой силы, оно сохраняется только благодаря массе тела и тому, что на него не действуют другие тела. Кроме того, согласно новоевропейскому пониманию, движение по инерции может продолжаться с постоянной скоростью по прямой бесконечно долго и, значит, бесконечно далеко. Но аристотелевско-средневековый космос конечен, в нем нет бесконечных прямых. Поэтому, если считать, что Бравардин и сформулировал закон инерции, то только для вращающегося тела.

С этим утверждением впервые выступил Пьер Дюгем (1861–1916), замечательный французский ученый и историк науки. Дюгем первый начал читать средневековые Суммы на предмет анализа заключенных в них

космологических представлений. Он обнаружил, что богословы-натурфилософы XIII–XIV вв., в своей критике аристотелевской физики уже набрасывали контуры нового естествознания, классической механики. В частности, это касалось понимания инерциального движения. Так, Буридан не только сформулировал теорию импетуса, но и применил ее к вопросу об источнике движения небесных сфер. Традиционное представление Средневековья состоит в том, что небесные сферы движимы некими духовными сущностями (ангелами). В своей комментарии на *Метафизику* Аристотеля Буридан писал: «Можно высказать еще другую гипотезу, не знаю, будет ли она очень экстравагантной. Как вы знаете, многие физики предполагают, что брошенное тело, когда оно оторвалось от своего движителя, движимо *импетусом*, который этот движитель ей передал; оно движется, поскольку *импетус* превосходит [силу] сопротивления; этот импетус существовал бы бесконечно, если бы он не уменьшался и не исчезал под влиянием сопротивления, или чего-нибудь, что склоняет тело к противоположному движению. Но в небесных движениях нет ничего, что бы сопротивлялось. Следовательно, при творении мира Бог двигал каждую сферу со скоростью, которую он назначил каждой из них, а потом прекратил двигать их; и в дальнейшем эти движения всегда сохранялись по причине *импетуса*, переданного самим сферам. Именно поэтому сказано, что Бог почил на седьмой день от всех своих дел» [10. Р. 576].

Принципиальным затруднением формулировки закона инерции в рамках теории импетуса является и то, что мы не можем отождествить импетус с теми понятиями, которыми оперирует классическая механика. Импетус не есть ни количество движения, ни энергия, ни сила, в современном смысле. Он есть нечто среднее, частично совпадающее со всеми ними. Несмотря на распространенность этого понятия среди натурфилософов позднего Средневековья, истинная природа импетуса оставалась тайной и для них самих. «Но в чем состоит истинная природа этого импетуса, – пишет А. Майер, – который философы XIV в. обычно использовали для объяснения инерциального движения? Буридан сам задает вопрос: «Какого типа вещь есть импетус?» Это оставалось центральной проблемой, она постоянно обсуждалась никогда не получая целиком удовлетворительного решения» [15. Р. 82].

Галилей и закон инерции

Галилея нередко считают автором закона инерции¹. Это, конечно, не так. Галилей не сформулировал закон инерции так, как мы понимаем его в классической физике. Галилей, имевший прекрасную интуицию, – хочется сказать гениальную, – позволявшую ему утверждать, что будет результатом опыта, *не проделывая* его [7. С. 109-127], а опираясь на так называемые мысленные опыты, – Галилей, обладавший несравненными диалектическими способностями, сравнимыми, разве что, с Сократовскими, был в то же время слишком

¹ См., например, статью «Инерция» в «Википедии».

реалистом, чтобы дать формулировку закона инерции в той форме, которую придали ему Декарт и Ньютон. Посмотрим конкретнее, как он это делает в своей знаменитой осужденной книге «Диалог о двух главнейших системах мира» [3].

В этой книге Галилей разбирает разные вопросы: возможность применения математики к естествознанию, теория приливов и отливов, движения небесных тел, солнечные пятна, теория магнетизма и т.д. Но главным пафосом книги является желание доказать движение Земли. Галилей выступает здесь перед нами как убежденный коперниканец, связывающий все свои главные построения именно с тезой, отрицающей традиционное средневековое аристотелевское понимание Космоса. Но... но обсуждаемая книга Галилея выходит в 1632 г., а книга Коперника «О движении небесных сфер», в которой предлагается гелиоцентрическая система, осуждена Римской католической церковью в 1616... Кроме того, Галилею уже делали предупреждения в 1611 г., чтобы он пригасил свой пафос пропаганды коперниканской теории. Поэтому Галилей и не рискует впрямую утверждать тезис о движении Земли, да и не может этого сделать по чисто научным причинам. Он находит прекрасное применение своей разрушительной диалектики: он прекрасно *опровергает* все аргументы противников Коперниканской теории. Этих аргументов было много: и Аристотелевское понимание движения, и то, что если Земля вращается, то поднявшийся вихрь сметет все на ее поверхности, и то, что тела будут отбрасываться от поверхности Земли... Здесь не место разбирать все эти дискуссии, нас интересует именно Галилеевская формулировка закона инерции (хотя термин *инерция* Галилей и не употребляет). Его построения на эту тему относятся ко Второму дню дискуссий.

Итак, Галилей стремится разбить аргументы противников движения Земли. Один из классических был такой: если Земля вращается, то камень, брошенный с башни, не будет падать к основанию: пока он будет падать, башня уже отъедет. Аналогом этого движения является падение камня с мачты движущегося корабля. Придерживающийся взглядов Аристотеля Симпличио утверждает, что всем, де, известно, что на движущемся корабле камень не упадет к основанию мачты. А значит, если на Земле камень падает к основанию башни, значит, и Земля не движется. Сальвиати, порт-пароль Галилея, упрекает Симпличио в том, что он сам не делал этого опыта на корабле, а просто доверяет общему мнению. А опыт же, который, как бы предполагается, Сальвиати сам сделал, говорит как раз об обратном. «...Ибо всякий, кто его проделает, найдет, что опыт показывает совершенно обратное написанному, а именно, что камень всегда упадет в одно и то же место корабля, неподвижен ли тот или движется с какой угодно скоростью. Отсюда, так как условия Земли и корабля одни и те же, следует, что из факта всегда отвесного падения камня к подножью башни нельзя сделать никакого заключения о движении или покое Земли» [3. С. 368].

Симпличио просит уточнить, как, где, и когда был сделан этот опыт. И тут Сальвиати делает неожиданный поворот: «Я и без опыта уверен, что результат будет такой, как я вам говорю, так как необходимо, чтобы он

последовал; более того, я скажу, что *вы и сами также знаете, что не может быть иначе, хотя притворяетесь или делаете вид, будто не знаете этого*. Но я достаточно хороший ловец умов и насильно вырву у вас признание (курсив наш. – В.К.)» [З. С. 368]. Галилей далее применяет свою *майевтику*, метод диалога, созданный Сократом, когда противника наводящими вопросами подводят к истине и заставляют самого осознать ее необходимость, хотя бы тот изначально и не соглашался с ней. Галилей должен *насильно вырвать признание* у аристотелика Симпличио.

Начинает Сальвиати так: «Я не хочу ничего, кроме того, чтобы вы говорили или отвечали только то, что сами достаточно знаете. Поэтому скажите мне: если у вас имеется плоская поверхность, совершенно гладкая, как зеркало, а из вещества твердого, как сталь, не параллельная горизонту, но несколько наклонная, и если вы положите на нее совершенно круглый шар из вещества тяжелого и весьма твердого, например из бронзы, то что, думаете вы, он станет делать, будучи предоставлен самому себе? Не думаете ли вы (как я думаю), что он будет неподвижным?» [З. С. 369] Симпличио, естественно говорит, что шар будет двигаться вниз по плоскости, все сильнее ускоряясь. А если его толкнуть по этой же плоскости вверх, продолжает свои вопросы Сальвиати. Тогда, отвечает Симпличио, шар будет замедлять свое движение, пока не остановится, и повернет опять вниз. Причем все это, подчеркивает он, соответствует Аристотелевским представлениям: двигаясь вниз, шар приближается к Земле, то есть двигается естественным движением к естественному месту; а двигаясь вверх, удаляется от него, пока не исчерпается сила,двигающая его.

И тут Сальвиати делает свой «шах» в этой маевтической шахматной партии: «А теперь скажите мне, что произошло бы с тем же движущимся телом на поверхности, которая не поднимается и не опускается?» [З. С. 371] Симпличио, естественно, говорит, что если нет склонности ни к движению вниз, ни к движению вверх, то шар будет неподвижен. «Сальвиати. Так, думаю я, было бы, если бы шар положить неподвижно; но если придать ему импульс движения в каком-нибудь направлении, то что впоследствии было? – Симпличио. Воспоследовало бы его движение в этом направлении» [З. С. 371]. И Сальвиати делает свой матовый ход: какого рода будет это движение, ускоряющееся, как при движении вниз; или замедляющееся, как при движении вверх? «Симпличио. Я не могу открыть здесь причины для ускорения или для замедления, поскольку тут нет ни наклона, ни подъема. Сальвиати. Так, но если здесь нет причины для замедления, то тем менее может находиться здесь причина для покоя. Поэтому сколь долго, полагаете вы, продолжалось бы движение этого тела? Симпличио. Столь долго, сколь велика длина такой поверхности без спуска и подъема. Сальвиати. Следовательно, если бы такое пространство было беспрельдно, движение по нему равным образом не имело бы предела, то есть было бы постоянным? Симпличио. Мне кажется, что так, если бы тело было из прочного материала» [З. С. 372]. Но последнее и предполагается в рассуждении. Сальвиати делает вывод: если бы мы имели гладкую поверхность, во всех своих точках

одинаково отстоящей от центра Земли, то движение по ней твердого шара было бы бесконечным. В качестве такой поверхности, соглашается Симпличио, можно взять поверхность Земли, если ее выровнять, или поверхность океана в спокойную погоду. «Следовательно, – продолжает свою майетику Сальвиати, – корабль, движущийся по морской глади, есть одно из тех движущихся тел, которые скользят по одной из таких поверхностей без наклона и подъема и которые поэтому имеют склонность в случае устранения всех случайных и внешних препятствий (то есть сопротивления воды и воздуха. – *В.К.*) двигаться с раз полученным импульсом постоянно и равномерно?» Симпличио вынужден согласиться. А значит, и камень, выпускаемый с вершины мачты и имеющий, как и все тела на корабле, тот же горизонтальный импульс «благодаря движению, в него вложенному» [3. С. 373] будет двигаться так, что упадет к основанию этой мачты, – так же как и для случая неподвижного корабля. Что и требовалось доказать: опытом бросания камня с вершины мачты, – с вершины башни! – нельзя определить, движется корабль или нет (движется Земля или нет!).

Доказал ли Галилей закон инерции?

Во-первых, как справедливо отмечал А. Койре, если и считать, что Галилей доказал этот закон, то нужно говорить о бесконечном инерциальном движении тела по сфере, имеющей центр в центре Земли. Рассуждения о бесконечной гладкой плоскости нужны ему именно для этого вывода.

Во-вторых же, если мы присмотримся к этому ключевому пункту Галилеевской майевтики, то здесь сказано: «...если придать ему [шару] импульс движения в каком-нибудь направлении». Что значит этот *импульс*? Импульса в смысле нашей физики Галилей не знает. Ясно, что здесь речь идет об *импетусе*, со всей неопределенностью его значений. Это подтверждается и дальнейшим продолжением дискуссии. «Симпличио. По правде сказать, рассуждение с виду довольно правдоподобно, но по существу оно немного испорчено одним трудно преодолеваемым затруднением. Вы, несомненно, исходите из предположения, с которым нелегко согласится вся перипатетическая школа, поскольку оно решительно противоречит Аристотелю, а именно: *вы допускаете в качестве чего-то известного и очевидного* (здесь курсив наш. – *В.К.*), что брошенное тело, отделившееся от того, кто его бросил, продолжает движение благодаря силе, вложенной в него этим самым бросившим. Эта вложенная сила исключается перипатетической философией так же, как исключается переход свойств одного предмета к другому; в этой философии признается, как, думаю мне, вам хорошо известно, что брошенное тело перемещается средой, каковой в нашем случае является воздух, а потому, если бы этот камень, пущенный с вершины мачты, должен был следовать за движением корабля, то это надо было бы приписать действию воздуха, а не вложенной в него силе; вы же предполагаете, что воздух не следует за движением корабля, но находится в покое» [3. С. 375]. То есть Симпличио, держась за теорию антиперистасиса, отрицает теорию импетуса. Галилей, устами Сальвиати начинает свою остроумную и разрушительную критику теории антиперистасиса. Причем Симпличио, по

видимости, соглашается: «Если устранено действие среды, то я не вижу, чтобы можно было прибегнуть к чему-либо другому, кроме силы, сообщенной двигателем (то есть вложенной рукой. – В.К.)» [3. С. 376].

Любопытно заключение этого фрагмента. После разрушительной критики Аристотелевской теории брошенного тела Сальвиати говорит: «Имеете ли вы, синьор Симпличио, еще что-нибудь возразить по этому поводу? *Симпличио*. Ничего, кроме того, что я еще до сих пор не вижу, чтобы и подвижность Земли была доказана. *Сальвиати*. Я совсем и не претендовал доказать ее; я хотел только показать, что из опыта, приводимого противниками в качестве аргумента в пользу ее неподвижности, ничего нельзя извлечь...» Галилей не доказывает движение Земли! Хотя требуется положительное доказательство!.. Он лишь разбивает аргументы противников. Конечно, можно сказать, что здесь сказывались и его опасения преследований сторонников осужденной теории Коперника, и это верно. Но надо заметить, что и бесконечное равномерное движение по идеальной плоскости также доказывается методом от противного!.. Впрочем, здесь затруднения были более серьезные.

Сальвиати говорит, что нужно придать шару на этой плоскости некий импульс движения, то есть импетус. Но опять, что есть этот импетус? В этой интуиции силы, вложенной в движущееся тело, смешаны и сила, и импульс, и энергия в смысле нашей физики. Понятие импетуса *двоится*: для одних исследователей импетус всегда расходуется при движении, а для других он сохраняется, если нет препятствий. Галилей сам пытался ранее дать теорию импетуса [12. Р. 60 и далее]. И в этой теории он пытался оценить импетус по расстоянию, которое он позволяет пролететь телам. Однако сохранение импетуса возможно для него только в отсутствии сопротивления движению, то есть сопротивления воздуха, трения и т.д. Этот переход от естественных материальных тел к идеализированным объектам классической физики Галилей и совершает в своих рассуждениях [12. Р. 73]. Но дать обоснование связи этой идеализации с реальным миром он не может. Как он ни старается показать близость материального мира к этой идеальной картине, – чтобы сделать гладкой плоскость, ее надо обработать напильником, наждачной бумагой, покрыть лаком и т.д., – все это оказывается уязвимо для критики: таких тел в реальном мире нет. И логически выведенные законы движения в идеальном мире повисают в воздухе.

В своей последней книге «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению», вышедшей в Голландии в 1638 г., Галилей посвящает кинематике две главы. В них он выводит закон падения тел и решает задачу движения тела, брошенного под углом к горизонту. И конечно, для всего этого ему был нужен закон инерции. Но здесь Галилей не утруждается какими-то новыми доказательствами этого положения, а просто ссылается на него, как на уже известный факт. «Когда тело движется по горизонтальной плоскости, не встречая никакого сопротивления движению, то, как мы уже знаем из всего того, что было изложено выше (курсив наш. – В.К.), движение его является равномерным и продолжалось бы постоянно, если бы плоскость простиралась

в пространстве без конца» [4. С. 304]. Однако выше, на самом деле, никакого специального обсуждения мы не находим.

Галилей не дает классической формулировки закона инерции: «Всякое тело продолжает удерживаться в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние (Ньютоновская форма)». Но дух классической механики как бы веет над многими страницами его «Диалогов». Не имея возможности прямого доказательства закона инерции, но будучи убежденным коперниканцем, Галилей с помощью своей неутомимой диалектики разрушает все аргументы противников. В частности, и известные толкования различных мест Библии, которые традиционно понимались как аргументы за неподвижность Земли. Например, вот это место из Псалтыри традиционно толковалось как подтверждающее движение Солнца, а не Земли: «Сотворил есть луну во времена: солнце позна запад свой» (Пс.: 103:19). С точки зрения Галилея, который сосредоточил внимание на относительности движения, этот стих ничего не доказывает, видимость будет такова же и в гелиоцентрической системе Коперника. Ну, а в отношении правильного толкования Библии Галилей настаивал, что Церковь имеет право толкования духовной стороны вопросов, а не физической. Он повторял слова Николая Коперника: «Библия говорит нам о том, как взойти на небо, но не о том, как оно устроено».

Для более строгой артикуляции Галилеевских интуиций требовалась уже другая методология и другая метафизика. И странным образом, она пришла у Декарта из... теологии.

Закон инерции у Декарта

Декарт строит систему начал классической механики в рамках своей рационалистической парадигмы. Он не выводит индуктивно законов природы из наблюдений над опытами. Его рационалистическая методология дает возможность получить ему принципы механики безопытно. Да и вообще, принципы, аксиомы науки не могут получаться индуктивно. Опыт может подводить к осознанию принципов, но не может доказать их. Принципы всегда принимаются догматически. Однако какое-то оправдание этим принципам все равно нужно иметь. Посмотрим, как это делал Декарт.

Основой его философии является определенный *метод* познания. Он подробно обсуждает это в разных своих сочинениях и специально в «Рассуждении о методе...». Правила этого метода таковы:

1. «Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, то есть тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» [5. С. 260].

2. «Второе – делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить» [5. С. 260].

3. «Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных...» [5. С. 260].

4. «И последнее – делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [5. С. 260].

Применяя эти правила, Декарт стремится построить свою систему науки. Но это невозможно без построения определенной метафизики. Ибо, как пишет Декарт: «...вся философия (здесь, наука. – В.К.) подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» [6. С. 309]. То есть нужно объяснить, что есть познание, что гарантирует нам его достоверность, что исключает ошибки в познании. И сам его философский метод нуждается в оправдании!.. Путь к достоверности Картезий начинается с призыва к тотальному сомнению: каждый философ, учит он, должен хотя бы раз в жизни усомниться во всем, во внутренних истинах, внешних, даже в том, что он сам существует. И в этой бездне сомнения Декарт находит одну точку опоры: свое знаменитое утверждение *cogito ergo sum*, мыслю, значит существую. Свое существование невозможно отрицать, даже если я в нем сомневаюсь: чтобы сомневаться, я все-таки должен существовать... Это осознание соответствует работе метода: мы познаем ее ясно и отчетливо. А «все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно» [6. С. 269].

Декарту нужно перейти к построению науки о природе. Но он не может сделать это сразу. Его субъект познания, пусть и гарантированно существующий, заключен в «колодець» своего сознания, для него еще нет очевидности внешнего мира и достоверности его познания. И этот переход от внутреннего к внешнему и к универсальному Картезий совершает именно с *помощью богословия*. Он доказывает бытие Бога как Совершенного существа, понятие о котором мы имеем и в которое необходимо входит существование (классическое доказательство Ансельма Кентерберийского). Или по-другому (собственное доказательство Декарта): он задает вопрос, откуда у меня вообще идея Совершенного существа, ведь сам я несовершенен, подвержен слабостям и ошибкам? Вывод один, считает Декарт: эта идея могла быть в меня вложена только Самим этим Совершенным Существом, то есть Богом, который и создал меня.

Значит, Бог существует. Но это не просто какой-то бог, который мог бы и быть злым творцом, создавшим меня так, что я во всем ошибаюсь. Это именно Совершенное Существо, Благий Бог, любящий меня и наделивший меня способностью познания. Это дает принципиальную возможность человеческого познания, это, собственно, и обосновывает сам метод Декартовского познания. «...Правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу

этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию. Они в нас только потому неясны и сбивчивы, что мы не вполне совершенны» [6. С. 272]².

Итак, существование Бога, нашего Творца, является гарантией возможности достоверного познания. Теперь можно перейти к *порядку физических вопросов*³. Скажем кратко об их началах. Декарт пересматривает понятия субстанции, места и движения. Для него существует только две субстанции: мыслящая и протяженная. Аристотелевское место оказывается заменено пространством. Вся неживая материя сводится им к протяженности, то есть к пространству. Всякая материальная вещь характеризуется величиной, формой (геометрической) и движением. Но и часть живого также: Картезий считал, что поскольку у животных нет души, то все их «устройство» может быть сведено к пространственным структурам (геометрии). Аристотелевско-схоластическое определение движения как реализацию потенции, включающее в себя качественное, количественное изменение, а также возникновение и исчезновение, Декарт заменяет одним – пространственным перемещением.

И вот мы подошли, собственно, к первому закону механики, закону инерции. Сначала, о причине движения. «36. Бог – первопричина движения; он постоянно сохраняет в мире одинаковое его количество. Исследовав природу движения, нам нужно перейти к рассмотрению его причины. Так как последняя может рассматриваться двояко, то мы начнем с нее как первичной и универсальной, вызывающей вообще все движения, какие имеются в мире; после этого мы рассмотрим ее как частную, в силу которой всякая частица материи приобретает движение, каким она ранее не обладала. Что касается первопричины, то мне кажется очевидным, что она может быть только Богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет в универсуме столько же движения и покоя, сколько оно вложило в него при творении. Ибо, хотя это движение только модус движимой материи, однако его имеется в ней известное количество, никогда не возрастающее и не уменьшающееся, несмотря на то что в некоторых частях материи его может быть то больше, то меньше. Поэтому мы и должны полагать, что, когда одна частица материи движется вдвое быстрее другой, а эта последняя по величине вдвое больше первой, то в меньшей столько же движения, сколько и в большей, и что, насколько движение одной частицы замедляется, настолько же движение какой-либо иной возрастает. Мы понимаем также, что *одно из совершенств Бога заключается не только в том, что он неизменен сам по себе, но и в том, что он действует с величайшим постоянством и неизменностью* (курсив наш. –

² У Декарта есть своя теория ошибки. Сущность ее состоит в том, что для суждения нужно не только созерцание, разум, но и воля. А воля имеет более широкую область действия, чем разум, поэтому и возможны ошибки: мы делаем суждения, порой неясно представляя себе предмет [6; С.327].

³ Мы используем здесь работы «Рассуждения о методе» и «Первоначала философии».

В.К.); поэтому, за исключением тех изменений, какие мы видим в мире, и тех, в которые мы верим в силу божественного откровения и о которых мы знаем, что они происходят или произошли в природе без всякого изменения со стороны Творца, – за исключением этого мы не должны предполагать в его творении никаких иных изменений, чтобы тем самым не приписать ему непостоянства. Отсюда следует, что раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по которым их создал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения» [6. С. 366–367]. Декарт говорит здесь о *количестве движения*, он не формулирует еще определение этого количества движения, но из его рассуждения видно, что он имеет достаточно ясную интуицию этого понятия, по существу совпадающего с нашим.

И наконец, прямо о **законе инерции**: «37. *Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ее что-либо не изменит*. Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами природы и которые суть вторичные причины различных движений, замечаемых нами во всех телах, вследствие чего они имеют большое значение. Первое из этих правил таково: всякая вещь, в частности, продолжит по возможности пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе как от встречи с другими. Так, мы изо дня в день видим, что, если некоторая частица материи квадратна, она пребывает квадратной, пока не явится извне нечто изменяющее ее фигуру; если же эта часть материи покоится, она сама по себе не начнет двигаться. У нас нет также никаких оснований полагать, что, начав двигаться, она когда-либо прекратит это движение, если только не встретится что-либо замедляющее или останавливающее его. Отсюда должно заключить, что тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается. Но так как мы обитаем на Земле, устройство которой таково, что все движения, происходящие вблизи нас, быстро прекращаются, притом часто по причинам, скрытым от наших чувств, то мы с юных лет судим, будто эти движения, прекращающиеся по неизвестным нам причинам, прекращаются сами собой; мы и впоследствии весьма склонны полагать то же обо всех движениях в мире, а именно что движения естественно прекращаются сами собой, то есть стремятся к покою, ибо нам кажется, будто мы это во многих случаях испытали. Однако это только ложное представление, явно противоречащее законам природы, ибо покой противоположен движению, а ничто по влечению собственной природы не может стремиться к своей противоположности то есть к разрушению самого себя» [6. С. 368-369].

Закон инерции обосновывается на богословском положении о неизменности Бога: «Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом». Декарт дедуктивно выводит закон инерции из богословских положений, вполне в духе средневековых Сумм [13]. Заодно критикуется и Аристотелевское понимание естественного движения как стремления тела к

покою в естественном месте. Что значит «Бог постоянно действует одинаковым образом» не совсем понятно, подобного утверждения вы не встретите в православном богословии. Но несомненно одно, именно на этом богословском основании Картезий основывает свой первый закон механики.

Декарт хотел опубликовать свой трактат «О первоначалах философии» в начале 1630-х гг., но осуждение Галилея в 1633 г. сильно напугало французского философа⁴. Поэтому в *Рассуждениях о методе* (1637) он излагает кратко то, что потом будет развернуто обсуждено в *«Первоначалах»* (1644), в частности полемику с традиционными положениями схоластической философии по проблемам пространства, материи, движения и т.д. Его подход здесь такой, что он говорит о некоем *воображаемом пространстве*, в котором Бог мог бы создать материальный мир. Это пространство здесь по определению геометрическое евклидово пространство (а не Аристотелевское *место*), что снимает вопросы полемики. Однако основание всей конструкции все то же: благой всемогущий Бог. «Но так как я постарался разъяснить главные из них (положения классической механики. – *В.К.*) в трактате, от издания которого меня удерживают некоторые соображения, то полагаю, что лучше всего могу ознакомить с ними, изложив здесь кратко его содержание. Я имел намерение включить в него все, что считал известным мне до его написания относительно природы материальных вещей. Но чтобы несколько затенить все это и иметь возможность более свободно высказывать свои соображения, не будучи обязанным следовать мнениям, принятым учеными, или опровергать их, я решил предоставить весь этот мир их спорам и говорить только о том, *что произошло бы в новом мире, если бы Бог создал теперь где-либо в воображаемых пространствах достаточно вещества для его образования* и привел бы в беспорядочное движение различные части этого вещества так, чтобы образовался хаос, столь запутанный, как только могут вообразить поэты, и затем, лишь оказывая свое обычное содействие природе, предоставил бы ей действовать по законам, им установленным. Я даже нарочно предположил, что *это вещество не имеет никаких форм и качеств, о которых спорят схоластики*, и вообще чего-либо, познание чего не было бы так естественно для нашего ума, что даже нельзя было бы притвориться не знающим этого (*курсив наш. – В.К.*)» [5. С. 274–275].

И что же, какое отношение все эти построения имеют к реальному миру? Тот вопрос, который остро стоял и перед Галилеем: какое отношение его умственные эксперименты имеют к реальному материальному миру, где нет ни абсолютно гладких плоскостей, ни абсолютно упругих шаров и т.д.? Галилей пытался решить этот вопрос своими хитроумными объяснениями, – шлифовать плоскость, обтачивать камень и т.д., «подтягивая» материальную реальность до идеальных объектов классической механики. Так и не убеждая, в конце концов, Симплицио, а вместе с ним и нас... Логика же Декарта другая. «Кроме того, я показал, каковы законы природы, и, *опираясь в своих доводах*

⁴ Декарт говорил: «Хорошо прожил тот, кто хорошо спрятался» (Письмо к М. Мерсенну, апрель 1634 [6. С. 597–598]).

только на принцип бесконечного совершенства Божия, я постарался доказать все те законы, относительно которых могли быть сомнения, и показать, что даже если бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они не соблюдались бы. Потом я показал, как в силу этих законов большая часть материи хаоса должна была расположиться и упорядочиться так, что образовала бы нечто подобное нашим небесам, и как при этом некоторые ее части должны были образовать Землю, планеты, кометы, а другие – Солнце и неподвижные звезды... Таким образом, представлялось мне, я достаточно сказал, чтобы могли понять, что среди свойств нашего мира не замечается ничего, что не должно или не могло бы оказаться подобным свойством мира, описанного мною (курсив наш. – В.К.) [5. С. 275]».

Методология Декарта такова: из нашего ясного представления о Боге как совершенном Существо следует, что он может создать такой мир. Мы постигаем это ясно и отчетливо. Значит, по милости дарованной нам Богом адекватной способности познания, так оно и есть на самом деле. В любом из созданных Богом миров. При всей революционности своих построений в физике выпускник иезуитского колледжа «Ла Флеш» Рене Декарт твердо держался богословских представлений, известных ему с детства.

Закон инерции у Ньютона

Издатель второго издания «Математических начал натуральной философии» Исаака Ньютона писал в своем предисловии к книге, критикуя предшествующие стратегии естествознания: «Прежде всего выделяются (ученые. – В.К.) приписывавшие разного рода предметам специальные скрытые качества, от которых неизвестно каким образом и должно было происходить, по их мнению, взаимодействие отдельных тел. В этом заключалась сущность схоластических учений, берущих свое начало от Аристотеля и перипатетиков. Они утверждали, что отдельные действия тел происходят вследствие особенностей самой их природы, в чем же эти особенности состоят, тому они не учили, следовательно, в сущности, они ничему не учили. Таким образом все сводилось к наименованию отдельных предметов, а не к самой сущности дела, и можно сказать, что ими создан философский язык, а не сама философия» [8. С. 5]. Несмотря на это, *отграничение* схоластической физики от Ньютонического метода у последнего также сохраняются еще остатки этих «специальных скрытых качеств». Так, уже в Определении III Ньютон пишет: «Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой всякое отдельно взятое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения» [8. С. 25]. Здесь, по существу, мы имеем именно формулировку закона инерции. Только непонятно, что это за *врожденная сила*, кем врожденная?.. Теистическое мировоззрение Ньютона не заставляет сомневаться кем врождена эта сила, конечно, Богом Творцом мира.

Во многих местах своей книги Ньютон выступает против теории вихрей Декарта и вообще против рационалистической метода французского философа. Свое видение научного метода в физике он излагает в последующих к основному тексту «Правилах умозаключений в физике». В пояснении к Правилу III мы читаем: «Свойства тел постигаются не иначе, как испытаниями; следовательно, за общие свойства надо принимать те, которые постоянно при опытах обнаруживаются и которые, как не подлежащие уменьшению, устранены быть не могут <...> О том, что все тела подвижны и, вследствие некоторых сил (которые мы называем силами инерции), продолжают сохранять свое движение или покой, мы заключаем по этим свойствам тех тел, которые мы видим <...> Таково основание всей физики» [8. С. 503]. Здесь наличие сил инерции предполагается сделать на основании опыта. Однако в любом случае этого недостаточно для формулировки принципа инерции. Любопытно сопоставление «силы инерции» и силы тяготения. Несмотря на математическое описание силы тяготения, Ньютон считал, что нужны еще исследования для понимания ее причины (не соглашаясь с Декартовским объяснением). В том же Правиле III он пишет: «Всеобщее тяготение подтверждается явлениями даже сильнее, нежели непроницаемость тел, для которой по отношению к телам небесным мы не имеем никакого опыта и никакого наблюдения. Однако, я отнюдь не утверждаю, что тяготение существенно для тел. Под врожденною силою я разумею единственно только силу инерции. Она неизменна» [8. С. 504].

Из приведенных цитат мы видим, наличие инерционного движения («силы инерции») есть для Ньютона несомненный факт, который не нуждается в доказательстве. После работ Галилея, Декарта, да и средневековых авторов, которых английский ученый, конечно, читал, этот невозможный в Аристотелевской физике феномен уже становится очевидным. Ньютон уже сознательно использует понятия абсолютного и относительного движения [8. С. 31], понятие количества движения [8. С. 24], и понимает, что сила нужна для изменения скорости, а не для самого движения. Поэтому неудивительно, что, придавая своей механике аксиоматическую форму, он в качестве первого закона движения формулирует закон инерции:

Закон I

Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние [8. С. 39].

В комментарии к первому закону как бы вспоминается вся история возникновения закона инерции: «Брошенное тело продолжает удерживать свое движение, поскольку его не замедляет сопротивление воздуха и поскольку сила тяжести не побуждает это тело вниз. Волчок, коего части, вследствие взаимного сцепления, отвлекают друг друга от прямолинейного движения, не перестает вращаться (равномерно), поскольку это вращение не замедляется сопротивлением воздуха. Большие же массы планет и комет, встречая мень-

шее сопротивление в свободном пространстве, сохраняют свое как поступательное, так и вращательное движение в продолжении гораздо большего времени» [8. С. 40].

Заключение

В общемировоззренческом смысле построения классической механики на основе закона инерции имеют еще и другой философский смысл, перекликающийся с богословскими проблемами времени. Принципиальным моментом для новой физики XVII в. была идея *абсолютно пассивной материи*. Эта материя не обладает никакой качественно определенной внутренней природой, которая имела бы свой внутренний источник движения. В материю вложена «сила инерции», как выражается Ньютон, сила сопротивления изменению состояния. Материя должна была характеризоваться только геометрической формой, размерами и непроницаемостью. Это учение было полемически направлено против аристотелевской концепции «природ», качественной определенности материи, концепции, являвшейся краеугольным камнем физики Стагирита и тормозившей математизацию этой науки. Движения и его законы были вложены Богом в эту пассивную материю *извне*. Аристотелевское органическое понимание движения, как актуализация потенциальности, было заменено механистическим, основанным на интуиции абсолютно пассивной материи: тела сохраняют или состояние покоя, или равномерного прямолинейного движения и меняют его только под действием столкновения с другими телами.

Механистическая картина мира удивительно перекликается с протестантским богословием. Существенной характеристикой последнего является определенный акцент на божественном всемогуществе, в некотором смысле в ущерб божественной любви. Если традиционное томистское богословие Средневековья в вопросе спасения человека было ориентировано на синергию человеческой воли и Божественной, то протестантизм решительно противопоставляет себя этой католической доктрине. Лютер настойчиво разделяет *активную праведность*, стремящуюся утвердить себя через добродетельное поведение, от пассивной праведности, понимаемой как только вера во спасение, дарованное человеку – даром! – через искупительный подвиг Иисуса Христа. «Самая высшая праведность, – пишет Лютер, – праведность веры, которую Бог вмняет нам через Христа без всяких трудов, не есть ни политическая, ни культовая, ни законническая, ни трудовая праведность, но нечто совершенно противоположное; это – чисто пассивная праведность, в то время как все другие, упомянутые выше, активные. Так как мы здесь не делаем ничего, ничего не приносим Богу; мы только получаем и позволяем кому-то другому работать в нас, а именно Богу. Поэтому сообразно называть праведность веры, или христианскую праведность “пассивной”» [11. Р. 173]. Активная праведность не имеет, по Лютеру, никакого отношения к спасению, она играет какую-то положительную роль только в мирских делах. Более того, активная праведность есть чуть ли не главная помеха на пути спасения.

«Бог есть Тот, Кто даром раздает свои дары всем, и в этом состоит слава Его божественности. Но Он не может защитить эту Свою божественность против самостоятельно праведных людей, которые не желают принять от него благодать и вечную жизнь даром, а желают заработать ее своими собственными трудами. Они просто хотят украсть у Него славу Его божественности» [11. Р. 174].

Протестантская доктрина спасения спорила с томизмом. Томизм понимал действие Бога в мире как кооперацию божественной воли и природы низших тварных вещей и не считал, что подобная кооперация компрометирует суверенность Бога. Бог, согласно учению Фомы Аквинского, *уважает* свое творение и уделяет тварным вещам определенную меру «достоинства причинности». Теология же Реформации, ведомая импульсом, позаимствованным в волюнтаристской традиции Средневековья, не признавал этого онтологического достоинства за сотворенными вещами. Перед лицом всемогущества Божия все качественные различия сущего как бы стирались, а то, что оставалось в результате, и была как раз бескачественная однородная пассивная материя механицистской философии, единственными характеристиками которой были только геометрическая форма и движение. Декарт прекрасно выразил это в своем отождествлении материи с пространством. Хотя Декарт и был католиком, но дух времени был сильнее, да и католицизм уже был другим.

Ньютон всегда был сознательным приверженцем идеи пассивности материи, и его главный теологический аргумент здесь был традиционен: всемогущество Бога. Однако попытки найти объяснения силе притяжения приводят его к формулировке наличия в природе двух типов принципов, *пассивных* и *активных*. К последним относятся гравитация, принцип брожения тел, принцип связности тел. Активные принципы суть начала устойчивости и порядка, внедренные в природу Богом. «Теперь видно, что с помощью этих принципов (активных. – В.К.) при первом творении из твердых и неразложимых частиц, упомянутых выше, действующей разумной силой были самым различным образом составлены все материальные вещи. Так как Ему, создавшему их, подобало и привести их в порядок. И если Он так сделал, то было бы неразумно искать какой-нибудь другой причины мира или претендовать, что он мог бы возникнуть из хаоса только лишь с помощью законов природы» [14. Р. 58]. У Ньютона, как и у Декарта, формулировка основ классической механики была тесно связана с теологическим горизонтом его мышления.

Литература

1. *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Сочинения: в четырех томах / Академия наук СССР. М.: Изд-во «Мысль», 1981. Т. 3. С. 59–262.
2. *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Сочинения: в четырех томах / Академия наук СССР. М.: Изд-во «Мысль», 1976. Т. 1. С. 63–368.
3. *Галилей Г.* Диалог о двух главнейших системах мира / пер. с итал. А. И. Долгова; вступит. ст. д.х.н. И. С. Дмитриева; примеч. А. И. Долгова, Ю. Г. Переля, И. Б. Погребысского. М.: РИ-ПОЛ классик, 2018.

4. *Галилей Г.* Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению // Галилео Галилей. Сочинения: в двух томах. Т. I / пер. С. Н. Долгова. М. – Л.: Государственное тех.-теор. издательство, 1934.
5. *Декарт Р.* Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Рене Декарт. Сочинения в двух томах. М.: Изд-во «Мысль», 1989. Т. 1. С. 250-296.
6. *Декарт Р.* Первоначала философии // Рене Декарт. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Изд-во «Мысль», 1989. С. 297–422.
7. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / пер. с франц. А. Я. Ляткера. М.: Прогресс, 1985.
8. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / пер. с лат. и комментарии А. Н. Крылова; пред. Л. С. Полака. М.: Наука, 1989.
9. *Buridan J.* Questions on the Eight Books of the Physics. Paris, 1509. [Цитата по книге: A Source Book in Medieval Science / ed. by E. Grant. Cambridge, 1974.]
10. *Duhem Pierre.* L'aube du savoir. Epitome du Systeme du Monde. Hermann. Editeurs des Sciences et des Arts. Paris, 1997. P. 550–551.
11. *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* / ed. D. C. Lindberg, R. L. Numbers. Berkely, Los Angeles, London, 1986.
12. *Koyré A.* Etudes Galiléennes. Paris, 1939. 2 ed. Paris, 1966.
13. *Koyre A.* Descartes und Scholastik. Verlag von Friedrich Cohen. Bonn, 1923.
14. *The Leibniz – Clarke correspondence together with extracts from Newton's Principia and Optics* / ed. H. G. Alexander. Manchester University Press, 1956
15. *On the threshold of exact science.* Selected writings of Anneliese Maier on late medieval natural philosophy / ed. by Edward Peters. Philadelphia, 1982.

FOUNDATIONS OF CLASSICAL PHYSICS AND CHRISTIAN THEOLOGY

V.N. Katasonov*

*Ss Syrill and Methodius Institute for Advanced Studies
1 build., 4/2 Piatnizkaya St, Moscow, 115035, Russian Federation*

Abstract. The article discusses the twists and turns of the history of formulation of the inertia principle of classical mechanics and their dependence on the theological concepts of their time. The points of view on the movement and inertia of Aristotle, the authors of late scholasticism, Galileo, Descartes and Newton are subject to discussion. The fundamental concepts of classical mechanics are also compared with the tradition of Protestant theology.

Keywords: science and theology, Protestantism and classical mechanics, the principle of inertia, J. Buridan, P. Duhem, A. Mayer, Galileo, Descartes, Newton, Luther

* E-mail: vladimir15k@mail.ru

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-46-53

ПРОБЛЕМА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА В ЭМПИРИЧЕСКОМ И ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ЗНАНИИ

О.Б. Шустова¹, Г.Н. Сидоров^{2*}

¹ Омский государственный аграрный университет имени П.А. Столыпина
Российская Федерация, 644008, Омск, Институтская площадь, 1

² Омский государственный педагогический университет
Российская Федерация, 644099, Омск, набережная Тухачевского, 14

Аннотация. В статье представлены рассуждения о проблеме доказательства в науке. Данная проблема поднималась ещё в древности во времена Платона и Аристотеля. В настоящее время наука пользуется широким спектром доказательств, однако далеко не все они отвечают требованиям адекватности и непротиворечивости. Часто доказательство связано с убеждением и верой в истинность какого-либо положения. Поэтому термин «доказательство» не определяется однозначно и к нему предпочтителен плюралистичный подход, включающий не только научное, но и метафизическое мировоззрение. В статье приводится углубленный анализ понятия «информация» как содержание законов внешнего мира, открывающихся людям после того, как они приспособливают к нему свои телесные и «душевные» органы чувств. Обосновывается, что ни одно отдельно взятое мировоззрение не может стать обоснованием для объяснения всей картины материальной Вселенной и, тем более, метафизического Сущего.

Ключевые слова: доказательство, наука, аподиктика, аксиома, вера, эмпирическое и теоретическое знание, метафизика, душевные органы чувств

Проблема доказательства является одной из главных проблем рационального познания, поскольку априори рациональным считается доказанное знание. Доказательство – необходимое условие всякого научного рассуждения. Наука стремится доказать все свои положения, найти для них обстоятельное объяснение. Бытует мнение, что истина, полученная бездоказательным способом, не может претендовать на истину.

Аподиктика – абсолютно достоверное знание. Аподиктический (от греч. *apodeiktikos* – доказательный, убедительный) – достоверный, неопровержимый. Этот термин впервые выделил Аристотель, противопоставивший его вероятностному суждению. Истинность аподиктических суждений вытекает из того, что они являются следствиями доказательств, опирающихся на аксиомы. Тем самым путем доказательства совершается переход от вероятного, недостоверного знания к достоверному. Таким образом, доказательство – это логическое рассуждение, в процессе которого подтверждается истинность

* E-mail: g.n.sidorov@mail.ru

какой-либо мысли с помощью других положений. Однако сама аподиктика, опирающаяся на аксиомы, вне всякого сомнения, является наукой метафизической.

Согласно Аристотелю, основываться нужно на фактах, которые берутся из опыта и которые необходимо анализировать в соответствии с определенными правилами вывода понятий. Поэтому воззрения двух философов древности – учителя и ученика, значимо различаются: если Платон считал науку одним из этапов в процессе движения к истине, то Аристотель понимал науку как единственное строгое и достоверное знание. Аристотель указывал, что *платоновская диалектика* основывается на мнениях, в том числе на созерцаниях ума или результатах диалогов, которые нельзя признавать истинными посылками размышлений, даже если они признаются подавляющим большинством компетентных в соответствующей области людей [1].

Нетрудно заметить, что воззрения Аристотеля склоняются к позитивному знанию, опирающемуся на опыт и факты, а для Платона знание – это исторический процесс меняющихся мнений, что, бесспорно, находит отражение впоследствии в учении Т. Куна о парадигмах и научных революциях. Таким образом, уже в Древности у Аристотеля и Платона мы можем наблюдать тенденции, переросшие впоследствии в два ведущих направления философии науки – позитивизм и постпозитивизм.

Вопросы, рассматриваемые нами в наших предыдущих работах, как-то: о критериях научности эмпирического и теоретического знания [2], о законах природы [3], о соотношении знания и веры [4], в конечном итоге сводятся именно к проблеме доказательства в той или иной области.

В каждом случае, говоря о доказательствах, исследователи опираются на полученную информацию: будь то исследование древних текстов, труды научных авторитетов, проведение собственного наблюдения и эксперимента или исторических памятников. Но информация обычно воспринимается человеческим разумом в том виде, в котором человек готов или хочет её воспринять.

В целом человеческое познание базируется на информации об окружающем нас мире. По Норберту Винеру: «Информация – это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств» [5. С. 14]. Авторы статьи дополнили определение Винера: «Информация – это содержание законов внешнего мира, открывающееся людям после того, как они приспособливают к нему свои телесные и «душевные органы чувств» [6. С. 43].

Телесные органы чувств: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, чувство равновесия. Под «душевыми органами чувств» авторы понимают особый вид интуиции, основанной на чувствах веры и надежды на Бога, или на Его антипода – падшего ангела, указывающий людям, обладающим такой интуицией, на наличие трансцендентного мира и на убежденность в необходимости соотношения законов природы с аксиомами религии [6. С. 46].

Под определением религии авторы, вслед за С.Н. Трубецким, понимают поклонение надчеловеческим духовным силам [7. С. 59].

Характеризуя душевные органы чувств как особый вид интуиции, авторы полагали:

1. Если человек приспособливает к информации (к сущности и законам мироздания) преимущественно свои телесные органы чувств, из него формируется эмпирик-материалист.

2. Если же человек имеет возможность приспособить к информации свои «душевные органы чувств», он становится глубоко верующим.

3. В том случае, если люди приспособливают к информации в относительно равной степени и телесные и «душевные органы чувств», то они становятся учеными-креационистами или богословами.

4. Приспособление к информации «душевных органов чувств», уповающих на «падшего ангела», формирует из человека мистика, экстрасенса, колдуна.

5. В том варианте, когда у эмпирика отсутствуют или слабо развиты «душевные органы чувств» (как у человека может полностью или частично отсутствовать музыкальный слух), то такая личность становится агностиком.

6. Личности, у которых помимо хорошо развитых телесных органов чувств, присутствуют ещё «душевные органы чувств», солидаризирующиеся с «темным трансцендентным миром», – становятся воинствующими атеистами, агрессивно отрицающими религию [8. С. 44].

Авторы предложили определение «душевные», а не «духовные» органы чувств, исходя из того, что «духовность» посылается человеку Богом. А «душевность» в соответствии со своей свободной волей человек может развивать на протяжении всей своей жизни: «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. ...Перед человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дается ему» [9. Сир. 15:14,17]. Это одна из самых ярких цитат в Библии, свидетельствующих о наличии у человека свободной воли.

Почему пункты 4 и 6, в определении «душевных органов чувств», как особого вида интуиции, по мнению авторов, не однотипны? Экстрасенс и колдун – это люди «верующие». Они поклоняются надчеловеческим духовным силам – «падшему ангелу». И научные знания им не нужны. Тёмную информацию они «черпают» из «темного мира». Атеисты-ученые, объективно тоже служат «падшему ангелу», разумеется, не осознавая этого. Однако они бравируют знаниями «недозрелых», на сегодняшний день, наук, а метафизику гневно называют «бредом сивой кобылы» и в гордыне заявляют о своем «неверии» ни в какие трансцендентные явления. Этим они отличаются от экстрасенсов.

Для верующего человека информация – это принятие на веру текстов Священного Писания (Библия, Коран, Талмуд, Веды), для марксиста – труды классиков марксизма. Вспомним знаменитую фразу В.И. Ленина: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно». Для ученого-теоретика – это публикации руководителей научных школ и авторитетов науки с мировым именем, для ученого-эмпирика – это факты и артефакты, с их последующим анализом. Структурированная информация – это выдвижение гипотез, построение теорий или открытие законов.

Наука нуждается в доказательствах, поскольку знание, если оно претендует на звание научного, должно быть доказано. И. Лакатос писал, что «на протяжении столетий знанием считалось то, что доказательно обосновано (proven) силой интеллекта или показаниями чувств. Мудрость и непорочность ума требовали воздержания от высказываний, не имеющих доказательного обоснования» [10].

Начиная с XVII в. эмпиризм и рационализм считались главной опорой научной рациональности. Факты и логическое мышление являлись достаточной основой достоверного знания, и на них было основано понятие доказательства. Однако в науке, бывало, принято обращаться не столько к фактам, сколько к их интерпретации, зачастую выдаваемой за доказательство. Это объяснялось тем, что опираться на голые факты было далеко не так просто и удобно, как на свои собственные убеждения, либо на убеждения чужие, но уже затверженные и общепринятые.

Гносеология довольно часто опиралась на то, что знание – это есть обоснованная вера. Веру зачастую рассматривали как один из главных системообразующих факторов научного познания, поскольку именно благодаря вере в голове ученого формировался комплексный системный подход, включающий осознание проблемы, выстраивание гипотезы, разработку методов, обработку результатов исследования и, наконец, формулировку гипотез, законов и теорий [11. С. 29].

В структуре научного знания, как известно, выделяют два основных уровня организации: эмпирический и теоретический. Вера ученого-исследователя обеспечивает успех эмпирического исследования. Современный философ науки А.Л. Никифоров считает, что «бороться следует за ту теорию, в истинность которой вы верите, – это единственное рациональное поведение с точки зрения науки...» [12. С. 271]. Однако даже фактические данные не всегда и не всеми принимаются как доказательство. Не случайно опыты Л. Пастера не явились доказательством для ряда ученых XIX и XX вв. По словам Ф. Энгельса, «тем, кто верит в возможность самозарождения, он никогда не докажет одними этими опытами невозможность его». Эмпирически подтверждаемые законы Менделя и Моргана не являлись доказательствами для последователей учения Т.Д. Лысенко, так же как для О.Б. Лепешинской не явилось доказательством положение Р. Вирхова «всякая клетка из клетки» [13. С. 22]. Люди видели то, что хотели видеть. Об этом знали ещё древние софисты, утверждая, что человек есть мера всех вещей.

Эмпирические законы и теории строятся на фактах и в дополнительных доказательствах обычно не нуждаются. Никто в настоящее время не сомневается в истинности законов Менделевской генетики или закона всемирного тяготения. Но эпоха позитивизма, господствовавшая в науке почти целое столетие, показала несостоятельность опоры только на наше чувственное восприятие, отражаемое в протокольных предложениях. Те же, вышеупомянутые, законы только часть более глобальных, не открытых ещё наукой, явлений («волновая генетика?», «теория всего»). Предлагаемый метод вери-

фикации, выдаваемый за некий абсолют и принимаемый безоговорочно классической научной рациональностью, до конца себя не оправдал. Со временем стало ясно, что:

- 1) далеко не каждая теория поддается эмпирической проверке;
- 2) эмпирическое и теоретическое знание – два разных уровня научного знания;
- 3) в научном знании исходным является не сбор фактов, а предварительная гипотеза, с помощью которой собранные факты систематизируются и интерпретируются.

Таким образом, наука, с одной стороны, всегда склонялась к эмпирическим обобщениям, как к явным свидетельствам чувственного познания (эмпирические законы и теории), а с другой – понимала, что их далеко не достаточно для доказательства истинности знания.

Однако наука показала также несостоятельность и голых теоретических выкладок. Например, доказательства проблемы макроэволюции были во многом построены на чисто умозрительных конструкциях (А.Н. Северцова, Ю.А. Филипченко, И.И. Шмальгаузена, Дж. Г. Симпсона и др.), а также поддельных («онтогенез повторяет филогенез») или выдуманных и украденных у других ученых («эволюционное древо») рисунках Э. Геккеля. Ч. Дарвин замечательно доказал явление «микроэволюции», которое теперь хорошо укладывается в понятие «нормы реакции», но в так называемой «макроэволюции», которую ему сразу начали приписывать вышеупомянутые «дарвинисты», сомневался на протяжении всей своей знаменитой книги. Благодаря субъективному подходу к представлениям о фактах наука привыкла строить целостные умозаключения и теоретические выводы, которые со временем обычно переходили в категорию доказательств.

В доказательстве нуждаются главным образом теоретические законы, поскольку они не подлежат проверке в принципе и их невозможно опровергнуть эмпирическими данными. В любом случае доказательство должно соответствовать логическому закону достаточного основания. А если касаться вопроса об аксиомах, о чем мы говорили выше, то, прежде всего, необходимо уточнить, можно ли считать данное конкретное положение аксиомой. Когда-то, к примеру, считалась аксиомой геоцентрическая система Аристотеля – Птолемея, подтверждаемая фактическим восприятием человеческих органов чувств.

Существует ряд положений материалистической науки, принятых сегодня за аксиомы: «живое произошло из неживого путем химической эволюции», «все виды животных и растений произошли путем естественного отбора и менялись постепенно в течение миллионов лет», «человек произошел эволюционным путем от обезьяноподобного предка» и т.д. Взять, к примеру, следующую фразу, принятую за аксиому учеными-материалистами: «Сознание – это продукт высокоорганизованной материи человеческого мозга». О духе же материалисты говорить вообще отказывались. Всё! Дальше можно не дискутировать. Идеализм повержен, а с ним вместе и религия. Но такой

подход не только не мог служить доказательством, но также и не объяснял самой сути данного утверждения.

В связи с этим мы хотим поставить вопрос: является ли результативной проблема доказательства в отношении происхождения жизни? Если считать аксиомами гипотезу Опарина – Холдейна, а также Эразма Дарвина (деда Чарльза Дарвина) и Геккеля, то, вероятно, да. Но учитывая массу противоречий этих гипотез, рассмотренных вслед за многими исследователями и в наших предыдущих работах, то, безусловно, нет! Однако те, кто верит в основные положения данных гипотез, убеждены в их неопровержимости. К сожалению, как в школьных, так и в вузовских программах и учебниках эти гипотезы выдаются за достоверные теории, а в массовом сознании уже отучившихся взрослых людей они считаются аксиомами. Авторы сталкиваются с такими безапелляционными («аподиктическими» = «a priori») убеждениями обыденного сознания разнообразных людей постоянно.

Мы согласны с К.В. Молчановым в том, что «Вопросы о появлении жизни до сих пор как в принципе, так и в целом не решены в науке. Об этих вопросах можно говорить много, но при этом следует помнить то, что написал Гегель: на основе обычного (материалистического) мышления решить вопрос о появлении живого в принципе нельзя. Однако науки продолжают штурмовать этот вопрос, причем упорно только на основе своего материалистического мировоззрения. И никаких успехов у них нет и не будет. Это пора бы было понять и признать, но такового признания в науках, конечно же, не будет, в первую очередь, по причине невозможности отказа в них от их собственных материалистических основ» [1].

По словам Стивена Мейера, «когда речь идет о теориях возникновения жизни, то логически возможно только ограниченное число исследовательских программ: 1) грубая материя обладает способностью к сложнейшим уровням самоорганизации, 2) материя всегда обладала нынешним уровнем организации, 3) организации материи помогала какая-то высшая сила». Исключение одной из этих возможных программ возникновения жизни существенно снижает значение любых заявлений сторонников альтернативной программы о её теоретическом превосходстве [14. С. 67].

Исходя из всего вышесказанного, приведенные нами гипотезы можно считать доказательствами лишь в умах тех, кто в них верит и, более того, щедро снабжает их «семантическими доказательствами». По мнению французского философа Ж. Бодрийяра, повсюду действует «модель симуляции», подчиняющая себе все сферы человеческой жизни, в том числе и язык. Место реальных предметов, процессов и явлений занимают разного рода знаки и «симулякры» – изображение без оригинала, репрезентация чего-то, того, чего на самом деле не существует» [15. С. 104]. И самое прискорбное здесь то, что при этом «вместе с новым языком возникает новая картина мира: одни сущности появляются, другие исчезают, простое становится сложным» [16. С. 65]. Достаточно семантически обозначить абстрактное и желаемое явление (ароморфоз, архаллакис, тахителия и т.д.), и оно начнет «существовать» [17. С. 70]. Или, как говорят авторы этой статьи своим студентам-

биологам и философам: «Это доказательства на уровне сотрясения воздуха человеческим языком – семантические доказательства».

Подводя итог всему вышесказанному, можно заключить, что к научному знанию необходимо прилагать пояснительные структуры в виде доказательства, так как сама по себе наука не обладает способностью к автоматической самоорганизации. Однако термин «доказательство» невозможно охватить одним универсальным определением, поскольку оно образует довольно расплывчатую совокупность понятий. Кроме того, существуют вопросы, не подвластные доказательствам, по крайней мере, в обозримом будущем, поэтому по этим вопросам гораздо рациональнее строить аргументированные гипотезы с учетом альтернативных мнений. То, что пока ещё находится за пределами науки (физики), по мнению Аристотеля, как раз и называется метафизикой. Доказательство тесно связано с убеждением, а также с верой в истинность какого-либо положения, поэтому часто сам термин используется некорректно. В настоящее время в эпоху постнеклассической научной рациональности предпочтителен плюралистичный подход и к проблеме доказательства, поскольку современные научные данные предполагают высокую степень сложности и требуют объяснений, зачастую выходящих за рамки естественных процессов. Материалистическая наука, безусловно, представляет ценность как элемент объяснения картины мира, но всю эту картину целиком, без обращения к метафизическим понятиям, она объять не может. Поскольку ни одно отдельно взятое мировоззрение не может стать совершенным философским обоснованием для объяснения всей картины материальной Вселенной и, тем более, метафизического Сущего.

Литература

1. Молчанов К. В. Авторский сайт о диалектике как альтернативе наукам: частные исследования с 1995 г. по настоящее время. URL: <https://dialectics.ru/564.html> (дата обращения: 15.06.2022).
2. Шустова О. Б. Сидоров Г. Н. О критериях научности в эмпирическом и теоретическом знании // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 2. URL: <http://www.science-education.ru/108-8881> (дата обращения: 15.06.2022).
3. Сидоров Г. Н., Шустова О. Б. Законы природы и научные объяснения как объект гносеологического анализа // Омский научный вестник. № 2 (126). 2014. С. 87–89.
4. Шустова О. Б. Сидоров Г. Н. Вера ученого как доказательство научного познания // Наука сегодня. История и современность: материалы Международной научно-практической конференции: в 2 ч. Ч. 1. Вологда: ООО Маркер, 2016. С. 100–102.
5. Винер Н. Человек управляющий. СПб.: Питер, 2001. 288 с.
6. Сидоров Г. Н., Шустова О. Б. Об основном вопросе философии, об информации и о разделении ученых и философов на эмпириков, идеалистов, богословов, креационистов, агностиков и атеистов // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2018. Вып. 1 (4). С. 36–53.
7. Трубецкой С. Н. Религия «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона». СПб: Типография акционерного общества «Издательское дело, бывшее Брокгауз–Ефрон». Т. 26а (52), 1899. 479 с.
8. Сидоров Г. Н., Шустова О. Б. Информация и интуиция в науке с позиций рациональности и трансцендентности // Вестник Омского государственного педагогического университета. Научный журнал. 2019. № 2 (23). С. 42–46.

9. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. М.: Московская патриархия, 1979. 1371 с.
10. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. Библиотека Гумер – Наука. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/Lakatos/01.php (дата обращения: 15.06.2022).
11. *Шустова О. Б. Сидоров Г. Н.* Философская категория веры в научном познании // Вестник Омского университета, 2014. № 1 (71). С. 28–30.
12. *Никифоров А. Л.* Научная рациональность и цель науки // Логика научного познания: актуальные проблемы. М.: Наука, 1987. С. 259–272.
13. *Шустова О. Б. Сидоров Г. Н.* Эволюционизм и креационизм: наука или философия? Омск: Изд-во ФГОУОмГАУ, 2009. 200 с.
14. *Мейер С.* Методологическая равноценность теорий разумного замысла и естественного происхождения жизни: возможна ли научная «теория творения»? // Гипотеза творения. Научные свидетельства в пользу Разумного Создателя / под ред. Дж. П. Морлэнда. Симферополь: Христианский научно-апологетический центр, 2000. С. 60-106.
15. *Силчев Д. А.* Бодрийяр // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 104–105.
16. *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и теория М.: Идея-Пресс, 2006. 262 с.
17. *Шустова О. Б., Сидоров Г. Н.* Традиции рационализма в преодолении кризиса научного познания: монография. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2018. 152 с.

THE PROBLEM OF PROOF IN EMPIRICAL AND THEORETICAL KNOWLEDGE

O.B. Shustova¹, G.N. Sidorov^{2*}

¹ *Omsk State Agrarian University. P.A. Stolypin
1 Institutskaya Square, Omsk, 644008, Russian Federation*

² *Omsk State Pedagogical University
14 Tukhachevsky embankment, Omsk, 644099, Russian Federation*

Abstract. The article presents arguments about the problem of proof in science. This problem was raised in antiquity at the time of Plato and Aristotle. At present, science uses a wide range of evidence, but not all of them meet the requirements of adequacy and consistency. Proof is often associated with belief and belief in the truth of a proposition. Therefore, the term “proof” is not defined unambiguously and a pluralistic approach is preferable to it, including not only scientific, but also metaphysical worldview. The article continues the author's analysis of the concept of information as the content of the laws of the external world, which is revealed to people after they adapt their bodily and “mental” sense organs to it. It is substantiated that not a single single worldview can become a rationale for explaining the whole picture of the material Universe and, moreover, the metaphysical being.

Keywords: proof, science, apodictic, axiom, faith, empirical and theoretical knowledge, metaphysics, mental sense organs

* E-mail: g.n.sidorov@mail.ru

ПРИНЦИПЫ МЕТАФИЗИКИ В XX–XXI ВЕКАХ

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-54-81

*Светлой памяти
протоиерея Александра Геронимуса*

ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА В РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЙ, МИСТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ XX–XXI ВЕКОВ

В.И. Постовалова

*Институт языкознания РАН
Российская Федерация, 125009, Москва, Большой Кисловский пер. 1, стр. 1*

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые направления в отечественной гуманитарной мысли XX–XXI вв., посвященные изучению реальности в ее семиологическом аспекте под знаком идей церковного, мистериального и глобального Всеединства, которое продолжает оставаться в качестве плодотворного эвристического начала в формировании ментальности современной культуры.

Ключевые слова: Всеединство, семиотический универсум, онтологическая семиотика, храмовое действо, теургия, синтез искусств, богословие образа

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве. Этим непосредственным чувством нам дается единое во всем, но должно также познать и все в едином.

*В.С. Соловьев.
Философские начала цельного знания [38. С. 233]*

1. Идея Всеединства в ментальном мире человека

Как писал отец Павел Флоренский в одном из своих последних писем с Соловков в феврале 1937 г.: «Что я делал всю жизнь? – рассматривал мир как единое целое, как единую картину и реальность, но в каждый момент или,

точнее сказать, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения <...> Отсюда – непрестанная диалектика мышления (смена плоскостей рассмотрения), при постоянстве установки на мир как целое» [44. С. 35]. Эти слова Флоренского можно отнести и к становлению отечественной мысли XX–XXI вв., развивающейся под знаком осмысления древнейшей идеи Всеединства в разных сферах общественного сознания – философии, науке, искусстве, религиозной жизни, богословии.

Согласно классическому описанию Всеединства у Плотина: «...каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой» [32. С. 196]¹. И если в чувственно-постигаемом мире «каждая часть имеет особое, отдельное существование и не происходит из совокупности всех прочих <...> там, в сверхчувственном мире, каждая часть составляется из совокупности всех, так что каждая, будучи частью целого, есть вместе с тем и все целое» [32. С. 196].

В основе современной философской интерпретации Всеединства, по С.Л. Франку, лежит представление о Всеединстве как «трансрациональном единстве раздельности и взаимопроникнутости» [47. С. 336]. Согласно такому пониманию, Всеединство есть «такое единство, которое не только объемлет в себе все свои части и точки, но так их внутренне пронизывает, что <...> содержится как целое в каждой своей части и точке, так что каждая точка бытия <...> есть само целое, само всеединство» [47. С. 336].

По замечанию С.С. Хоружего, предлагаемая Франком характеристика Всеединства, включающая формально противоречивый тезис о тождестве части целому, нельзя считать законченной дефиницией [48. С. 33]. Но такая дефиниция, по мысли Хоружего, и невозможна, поскольку Всеединство есть «категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорей характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удастся раскрыть в понятиях» [48. С. 33]. В отечественной мысли идея Всеединства многолика в своих представлениях и образах, выступая в разных концепциях и интуитивных воззрениях с разной степенью концептуальной специфичности как *мотив, символ, категория, концепт, философема, мифологема, идеологема, принцип* и особая *парадигма* познания.

В данной статье будут рассмотрены некоторые направления в отечественной гуманитарной мысли XX–XXI вв., посвященные изучению реальности в ее семиологическом аспекте под знаком идей церковного, мистериального и глобального Всеединства².

¹ В другом переводе: «...всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все – всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все» (цит. по: [48. С. 35]).

² О рассмотрении идеи Всеединства в философской мысли см. в работе С.С. Хоружего [48]. О рассмотрении данной идеи в научной мысли см. нашу работу [34].

2. Религиозно-художественная мысль под знаком идеи церковного всеединства. Православный храм и литургическое богослужение как синтез искусств

Наиболее полно идея Всеединства как принципа созерцания реальности в ее целостности и единстве своих форм и взаимопроникновений представлена в «церковном всеединстве», находящем свое проявление в православном храме и храмовом богослужении. Согласно принципу церковного всеединства, или всеобщей взаимосвязанности в церковной реальности «всего со всем», храмовое действо рассматривается как нечто целое, каждая сторона которого предстает как «органически соподчиненная всем прочим», а сам храм – как духовно-семиотический универсум, где «все сплетается со всем» [45. С. 378, 379].

2.1. Православное богослужение как мистико-семиотический феномен

Православное богослужение в самосознании Церкви есть одна из высших форм религиозной, то есть сверхэмпирической, или, на другом языке, сакральной, коммуникации. Православное богослужение предстает как соборно-литургический путь Богообщения, а сам православный храм – как «путь горнего восхождения» [Там же. С. 439]. Сама же Церковь выступает как «символ сошествия Бога к человеку и символ стремления человека к Богу» [41. С. 114]. Как таинственная реальность, где «таинство и тайна мистически сходятся вместе, осуществляя обожение человека через его соединение с Богом» [41. С. 114].

В видении Православия храмовое действо выступает как сложный целостный мистико-семиотический феномен, имеющий два плана. Его внутренний, невидимый, мистический план составляет «таинство», а внешнюю, видимую, семиотическую часть образует «обряд» – последовательность символических священнодействий, молитвословий, чтений из Священного Писания, церковных песнопений, проповеди и др., выражающих мистическую сторону богослужения. Оба плана неразрывно связаны друг с другом. Эта связь планов богослужения осуществляется по принципу «символического реализма», в соответствии с которым все, семиотически представляемое в православном богослужении, выступает в качестве символов, знаменующих собой невидимый план высшей – Божественной – реальности.

В соответствии с таким видением литургические символы реалистичны, то есть имеют не конвенциональный (условно-субъективный), а онтологический (бытийственный) характер, реально являя собой обозначаемые реалии, а не только именуя их. Так, Библия в литургическом действе Церкви это уже не просто книга как некий семиотический феномен, но – «таинство слова, которое совершается силою Духа Святого» [5. С. 231]. В церковном самосознании вербальный текст в богослужебном действе выступает, таким образом, как выраженное на человеческом языке боговдохновенное слово, то есть слово духовное.

Этот двумерный мистико-семиотический характер богослужения находит свое выражение и в богословском языке его представления. Так, святытель Симеон Солунский в своем описании церковных таинств, с одной стороны, регулярно использует *семиотические понятия* знака, образа, символа, знаменования, изображения. С другой стороны, он подчеркивает их сакральную значимость, то есть их «принципиальную *вынесенность за пределы чисто семиотического отношения*», поскольку в таинствах, утверждает он, через посредство людей действует сам Бог [6. С. 391].

На метаязыке современной гуманитарной науки православное богослужение предстает как религиозный дискурс особого типа, где оба отмечаемые у святителя Симеона Солунского плана рассматриваются как единое целое в символическом универсуме религиозной коммуникации. Специфику православного богослужения как религиозного дискурса составляет его *семиотическое многоязычие*. Религиозная коммуникация осуществляется здесь не на каком-либо одном семиотическом языке, а на многих, каждый из которых является собой одну или несколько степеней смысловой насыщенности языка в его широком семиотическом истолковании, выступая (по А.Ф. Лосеву) как знак вообще, символ или миф.

2.2. Интерсемиотический и надсемиотические планы церковного всеединства в православном богослужении

Изучение семиотики храма и храмового богослужения в русле установок церковного всеединства включает два аспекта. Первый из них – *горизонтальный*, или собственно семиотический (эстетико-художественный) аспект, – заключается в том, чтобы установить используемые здесь семиотические планы и выявить соотношения между ними. Второй аспект – *вертикальный*, или надсемиотический, – состоит в том, чтобы осмыслить эти семиотические планы в аспекте их взаимосвязанности с глубинными, надсемиотическими (мистическим, вероучительным и метафизическим) планами храма и храмового действия, рассматриваемых в их целостности.

2.2.1. Эстетико-художественный план храма и храмового действия. В аспекте своей эстетико-художественной составляющей церковное богослужение, или храмовое действие, по выражению П.А. Флоренского, есть «синтез искусств» [45. С. 370–382]. В этом соборном действе представлены все виды искусств: искусство огня (возжигание свеч и лампад), дыма (каждение пред иконами и молящимися), храмовой архитектуры, пластики (ритмика движений священнослужителей), вокального искусства и поэзии в речитативах и песнопении, искусство запаха и обоняния (благовония), осязания (благоговейного прикосновения к иконам) и др. Причем все виды искусств предстают здесь в своем единстве, взаимопронизанности и в созвучии между собой, а также в единстве и созвучии с надсемиотическими планами храма и происходящего в нем богослужения, образуя многоуровневый духовно-символический универсум.

Таким многоплановым предстает в древнерусском храме образ свечи, символизирующий собой в церковном самосознании молитву верующего сердца. О соборном характере свечи-молитвы в Православии говорит С.Н. Трубецкой в своей уже ставшей классической работе «Умозрение в красках». Если, по его словам, «византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю», а «готический шпиг выражает собою неудержимое стремление ввысь, подъемлющее от земли к небу каменные громады», то «наша отечественная “луковица” воплощает в себе идею *глубокого молитвенного горения к небесам*» [40. С. 9].

Это «луковичное» завершение русского храма, когда купол принимает подвижную форму пламени, есть «как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся» [40. С. 9]. «При взгляде на наш московский Иван Великий³, – замечает Трубецкой, – кажется, что мы имеем перед собою как бы гигантскую свечу, горящую к небу над Москвою; а многоглавые кремлевские соборы и многоглавые церкви суть как бы огромные многосвешники» [40. С. 9]. В самом же храме эта огромная соборная горящая свеча-молитва символизируется множеством малых свечей-молитв в храмовых подсвечниках.

Особенно тесно взаимопронизаны друг другом в православном храме и богослужении музыка и слово. В православном богослуженном пении слово и музыка должны быть слиты в едином континуальном универсуме так, что «слово поет, а музыка возвещает» [28. С. 237]. Музыка в православном богослужении неотделима не только от слова, но и от изображения на иконах. Как замечает Н.М. Тарабукин: «Музыкальностью пронизаны движения в иконе <...> Все шествуют под аккомпанемент неслышимой, но чувствуемой музыки, которая становится зримой благодаря изобразительному ритму» [39. С. 123]. Ритмом «пронизан» и весь богослуженный ритуал [39. С. 123]. Тем ритмом, который, по выражению М.М. Бонч-Томашевского, созидает «партитуру богослужения» (цит. по: [35. С. 52]).

С.Н. Трубецкой обращает внимание также на связь иконы с храмовой архитектурой, о чем пишет: «Икона в ее идее составляет неразрывное целое с храмом, а поэтому подчинена его архитектурному замыслу. Отсюда – изумительная архитектурность нашей религиозной живописи: подчинение архитектурной форме чувствуется не только в храмовом целом, но и в каждом отдельном иконописном изображении: каждая икона имеет свою особую, внутреннюю архитектуру, которую можно наблюдать и вне непосредственной связи ее с церковным зданием в тесном смысле слова» [40. С. 21].

Этот момент церковного всеединства и взаимосвязанности всех семиотических планов в православном богослужении проявляется, в частности, в возможности компенсирования в некоторых коммуникативных ситуациях неполной действительности одних семиотических составляющих (например, вербальной) за счет других. Такая ситуация сложилась в современной

³ Так именуют храм-колокольню во имя святого преподобного Иоанна Лествичника в составе архитектурного ансамбля Соборной площади Московского Кремля.

Русской Православной Церкви, где богослужение осуществляется на непонятном для многих верующих церковно-славянском языке, что сторонниками русификации православного богослужения рассматривается как настоящее препятствие для полноценного участия в богослужении.

В традиционном же церковном самосознании эта видимая «лингвистическая неполнота» понимания, происходящего на Литургии, не является основанием для невозможности участия верующих в таинственной жизни Церкви. Ведь сокровенная суть богослужения не лингвистична и не психологична, а онтологична. Духовное слово литургийного действия обращено не только к интеллектуальным способностям человека, но к его сердцу и ко всей его личности, что предполагает включение всех его духовных сил для восприятия происходящего на Литургии. И даже если участвующему в церковном богослужении остаются непонятными отдельные звучащие здесь слова, то эта неполнота понимания вербальных текстов восполняется всей мистикой и эстетикой литургического действия. И, прежде всего, литургико-мистической стороной самого звучащего духовного слова. Как подчеркивает Г.П. Федотов: «Чувство тайны, окружающей тайнодействие, могущественно поддерживается таинственностью языковой его оболочки <...> славянский язык <...> приоткрывает тайну, не закрывая ее совершенно; он темен, не будучи непонятным <...> он лучше всего опосредствует переход в иной план бытия» [42. С. 274].

По словам Н.В. Лосского, опирающегося на постановления II Никейского собора (787 г.) о том, что икона должна быть сообразна евангельской проповеди, любой вид искусства, используемый в богослужении, должен соотноситься с Евангелием и «содействовать возвещению этой Благой вести» [28. С. 233, 234]. А это означает, что во время богослужения всякая форма искусства должна участвовать в проповеди. Как проповедь рассматривает С.Н. Трубецкой даже архитектуру, которая, по его словам, возвещает и выражает собой новый миропорядок, когда «вся тварь с человечеством во главе собирается в храм» [40. С. 28].

2.2.2. *Храм и храмовое действие как стилистическое и духовное целое.* Но в храме, подчеркивает Трубецкой, «объединяют не стены и не архитектурные линии» [40. С. 33]. Храм «не есть внешнее единство общего порядка, а живое целое, собранное воедино Духом любви» [40. С. 33]. Здесь тварь сама становится храмом Божиим, поскольку «собирается вокруг Христа и Богородицы, становясь тем самым жилищем Св[ятого] Духа» [40. С. 33]. Собор всей твари, собираемый во имя Христа как «грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов, и человеков, и всякое дыхание земное», представляет собой «внутренне объединенное царство Христово в противоположность разделившемуся и распавшемуся изнутри царству “царя космоса”» [40. С. 12, 33].

В соответствии с принципом церковного всеединства эстетический план литургического богослужения не является самодовлеющим. В храмовом действе художественная сторона неотделима от его других, наиболее глубоких – надсемиотических – сторон. Так, красота, которой бывает преисполнено православное богослужение, воспринимается символически как знамение вечного блаженства и явленная «умная красота духовного мира» [3. С. 278].

А благовония, сопровождающие церковное богослужение, воспринимаются здесь как видимые знаки невидимого участия в них самого Бога, как символы Его духовного благоухания. Ибо Сам Христос, по выражению святителя Григория Паламы, есть «истинное благоухание жизни для тех, кто приходит к Нему с верой <...> и имя Ему – Миро Излиянное, наполнившее Вселенную божественным благоуханием» (цит. по: [6. С. 367]).

В храме и храмовом богослужении, как стилистическом и духовном целом, всё пребывает в тесной связи с глубинными основаниями христианско-православного вероучения и мироощущения. Здесь не допускается и не существует ничего такого, что противоречило бы, прежде всего, православной догматике. По радикальной диалектико-мифологической формулировке А.Ф. Лосева: «Едва теплющаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью, как <...> наличие прощирни в храме и вынимание частиц при литургии» [27. С. 79]. Православие по своей сути – «не скульптурно, но музыкально-словесно», пишет Лосев, понимая под этим «умную» (в святоотеческом смысле этого слова. – В.П.)⁴ «воплощенность апофатической Бездны в умном же <...> слове и воплощенность этого слова в живописном, то есть иконографическом, образе» [25. С. 882–883].

Поэтому, утверждает Лосев, в православном храме невозможно представить себе католическую статую Христа и святых [25. С. 883]. В православном богослужении музыка оказывается неотделимой не только от слова и иконографического образа, но и от богословского осмысления. По выражению В.И. Мартынова, в знаменном распеве, как старейшей и исконнейшей форме русского богослужебного пения, богословие «отливается в конкретные мелодические формы, и сам знаменный распев может по праву именоваться “поющим богословием”» [30. С. 133–134].

Этот момент единства семиотического и надсемиотических планов в литургическом дискурсе апофатически выражается через упоминание о таких реалиях, какие в православном храме и православном богослужении невозможны как несовместимые по своей духовной и стилистической тональности со всем православным мироощущением. «Разве непосредственно не явно, что звуки инструментальной музыки, даже звуки органа, как таковые, то есть независимо от композиции музыкального произведения, непереносимы в православном богослужении. Это <...> не вяжется в сознании со всем богослужебным стилем», – утверждает Флоренский [45. С. 473]. Ведь эти звуки как таковые («масляно-густые», «земные», «плотяные») слишком далеки от «четкости, от “разумности”, от словесности, от умного богослужения Православной Церкви, чтобы послужить материей ее звуковому искусству» [45. С. 473].

Напротив, общему духу православного богослужения соответствует, по словам В.И. Мартынова, «духовность» знаменного распева, проявляющаяся в

⁴ В святоотеческой традиции слово «ум» (νοῦς) «чаще всего указывает на дух или созерцательную способность человека» [24. С. 76].

особом принципе интонационно-ритмической организации мелодии, который немецким музыковедом Г. Бесселером был определен как «пневматологический мелос», превращающий мелодию в символ Духа, который «разливается над верующими, осеняя каждого из них» (цит. по: [30. С. 131]).

В семиотическом универсуме церковного всеединства снимается действие сосюрковского принципа произвольности знака. Если для понимания шахматной игры Соссюру представлялось безразличным, из какого материала были сделаны шахматные фигуры, то при истолковании богослужения *sub specie* Всеединства символичным представляется выбор даже самого вещества для церковных реалий, например, воска, а не парафина для изготовления свечей. Как замечает А.Ф. Лосев в своей «Диалектике мифа»: «Нельзя <...> быть настолько нечутким, чтобы не видеть разницы между стеарином и воском <...> В стеарине есть что-то прикладное <...> Воск есть нечто умильное и теплое; в нем кротость и любовь, мягкосердие и чистота; в нем начало умной молитвы, неизменно стремящейся к тишине и теплоте сердечной» [27. С. 91].

В православном религиозном дискурсе, как видим, происходит уже *выход за пределы чистой семиотики* в индивидуальную мифологию восприятия церковной реальности и в метафизику вещественного мира искусства. Как пишет об этом Флоренский в своем «Иконостасе»: «Трудно себе представить... чтобы икона могла быть написана чем угодно, на чем угодно и какими угодно приемами. Но тем более эта невозможность уясняется, когда принято во внимание духовное существо иконы. В самих приемах иконописи, в технике ее, в применяемых веществах, в иконописной фактуре выражается *метафизика*, которою жива и существует икона. Ведь само вещество, сами вещества, применяемые в том или другом ряде и виде искусства, символичны, и каждое имеет свою конкретно-метафизическую характеристику, чрез которую оно соотносится с тем или иным духовным бытием» [45. С. 472]. С тем глубинным мироощущением, которое икона как целое выражает.

Иконопись, по Флоренскому, существует как «наглядное явление метафизической сути ею изображаемого» [45. С. 484]. Она есть «метафизика бытия – не отвлеченная метафизика, а конкретная», и ее технические приемы «определяются потребностью выразить конкретную метафизичность мира» [45. С. 484]. «В явлении горнего, – пишет Флоренский, – нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом <...> но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность» [45. С. 515]. Поэтому, опираясь на такое явление, иконописец «не даст голый техники, лишенной метафизического смысла» [45. С. 515].

В православном религиозном дискурсе происходит *выход за пределы чистой семиотики не только в мифологию и метафизику, но и в мистику*. По словам Флоренского, «разделка золотом на иконах не выражает метафизического строения в естественном порядке, хотя оно и божественно, но относится к прямому проявлению Божией энергии» [45. С. 496–497]. Ведь «золотом на иконах разделяется <...> только имеющее прямое отношение к Божией

силе – к реальности не метафизической, даже не к священно-метафизической, но – относящееся к прямому явлению Божией благодати» [45. С. 497].

2.2.3. Идея Всеединства и степени ее проявления в церковном всеединстве. Идея Всеединства в ее лике церковного всеединства в разных опытах представления храма и храмового богослужения выступает с разной степенью выражения своего смыслового содержания – от простого упоминания о целостности воспринимаемой церковной реальности до ее более развернутого представления как трансрационального единства раздельности и взаимопроницаемости, при котором, по словам С.Л. Франка, всякое сущее, будучи чем-то единичным наряду со всем другим, «пронизано всем и всё собой пронизывает» [47. С. 335].

Наиболее близкой к последнему философскому представлению идеи Всеединства является концепция В.И. Мартынова о молитвенном континууме богослужения и богослужебных певческих формах как «гигантских голограммах»⁵. Согласно данной концепции, каждое конкретное богослужение представляет собой некое законченное в себе целое, которое может быть рассмотрено как «самостоятельная форма, образуемая определенной последовательностью священнодействий, текстов и мелодических структур» [30. С. 68]. Причем такое законченное в себе целое всегда будет являться лишь частью более обширного целого – единого молитвенного континуума, включающего всю иерархию богослужебных чинов и всю сумму богослужений [30. С. 68]. Будучи лишь только частью всеобщего молитвенного континуума, каждое богослужение содержит в своей структуре «полное отражение структуры всего молитвенного континуума» [30. С. 69].

В этом плане, утверждает Мартынов, «структура молитвенного континуума может быть уподоблена гигантской голограмме, ибо любая его часть включает в себе целое» [30. С. 69]. Принцип голограммы, по Мартынову, распространяется и на богослужебные певческие формы, поскольку «каждая мелодическая форма, находящаяся в едином мелодическом потоке и составляющая его часть, отражает в своей структуре целостную структуру всего потока» [30. С. 69].

3. Мистико-эстетическая мысль под знаком идеи мистериального всеединства. Русские теургические проекты

3.1. Эстетическая реальность в мистериальной перспективе: от символизма к теургии

По мысли Вяч. Иванова, развиваемой им в статье «Чюрлянисъ и проблема синтеза искусств» (1914), подлинный синтез искусств может быть только литургическим, ибо «в богослужении, и только в богослужении, находят системы искусств свою естественную ось, причем каждое вращается на своей естественной оси и описывает свою естественную орбиту» [23. С. 167].

⁵ О голографии как символе процесса познания и мире как голограмме см.: [15. С. 248–251].

Такой подлинный синтез искусств, по мысли Иванова, исторически уже осуществлен в Церкви, в литургическом богослужении, в котором в единстве и созвучии представлены все виды искусств в их историческом развитии: «Вот три двери в иконостасе, – три двери трагической сцены эллинов. Вот солея – проскенион⁶, и архиерейское место – фимела оркестры⁷. А вокруг строятся два полухория древнего хора, и антифонно звучат строфа и антистрофа, и оркесттически движутся в драгоценных столах священнослужители⁸, и звучит в речетативах и пении все гимническое великолепие эллинской поэзии; и фрески мерцают сквозь эфирную ткань голубого фимиама, как видения неосвязаемо зрительного мира, и в озарении бесчисленных пылающих светочей, как в ночь стародавних мистерий, переливаются мерцанием жемчуга, играют алмазы и яхонты, и рассыпаны все золото и серебро сокровищниц царственных» [23. С. 167].

Но такой синтез искусств, по мысли Вяч. Иванова, может осуществляться не только в храме, но и в широком жизненном пространстве нового мифотворчества на основе восхождения к новому религиозному мирозерцанию. Как писал об этом проекте соборного, всенародного искусства Вяч. Иванов в своей работе «О веселом ремесле и умном веселии» (1907): «Искусство идет навстречу народной душе... Живопись хочет фрески, зодчество – народного сборища, музыка – хора и драмы, драма – музыки; театр – слить в одном “действе” всю стекшуюся на празднество веселия соборного толпу» [23. С. 76]. «Какою же хочет стать поэзия?» – спрашивает Иванов и отвечает: «Вселенскою, младенческою, мифотворческою... Ее религиозной душе дано взрости из низин современного богоневедения, чрез тучи богоборства, до белых вершин божественного лицезрения» [23. С. 76]. Преодолевая индивидуализм, полагает Вяч. Иванов, поэзия напишет на своем треножнике знаменательные слова: «Хор, Миф и Действо» [23. С. 76].

И тогда, утверждает Иванов, встретятся в едином действе художник и народ: «Страна покроется оркестрами и фимелами, где будет плясать хоро-вод, где в действе трагедии или комедии, народного дифирамба или народной мистерии воскреснет истинное мифотворчество (ибо истинное мифотворчество – соборно), – где самая свобода найдет очаги своего... самоутверждения (ибо хоры будут подлинным выражением и голосом народной воли). Тогда художник окажется... вещим медиумом народа-художника» [23. С. 77].

По мысли Вяч. Иванова, проблема синтеза искусств, творчески отвечающая внутренне обновленному соборному сознанию, преследует «единственную, но высочайшую для художества цель, имя которой – Мистерия»

⁶ В античном театре «проскенион» (др.-греч. προσκήνιον – ‘место перед сценой’) – деревянный фасад сцены или декоративная стена перед ней, а «скена» (др.-греч. σκηνή – ‘палатка’) – сооружение для переодевания и выхода актеров, выполняющее в дальнейшем роль декорации, архитектурного фона действия трагедии.

⁷ В античном театре «оркестра» (др.-греч. ὀρχήστρα от ὀρχέομαι – ‘танцевать’) – круглая (затем полукруглая) площадка для выступлений актеров, хора и отдельных музыкантов, а «фимела» (др.-греч. θυμέλη – ‘жертвенник’) – круглый жертвенник в середине оркестры, около которого в праздники Диониса дифирамбические хоры производили свои пляски.

⁸ «Стола» – элемент литургического облачения католического и лютеранского клирика.

[23. С. 168]. Проблема же Мистерии как религиозной жизни будущего неразрывно связана, в его видении, с представлением об осуществлении Теургии («бого-действия» от др.-греч. θεουργία, из θεός – ‘бог’, ‘божество’ и ἔργα – ‘обряд’, ‘священнодействие’, ‘жертвоприношение’).

Теургический принцип символического реализма в отечественной мысли восходит к идее свободной теургии В.С. Соловьева, который в своих «Философских началах цельного знания» различал собственно теургию и свободную теургию. Теургией он именовал характерное для древнейших периодов развития человечества соединение мистики, изящного и технического искусства, являемое как «одно мистическое творчество» и представляющее собой «одно религиозное целое» [38. С. 156]. Или, более кратко, «субстанциональное единство творчества, поглощенного мистикой» [38. С. 174]. А органическое или расчлененное его единство он именовал «свободную теургией или цельным творчеством» [38. С. 174].

Позднее под теургией в русском символизме начала XX в. стала понималась высшая эсхатологическая форма творческой деятельности, направленная на грядущее реальное преображение мира на эстетических началах, когда творец сознательно перейдет от «создания произведений искусства и культуры к реальному преображению мира, созиданию нового бытия на чисто эстетических принципах – как абсолютного царства неземной красоты» [7. С. 711]. Сам же Вяч. Иванов понимал под теургической задачей художника не изменение реальности, а, вслед за В.С. Соловьевым, – «преображающее мир выявление сверхприродной реальности и высвобождение истинной красоты из-под грубых покровов вещества» [22. С. 557].

Осуществление грядущей вселенской Мистерии, по Иванову, предполагает теургический переход («трансценс») искусства за свой заповедный предел. То есть выход в теургическую действительность – в ту сферу, где символ как образ и подобие впечатленных в нем высших реальностей «становится плотью», слово – «жизнью животворящею», а музыка – «гармонией сфер» [22. С. 614, 649]. Такая Мистерия станет, по Иванову, «упразднением символа как подобия и мифа как отраженного» и «восстановлением символа как воплощенной реальности и мифа как осуществленного “Fiat” – “Да будет!...”» [22. С. 602–603].

В видении Иванова, «грядущая Мистерия в истинном, то есть теургическом, значении этого слова, будет похожа на то собрание верных, когда “все они были единокорно вместе”, при наступлении дня первой Пятидесятницы по Воскресении Господнем» [22. С. 650]. В такой грядущей Мистерии каждый шаг художника будет «направляться не им, но духами божественных иерархий, ведущими его руку» [22. С. 650]. Пока же, в наличной действительности, речь может идти только о подготовке к такой Мистерии, то есть о «художественной пропедевтике» к будущей Мистерии духа [2. С. 107]. Хотя уже сейчас, по образному выражению Вяч. Иванова, «в каждом произведении истинно-символического искусства начинается лестница Иакова»

[22. С. 606]⁹. И уже сейчас, замечает Иванов в статье «Новые маски» (1904), «элементы священного Действа, Жертвы и Личины, после долгих веков скрытого присутствия в драме снова выявляемые в ней силою созревшего в умах трагического миропостижения, мало-помалу преобразуют ее в Мистерию и возвращают ее к ее первоисточнику – литургическому служению у алтаря Страдающего Бога» [22. С. 77].

В.В. Бычков определял творческий путь Вяч. Иванова как путь от символизма к теургии [7]. Или, говоря словами самого Иванова, как путь продвижения реалистического символизма к моменту, когда искусство обратится в «ознаменательное тайновидение» [22. С. 601]. К моменту, когда «открытость духа сделает художника носителем божественного откровения» [22. С. 539]. И когда, по В.С. Соловьеву, поэты и художники будущего станут подлинными «теургами» [22. С. 560]. Как писал об этом сам Соловьев: «Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, но еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» [38. С. 293].

3.2. *Радикальный вариант теургического проекта под знаком мистериального всеединства. «Предварительное действо» А.К. Скрябина*

В отличие от поэта-символиста Вяч. Иванова, который разрабатывал свой теургический проект в контексте идеи вселенского мифотворчества и воскрешения изначального соборного мироощущения в народной мистерии, композитор и религиозный мистик А.Н. Скрябин рассматривал свой теургический проект в эсхатологическом плане свершения заключительной вселенской, всемирно-божественной, всечеловеческой Мистерии, смысловое содержание которой он раскрывал, по реконструкции А.Ф. Лосева, на основе объединения языческого космизма с мистическим христианским историзмом в «небывалой системе языческого христиански-солипсистического атеизма» [26. С. 735, 771, 773].

Такая завершающая вселенская Мистерия, в видении Скрябина, могла быть совершена на Земле только один раз. Подготовкой же к ней, ее известным прологом и преамбулой представлялось для него некое мистериальное «Предварительное действо», которое в земных условиях могло осуществляться уже неоднократно. Б.Ф. Шлецер в своем очерке творческого пути А.Н. Скрябина (1919) так запечатлел образ свершения «Предварительного действа» в видении композитора-мистика: «Мечтал он (Скрябин. – В.П.) и о постройке специального здания для исполнения Предварительного

⁹ Вяч. Иванов имеет в виду Лестницу, соединяющую Землю и Небо, из сновидения ветхозаветного патриарха Иакова. Об этом видении Иакова так говорится в библейском повествовании: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака...» (Быт. 28: 12–13).

Действа, однако соглашался, что, в крайнем случае, можно будет использовать какое-нибудь из существующих зданий, лишь бы только форма его была кругла: – только не цирк! Все присутствующие, по его мысли, должны были образовать как бы систему концентрических кругов, постепенно сближающихся от центра к периферии; те, что принадлежали к внешним, периферическим кругам, принимали менее деятельное участие в действии, были более зрителями, главными же исполнителями должны были стать участники внутренних высших кругов... Вся эта масса должна была быть постоянно как бы пронизана движениями таким образом, чтобы круги не пребывали замкнутыми и неподвижными, но чтобы между ними происходил беспрестанный обмен: одни участники, увлекаемые шествиями и танцами, поднимаясь и приближаясь к центру, другие – удаляясь книзу. Пение отдельных исполнителей хоровое чередовалось с декламацией» [49].

Узревая в своем «Предварительном действе» некий цельный синтетический акт, Скрябин полагал, что такое действо в своей окончательной форме должно было стать произведением синтетического искусства. Причем, по утверждению Шлецера, Скрябин не смотрел на отдельные искусства как на самостоятельные слагаемые некоего «все-искусства», но видел в них «лишь разрозненные элементы этого единого все-искусства» [49].

Вот как предстает эта установка Скрябина на синтетизм искусства в изложении Шлецера: «В Предварительном Действе Скрябин хотел восстановить гармонический синтез трех искусств: музыки, поэзии и танца (включая мимику и пластику) путем сложного контрапунктирования слова, музыкального звука и жеста. Музыка не должна была вовсе следовать за словом или за движением, но слово, действие и звук, сплетаясь в тесном сочетании, образовывали единую сплошную ткань произведения: Предварительное Действо <...> не должно быть музыкой + поэзия + танец, но оно является именно созданием единого искусства, в котором лишь анализ вскрывает элементы пластические, поэтические, музыкальные» [49].

Но этому грандиозному мистериальному проекту Скрябина не суждено было осуществиться по причине внезапной кончины его создателя. Как говорилось по поводу мистериального проекта композитора в некрологе газеты «Русские ведомости» от 15 апреля 1915 г.: «Все это так и осталось мечтой. “Мистерия”, которая дала бы пищу всем органам... слила бы воедино все отрасли искусства и, подняв этот высший художественный союз на высоту религии, создала бы такое напряжение экстаза, при котором теряется различие между слушателями и исполнителями, ибо все равно чувствуют себя творцами» (цит. по: [37]).

3.3. Теургический проект в зеркале критической мысли

Теургический принцип символического реализма с его установкой на единение искусства и религии и с развиваемой в русле данной установки идеей о преображении человека и мира в формах эстетического творчества своей радикальностью вызывал неприятие как со стороны искусства, так и со

стороны религии. Поэты и теоретики искусства видели в этом принципе угрозу автономному статусу искусства, полагая, как и А. Белый, что Мистерия, понимаемая как некое религиозно-мистическое действо, в котором богослужебный смысл преобладает над эстетическим, лежит уж «за пределами искусства» [1. С. 111].

Теургический принцип отвергался и ортодоксальным богословием, усматривающим в нем признание возможности проникновения в духовный мир с помощью одной только художественной интуиции. Развивая данную позицию, прот. Г. Флоровский в «Путиях русского богословия», задаваясь вопросом о том, можно ли художественной интуицией проникать в духовный мир, утверждал, что «художественное прозрение не заменяет веры» и что «духовного опыта нельзя подменить ни медитацией, ни восторгом» [46. С. 469]¹⁰. А это значит, резюмирует он, что «“свободная теургия” оказывается путем мнимым» [46. С. 469].

Особую позицию в отношении к теургическому проекту занимал С.Н. Булгаков, размышлявший о статусе этого проекта в контексте обсуждения проблемы о соотношении искусства и теургии, или, более конкретно, о возможности действительности искусства. Сам Булгаков считал неудачным использование самого термина «теургия» для выражения стремления искусства стать действенно-преображающим, а не просто символическим, поскольку данный термин самой своей внутренней формой (θεοῦ ἔργον – ‘бого-действие’) наводил на мысль об определении задач искусства как теургических, что Булгакову представлялось глубоко ошибочным [4. С. 320].

Различая с позиции христианского самосознания два действия в мире – действие Бога (то есть собственно «теургию») и действия человеческие, совершаемые «силой божественной софийности» (или «софиургию»), Булгаков утверждает, что «теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборство» [4. С. 321]. Наиболее полно христианская теургия в собственном смысле этого слова осуществляется, по его мысли, через богослужение, центром которого являются таинства, и прежде всего сама Евхаристия.

Что же касается того, доступна ли искусству «софиургийная задача» и должно ли оно стремиться к ее осуществлению, то есть, другими словами, можно ли считать красоту реальным средством преобразования мира, то на этот вопрос Булгаков дает двойственный ответ: «И да и нет» [4. С. 334]. По его выражению, искусство должно «лелеять» красоту в своем сердце, осознавая в то же время всю неразрешимость софиургийной задачи средствами искусства, которое должно оставаться искусством, поскольку, только будучи самим собой, оно является «вестью горнего мира» и «обетованием Красоты» [4. С. 334].

¹⁰ Хотя, как замечал о. П. Флоренский в своем труде «Столп и утверждение истины», известны случаи, когда «восприятие Софийного мира... дается иногда поэтам и тем, чья душа... открытая для всего, как чистого, так и нечистого, – способна иногда, как случайный, дар получить, несмотря на свою греховность, созерцание иного мира» [43. С. 569].

Искусство, по Булгакову, не создает, но лишь являет красоту, будучи бессильным воссоздавать жизнь в красоте и тем самым становиться подлинно соборным и вселенским [4. С. 330, 331]. По выражению Булгакова, искусство, образно говоря, бессильно собрать воедино рассеянные лучи Фаворского света, хотя в своих произведениях оно и создает «прообразы вселенского Преображения» [4. С. 331]. Но художник в своей софиургийной жажде вселенской Красоты, тем не менее, может восхотеть, чтобы свет Фаворский, рассеянные лучи которого он улавливает в фокусе своего творчества, «просиял во всем мире и явил свою космоургическую силу в спасении мира» [4. С. 331]. Такому художнику становится недостаточно эстетического искусства, и он начинает искать выход за его пределы, соединяя художественные средства разных искусств, стремясь их синтезом достигнуть большей художественной действительности. Однако, полагает Булгаков, «внешнего, суммирующего синтеза их быть и не может» [4. С. 331]. И даже символическое реалистическое искусство не становится подлинно действенным, а только «ознаменательным», как бы ни были реалистичны его символы [4. С. 331].

Эпоха искусства, замечает Булгаков, «естественно приближается к концу, когда в мир грядет сама Красота» [4. С. 333]. Пока же, ранее наступления этого прихода, когда все больше «возгорается тоска по красоте» и «назревает мировая молитва о Преображении», Дух Святой Своею благодатию даст «исполнение обетования искусства» [4. С. 333]. Тогда «теургия и софиургия соединятся в едином акте преобразования твари» [4. С. 333]. Причем, уточняет Булгаков, такое единение может совершаться «лишь в недрах Церкви под животельным действием непрерывно струящейся в ней благодати таинств, в атмосфере молитвенного воодушевления» [4. С. 333].

Что же касается отношения к существующим вариантам теургического проекта, то оно, в представлении Булгакова, определяется тем, какой ответ в них дается на два центральных вопроса о сути их «теургии». А именно на вопрос о том, опирается ли их теургия на божественную теургию как на свою религиозную основу, или же она «хочет обойтись без нее, вопреки ей совершив некую космическую евхаристию, человеческое богодействие, космоургический акт» [4. С. 322]. И – на вопрос о том, «отменяет ли эта новая, неизведанная еще “теургия” божественную теургию... ставя на ее место творческую энергию человека, или же рассматривает себя как вновь созревающий плод на ее вековечном древе» [4. С. 332].

В свете постановки таких вопросов, утверждает Булгаков, в высшей степени значимым представляется творческий опыт А.Н. Скрябина, в котором «с огромной силой проявилась эта софиургийная тревога, не позволявшая ему удовлетворяться искусством как таковым, но понуждавшая стремиться за искусство, искать его преодоления» [4. С. 335]. Это устремление стало для Скрябина «тем ключом, из которого истекал родник его музыкальных вдохновений», поскольку они «рождались в неустанных поисках тем грядущей “мистерии”» [4. С. 335].

Теургические проекты, по Булгакову, могли реализовываться двояко. Если рассматривать теургическую идею как творческую мечту и некую

идеальную проекцию, то она «символически выражает недостижимое в искусстве софиургийное устремление», – утверждает Булгаков [4. С. 335]. Если же усматривать в теургической идее некий «“проект” чуда, совершаемого искусством, причем самому художнику усваивается роль теурга или мага», – полагает Булгаков, – тогда здесь приходится видеть «типичный подмен софиургийной задачи эстетическим магизмом, причем соблазн лжемессианизма ведет к человекобожии и люциферизму (не без явного влияния теософических идей)» [4. С. 335].

К сожалению, именно эта вторая установка стала превалировать у А.Н. Скрябина в его мистериальном проекте, что отмечал А.Ф. Лосев в своем философском анализе мировоззрения Скрябина. «Как говорил мне Л.Л. Сабанев, – вспоминал Лосев, – Скрябин жалел, что не мог привесить колокола к небесам для исполнения его Мистерии, и свое рождение 25 декабря не в шутку сопоставлял с Рождеством Христовым, видя в себе нового Мессию и нового Бога, который спасет людей» [26. С. 774].

А.А. Ровнер так излагает одну из версий генезиса данной позиции А.Н. Скрябина: «В основе замысла “Предварительного Действа” лежат идеи Е.П. Блаватской, представленные в её... труде “Тайная Доктрина”. Согласно Блаватской, в истории Вселенной должны воплотиться семь человеческих рас, из которых наша является Пятой. Каждая раса завершается приходом Мессии. По всей вероятности, Скрябин считал себя Мессией, избранным привести Пятую расу к преобразению и трансформации в огненном экстазе, а также к слиянию с единой космической мировой душой» [36].

Первоначально, как утверждает А.А. Ровнер, А.Н. Скрябин при разработке своего «грандиозного» и «экстравагантного» замысла «Мистерии» считал, что в этом вселенском действе должно было принять участие все добровольно собравшееся для этого человечество, для чего намеревался даже построить специальный храм в Индии¹¹. Затем он отказался от этой мысли, полагая, что «человечество ещё не готово к такому грандиозному свершению», и «с Мистерией нужно подождать», а создать ее «только через несколько своих реинкарнаций на земле» [Там же]. В конце своей жизни А.Н. Скрябин охладил к этим теософским идеям и, по свидетельству Л.Л. Сабанева, уже «называл свой индивидуализм соборностью» [26. С. 773]. Это, как полагает Лосев, могло стать началом нового периода в творчестве Скрябина, который, однако, ввиду внезапной кончины композитора-мистика так и не наступил.

Возвращаясь к общей оценке теургического проекта в отечественной культуре, отметим, что с позиции философии культуры, самого искусства и религии данный проект представлялся неосуществимым. Как утверждали

¹¹ Напомним, что в православном храме, по вере Церкви, на каждой Литургии символически присутствует все человечество и весь ангельский мир – весь «собор Неба и Земли», что находит свое отображение в церковной иконописи, где, по словам С.Н. Трубецкого, «мы находим изображение грядущего храмового или соборного человечества» [40. С. 24]. Такое изображение, замечает Трубецкой, «должно быть поневоле символическим, а не реальным по той простой причине, что в действительности соборность еще не осуществлена: мы видим только несовершенные ее зачатки на земле» [40. С. 24].

противники теургического проекта, даже самим его адептам на практике не удалось покинуть пространства эстетической реальности и выйти в теургическое пространство онтологии. Однако, хотя идея теургии в том своем предельном и максималистском виде, в каком она была сформулирована Вл. Соловьевым, Вяч. Ивановым и Скрябиным, и оказалась на деле «романтической мечтой», полагает К.В. Зенкин, но вместе с тем эта идея стала и «мощным творческим зарядом, брошенным далеко в будущее с высот старой европейской, христианско-гуманистической культуры» [21. С. 304]. В этой Утопии была задана «высшая, предельная формулировка задач творчества и человеческой деятельности вообще» [21. С. 304]. И, как всякий предел и идеальная цель, утверждает К.В. Зенкин, концепция всеобщей теургии может определять собой пути дальнейшего развития творческой деятельности, воплощаясь реально только во множестве своих «уменьшенных» подобий [21. С. 304].

4. Богословская мысль под знаком идеи глобального всеединства. Онтологическая семиотика прот. А. Геронимуса

4.1. Онтологическая семиотика как рефлексивная грань богословия

Отдельное направление в изображении мира как целого под знаком идеи Всеединства составляет богословско-семиотическое представление реальности в ее максимальной для мысли полноте с помощью универсального символического языка «образов-первообразов» в работах прот. А. Геронимуса [20. С. 193-194]. Специфику этого направления, который мы будем именовать «онтологической семиотикой», составляет рассмотрение знаковых ситуаций в мире в широком бытийственном контексте с акцентуацией внимания на моменте мистического тождества семиотических единиц («семиотем») и обозначаемых (именуемых) ими реалий.

В основе онтологической семиотики лежит максима реалистического символизма, в соответствии с которой семиотические единицы (образы, знаки, символы) имеют онтологический (бытийственный) характер, реально являя собой обозначаемые реалии, а не только именуя их. «Что такое образ? – задается вопросом прот. А. Геронимус. И отвечает: «Образ – это отношение, но не формальное отношение, а *энергийное отношение*. Икона имеет в себе призывающую благодать; если начать молиться перед иконой, то от иконы будут выходить токи энергии и от первообраза будут выходить токи энергии. Идет не только *восхождение к первообразу*, но и *нисхождение к образу*. Здесь архетип Отец и Сын, Который равен Отцу» [16. С. 3]¹². И, если «икона не существует предвечно», то «Первообраз иконы как отношения предвечен» [16. С. 3]. В святоотеческом представлении (свт. Афанасий, свт. Григорий Нисский, преп. Максим, Иоанн Дамаскин), «Сын есть совершеннейший отпечаток Отца» [16. С. 3].

¹² На языке прот. А. Геронимуса «архетипом» (от греч. ἀρχέτυπον из ἀρχή – ‘первоначало’ и τύπος – ‘отпечаток’) именуется первообраз [20. С. 202].

Следуя общему ходу богословской мысли прот. А. Геронимуса, онтологическая семиотика, развиваемая в его работах, может быть рассмотрена по образцу математики как грань самой реальности и как грань православного богословия, состоящего в «нераздельном единстве аскетического подвига, богообщения, именованя и сообщения Божественного откровения» [15. С. 211]¹³.

Философский термин «онтологический», используемый нами для наименования направления богословско-семиотических исследований прот. А. Геронимуса, не является для него чем-то чуждым. Само богословие в его понимании бытийно, ибо «входит в Боготварную реальность» [20. С. 210]¹⁴. Оно, другими словами, онтологично, то есть «не столько высказывается о пути в Царство, сколько являет этот путь и само Царство» [13. С. 70]. В онтологическом ключе прот. Александр рассматривает также математику [13. С. 217]. Онтологичной он называет и метаматерику, адекватную математике [13. С. 227].

Что же касается термина «семиотический», то данный термин прот. А. Геронимус использует в целом применительно к осмыслению культуры, рассматривая семиотическую деятельность как грань культуры и как «символ культурной деятельности» [17. С. 85, 76]. Применительно же к творению в контексте глобальной динамики бытия прот. Александр употребляет термин «семиозис» («семиосис»), называя семиозисом «движение сущих к своим логосам» и «движение творения к обожению» [13. С. 81; 14. С. 95]¹⁵. При этом прот. А. Геронимус при своем максимально широком истолковании категории семиотического связывает с данной категорией момент «волевого осмысленного (логического) действия в единстве с его воплощенным результатом» [20. С. 207].

4.2. Богословие образа и его основания. Мир как икона

Говоря о творении и его бытии, прот. А. Геронимус различает два вида реальности – *внутритварную* и *Боготварную*, под которой понимает творение в его актуальном единении с Богом, открываемое как «живой символ Первобожественности»¹⁶. Таковым в его понимании представляется всякое творение – икона, Священное Писание, Церковь.

¹³ Прот. А. Геронимус относит семиотику к областям, пограничным с математикой [11. С. 17]. Об онтологическом рассмотрении математики как боготварной реальности и о математике как образе богословия см.: [20. С. 217, 222].

¹⁴ Говоря о богословии, прот. А. Геронимус постоянно подчеркивает, что в своих исследованиях он не касается богословия в собственном смысле слова как учения о Боге в Самом Себе, а, используя термин «богословие», имеет в виду Божественную икономию – Божественный промысел о твари, тварь в контексте действия Божественного промысла, а также богоблагословенное познание в Боге тварной реальности (см., напр.: [11. С. 14]).

¹⁵ О «логосе» см. подробнее в следующем разделе данной статьи.

¹⁶ Неопубликованный фрагмент книги «Математика в свете православного богословия» (раздел 7).

В своем постижении реальности через посредство универсальной парадигмы-диады «образы-первообразы» прот. А. Геронимус следует богословско-семиотическому подходу, согласно которому всякую данность следует возводить к ее первообразу и каждый аспект реальности постигать «через его архетипы в Боге» [13. С. 71]. Через призму данной парадигмы он воспринимает все грани реальности в ее целостности, включая духовную жизнь и все ее моменты (благодарение, молитва, чтение, богомыслие), понимаемые им не как отдельные делания, но как атрибуты целостной духовной жизни, не разделенные со всей «полнотой человекокосмического бытия» [10. С. 23, 58]. Сама же реальность предстает в его богословско-семиотической мысли в трех модусах тварного бытия: «первозданном», «падшем» и «обожненным во Христе» [11. С. 136]. В таком своем представлении реальности прот. А. Геронимус следует позиции глобального всеединства и всеобъемлющего синтеза преп. Максима Исповедника, в понимании которого Святая Церковь выступает как «образ и изображение Бога», как «образ мира, состоящего из существей видимых и невидимых», как «образ только чувственного мира» и как «образ и изображение души самой по себе» [29. С. 157, 159–161].

Выражение Боготварной реальности в категориях образов-первообразов в богословской мысли соответствует, по словам прот. А. Геронимуса, «иконопочитанию – живому основанию и корню православного благочестия» [20. С. 202]. Если для лингвиста и филолога Ю.С. Степанова мир в его целостности предстает как концепт и концептосфера, а для философа А.Ф. Лосева – как Имя и имена, то для богослова прот. А. Геронимуса мир в его целостности при описании его на символическом языке «образы-первообразы» предстает как *икона* (от др.-греч. εἰκών – ‘образ’, ‘изображение’) и вселенский, многогранный *иконостас*¹⁷, каждая грань которого являет собой неповторимый образ Боготварной реальности. Ведь изображаемое на иконах, как это подчеркивал П.А. Флоренский, есть «образ или отобраз, эктип (ἔκτυπος) мира первообразного, горних, пренебесных существей» [45. С. 484–485]. А сама икона выступает как напоминание о своем горнем первообразе [45. С. 460].

В основе богословия образа прот. А. Геронимуса лежит учение преп. Максима Исповедника о логосах – идеях-парадигмах творения – как первоосновах бытия. Согласно этому учению, всякая тварная вещь имеет своим основанием логос и сама является воплощением этого логоса [17. С. 71]. Так, человеческое имя понимается при этом как «образ божественного логоса» [17. С. 71]. В реконструкции прот. А. Геронимуса учение преп. Максима Исповедника о логосах творения проясняет все моменты Боготварной реальности: а) духовную логику Литургии, б) пути православного подвига, в) пути продвижения всего творения к Богу (или, на другом языке, глобальную динамику тварного бытия) и г) «духовную логику их взаимосоответствия» [14. С. 87].

¹⁷ Такие представления мира как целого в философском и богословском видениях не являются взаимоисключающими. Как замечает прот. А. Геронимус: «Имя можно рассматривать как икону», а «икону как имя» [19. С. 33].

Богословие образа прот. А. Геронимуса в своем основании *христоцентрично*. По этой концепции, логос каждого сущего неразделен с Логосом, поскольку в Логосе-Христе заключены и укоренены все логосы творения [11. С. 18; 13. С. 80; 15. С. 219; 20. С. 204]. Между вещью и ее логосом, согласно данному учению, происходит «энергичное общение», так что вещь оказывается причастной энергии своего логоса [13. С. 80]. Называя воплощение логоса в сфере умозерцаемого эйдосом и рассматривая эйдос как логос в его энергичной явленности, прот. Александр утверждает, что эйдос как явленный логос «имеет своим первообразом Воплотившееся Слово в свете Преображения и еще выше – Воскресшего Христа» [17. С. 71; 20. С. 218, 233].

Вместе с тем богословие образа прот. А. Геронимуса и *триадологично*. По данному учению, синергия восстановления творения после греховной катастрофы имеет своим первообразом Троический Совет (Совет Предвечный), а само творение предстает как «образ Неслитной и Нераздельной Троицы» [20. С. 204]. В видении прот. Александра всякая реальность творения первоначально есть результат творческого действия Пресвятой Троицы и поэтому может открываться как «триединый образ» Троицы, как «триединое бывание первообраза», как триада [20. С. 202]. Так, в человеке, который по православному вероучению есть образ Божий, троический образ открывается как триада «ум, (внутреннее) слово, (человеческий) дух» [20. С. 204]. По мысли прот. А. Геронимуса, образ Святой Троицы может открываться не только во внутритварной реальности, но и в Боготварной реальности [20. С. 202–203]. Так, троический первообраз он усматривает в церковном таинстве Евхаристии (Литургии), первообразом которой, в его видении, выступает «абсолютная полнота взаимного отдания природы Отца и Сына» в Троице¹⁸.

Наконец, богословие образа прот. А. Геронимуса содержит в себе и сокровенный *пневматологический* аспект¹⁹. Как говорится об этом в его работе «Математика в контексте православного богословия»: «По образу откровения Лиц Пресвятой Троицы Отца, Слова и Святого Духа реальность творения может быть открыта как триединое бывание первообраза, образа и того, что (кто) открывает образ как образ первообраза, само оставаясь сокрытым и неименуемым» [20. С. 202]. В силу сокровенности третьего Лица Святой Троицы – Духа Святого – триединство триады в православной традиции представляется двуединством, то есть диадой «первообраза-образа» [20. С. 202]. Сокровенная часть этой триады, «проразумеваемая» в диаде, составляет ее тайну [20. С. 202].

4.3. Реальность на языке парадигмы богословия образа

Если образ, в понимании прот. А. Геронимуса, есть отношение («энергичное отношение»), а мир есть икона и многогранный иконостас, то в центре

¹⁸ Неопубликованный фрагмент книги «Математика в свете православного богословия» (раздел 8.2).

¹⁹ О пневматологическом контексте связи образа и Первообраза как основании богословия иконы см. [8. С. 64].

внимания онтологической семиотики как структурно-динамической грани богословия оказываются разного рода *отношения*.

Это, прежде всего, наиболее очевидный для онтологической семиотики всеобъемлющий тип отношений между *образом* и *первообразом*, каковым является, по Геронимусу, отношение между именем в молитвенном имяпризывании и Именем Божиим как его первообразом [20. С. 215]. Или, к примеру, отношение между внутритварным познанием и богопознанием как его первообразом [20. С. 205]. Характерно, что в качестве образа и первообраза в онтологической семиотике прот. Александра могут выступать не только отдельные реалии, но и отношения между ними. Так, по Геронимусу, первообразом всякого отношения «первообраза-образа» является Отец и Сын Святой Троицы [20. С. 203].

Это далее – отношения между *образом* и *прообразом* (от греч. τύπος – ‘отпечаток’, ‘изображение’, ‘образ’), каковым именуется образ, предшествующий своему первообразу [20. С. 202]. Так, в богословии священнобезмолвия в качестве прообраза восхождения в созерцание рассматривается восхождение Моисея на гору Синай для получения Божественного Откровения [12. С. 167]. Синайское восхождение-нисхождение рассматривается также как «прообраз Троицкого спасительного домостроительства Нового Завета» [12. С. 172]. В новозаветном видении в качестве прообраза Воплощения Слова и домостроительства Воплотившегося Слова рассматриваются Священное Писание и творение [14. С. 103; 19. С. 19]. Говоря о прообразах, прот. Александр подчеркивает их действенный характер по отношению к символически прообразуемым ими реалиям (первообразам), полагая, например, что «творение является действенным прообразом воплощения и обожения» [15. С. 219].

Наконец, что менее очевидно, предметом рассмотрения в онтологической семиотике являются отношения *между образами, восходящими к единому первообразу*. Именуя творение и человека образами Творца, прот. А. Геронимус называет их на этом основании «образами друг друга» [20. С. 205]. Рассматривая процессы литургического богослужения и восхождения в таинственное богословие богообщения как «образы домостроительства спасения и всего миробытия в его эсхатологической перспективе: генезиса – кинезиса – стасиса»²⁰, прот. Александр, вслед за преп. Максимом Исповедником, называет данные процессы образами друг друга [14. С. 95].

Соотношения между образами и первообразами, а также между самими образами в семиотике образа прот. А. Геронимуса могут быть весьма сложными и многомерными. Так, в онтологической семиотике прот. Александра в качестве образов друг друга в «благобытии»²¹ оказываются такие, на первый взгляд, отдаленные друг от друга триады, как: а) «духовная брань, сердце и

²⁰ Триада «генезис – кинезис – стасис» в богословском языке преп. Максима Исповедника является аналогом триады «начало – середина – конец» [14. С. 89].

²¹ «Благобытие» – термин преп. Максима Исповедника, входящий в его универсальную триаду: «бытие – благобытие – приснобытие» (τὸ εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι) и имеющий у него два значения: а) благое состояние разумной твари, достижимое уже в этой жизни, и б) ее блаженное состояние, достижимое в своей полноте лишь в будущей жизни.

умопостигаемая молитва», б) «жизнь общины, храм и литургия», в) «эсхатологическая война, небесный престол и Жертва» [17. С. 87]. С позиции благобытия наблюдающееся в наличной действительности различие между человеком, внутренним человеком сердца, человеческой общиной и всем человечеством является чисто внешним. Все названные реалии являются, в понимании прот. А. Геронимуса, «образами друг друга, указывающими друг на друга», хотя в наличной действительности такие взаимоподобия реалий сердца, общины и эсхатологии «остаются малодоступными нашему опыту» [17. С. 87].

Наиболее изученным в онтологической семиотике прот. А. Геронимуса является первый тип отношений между образом и первообразом. И возникает вопрос о характере отношений между ними. Здесь открываются две возможности: а) образ «имеет ту же сущность, что и первообраз», и б) образ «открывается (познается) в причастии первообразу в его энергиях» [20. С. 203].

О единосущии прот. Александр говорит применительно к соотношению Слова Божия и Бога, а также слова и человека. Согласно богословской максиме прот. А. Геронимуса: «Слово Божие единосущно Богу – “Слово есть Бог” и слово человеческое единосущно человеку» [11. С. 27]. Примером энергийного взаимоотношения образа и первообраза может служить выход в созерцание за пределы умопостигаемого бытия на вершинах молитвенного подвига в исихастском опыте священнобезмолвия. Или, на языке прот. Александра: выход в созерцание «за пределы символических образов в энергийное причастие Первообразу» [12. С. 164]²².

Понятие единосущия используется Геронимусом не только для передачи взаимоотношений между образом и первообразом, но и для передачи внутренних взаимоотношений *между самими первообразами*, а также внутренних взаимоотношений *между различными образами* в глобальном символическом универсуме Боготварной реальности. Так, замечая, что восхождение в созерцание в молитвенном подвиге исихазма осуществляется Богочеловеческой синергией, прот. Александр рассматривает Божественное участие в этой синергии как единосущное «всей полноте спасающей икономии Отца и Сына и Святого Духа», а человеческую сторону – как образ Божественной стороны [12. С. 172]. Прот. А. Геронимус говорит также о таинственном единосущии молитвенного умного делания («литургии ума в сердце») в духовной практике исихазма и храмовой литургии как двух путей Богопознания и Богообщения [12. С. 160]. И в более широком плане – о единосущии глобальной динамики тварного бытия, литургии и православного аскетического подвига.

²² Таков по своей сути и путь постижения духовного содержания иконы, которое, по выражению П.А. Флоренского, раскрывается в «духовном восхождении “от образа к первообразу”, т.е. при онтологическом (энергийном. – В.Л.) соприкосновении с самим первообразом [35. С. 447]. Сама икона при таком восхождении предстает как «явление, энергия, свет некоторой духовной сущности», стоящей за видимым изображением на иконе [35. С. 447]. Ведь существует «не только мир видимый... но и мир невидимый – Божественная благодать, как расплавленный металл, струящийся в обожествленной реальности» [35. С. 494].

При рассмотрении взаимоотношений образов в диаде «образы-первообразы» Геронимус говорит об их равночестности по отношению друг к другу. Замечая, например, что слово есть образ человека, он утверждает, что «человек, творение и священное слово являются равночестными образами друг друга» [20. С. 205]. Отношения между образами и первообразами, в видении прот. А. Геронимуса, могут различаться разной степенью онтологической глубины. По его словам, «кроме относительно поверхностных структурных или статических аналогий типа отношения образ / архетип, есть более глубокие – динамические аналогии» [18. С. 134].

К числу последних он относит соотношения между соборно-литургическим и личностно-аскетическим путями Богопознания и Богообщения, рассматривая их как «динамические образы друг друга» [14. С. 92]. В семиотическом видении прот. А. Геронимуса образы могут различаться полнотой воплощения своего первообраза. Так, путь священнобезмолвия, который, в видении прот. Александра, предстает как образ динамики всего творения, рассматривается им как «совершенный образ пути всей полноты Церкви» [12. С. 172, 173].

5. Онтологическая семиотика прот. А. Геронимуса в русле продвижения к Всеединству

Богословие образа прот. А. Геронимуса неотделимо для него от других форм представлений Боготварной реальности, осуществляемых на других равносильных универсальных семиотических языках. И, прежде всего, богословие образа неотделимо от богословия текста (символа, имени, знака), согласно которому творение рассматривается как знак и письменная речь, имеющая своим духовным прообразом Воплощение Слова, а «явленный мир» предстает как «пишущийся текст» [11. С. 26].

Единство этих двух равночестных форм представления реальности для прот. Александра мотивируется тем, что оба они – и богословие образа, и богословие текста – являются «различными гранями единого во Христе бытия» [11. С. 30]. А это означает, утверждает прот. А. Геронимус, что в каждой церковной реалии присутствуют оба аспекта – и образный, и символический. Так, по его словам, «православная икона по самому своему определению является образом, имеющим в себе силу первообраза» [11. С. 30]. С другой стороны, «элементы иконы не только изображают, но и именуют-символизируют горную реальность» [11. С. 30]. Священный текст, по выражению прот. Александра, с одной стороны, является символическим. А вместе с тем, подчеркивает он, «четыре Евангелия обоснованно называются четырьмя иконами-ликамя Спасителя» [11. С. 30].

Рассматривая две тенденции в истории культуры и математики – *греческую*, тесно связанную с духовно-мистической пифагорейско-платоновской традицией, и *вавилонскую* с ее установкой на операции с означающими, независимыми от означаемых, то есть на операции с именами вещей (или богов), независимыми от самих вещей, прот. А. Геронимус полагает, что богословие

образа в своем формально-семиотическом плане более созвучно греческой математике с ее «линией идей» и максимой «все есть число». А богословие текста в своем формально-семиотическом плане более созвучно вавилонской математике с ее «линией вычислений» и максимой «все есть знак», а также некоторым более поздним направлениям номинализма, конвенционализма и постструктуралистской ментальности [11. С. 15, 23; 17. С. 41].

Заметив, что критикуемый постструктурализмом логоцентризм не является имманентным православному богословию, прот. Александр развивает мысль о снятии в православном видении логоцентрической парадигмы первичности именуемого над именами и означающего над означаемым (традиция от Платона до Ф. де Соссюра) и соотносит этот момент с «динамической симметрией» онтологического отношения «означаемое–означающее», связанной с единством Логоса, что и снимает, в его понимании, «абсолютную первичность означаемого» [13. С. 83].

Образом (аналогом) отношения динамической симметрии, в видении прот. А. Геронимуса, служит отмечаемое преп. Максимом Исповедником структурно-синергичное отношение взаимопроникновения между чувственным (видимым) и умопостигаемым (невидимым) мирами, которое он так описывает на языке символических образов и логосов творения в своей «Мистагогии»: «...весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством своих отпечатлений» [29. С. 159–160].

А между тем, утверждает преп. Максим Исповедник: «...мир – един и не разделяется вместе с частями своими... они, неслиянно чередуясь, являются тождественными самим себе и друг другу, показывая, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое. И обе они образуют весь мир, как части образуют единство; в то же время они образуются им, единообразно и целокупно, как части образуются целым... <...> Дело же их одно и, как говорил Иезекииль... они словно *колесо в колесе*» (Иез. 1: 16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах» [Там же]. Преп. Максим Исповедник ссылается здесь на библейский образ Колесницы из таинственного видения Иезекииля – пророка-мистика периода вавилонского плена (VI в. до н.э.).

Образ Иезекиилевой Колесницы, выражающий в интерпретации преп. Максима Исповедника «взаимное внутрипробывание» чувственно-постигаемого и умопостигаемого планов реальности, является одним из самых глубоких и проникновенных символов, передающих идею Всеединства. Видеть мир как целое в смысловом контексте этого образа означает воспринимать мир в его динамическом единстве, то есть в таком ключе, который С.Л. Франк, как уже упоминалось в начале работы, называл «трансрациональным единством отдельности и взаимопроникнутости» [47. С. 336].

Специфику богословского подхода прот. А. Геронимуса, развивающегося под знаком идеи глобального всеединства, составляет «глубинная нелинейность внутреннего языка выражения», с помощью которой прот. Александр концептуально и лингвистически передает основную интуицию Всеединства с его видением мира как целого, при котором «каждая часть предполагает (свернутое) знание целого» [20. С. 194; 13. С. 79]. Согласно принципу нелинейности языка выражения, все части богословского дискурса, представляемые на лингвистическом уровне в виде линейной последовательности, в концептуальном плане должны восприниматься одновременно как моменты единого целого. Принцип нелинейности внутреннего языка выражения имеет и свои богословско-семиотические основания. Как пишет об этом прот. А. Геронимус в своих «Заметках по богословию имени и языка»: «Синтагматическое развертывание философского или научного дискурса как конец предполагает его парадигму как начало. Тем более, в богословии, в котором Основание есть “Альфа и Омега, начало и конец” (Откр 1. 8), начало уже исходит из конца» [13. С. 71].

Символическое многоязычие в богословской мысли прот. А. Геронимуса выражает не только многомерность видения реальности, рассматриваемой в ее целостности, но и указывает на апофатические пределы такого видения. В понимании прот. Александра богословский текст есть «открытый символ неизреченной Боготварной реальности» [20. С. 193]. Слово такого текста никогда не будет сказанным до конца, поскольку оно «апеллирует к духовному опыту, сущему за пределами слова» [20. С. 193]. Сама открывающаяся символическая реальность при таком видении, утверждает Геронимус, является «только образом православной истины, не могущей вместить ее неописуемую и неизреченную полноту» [12. С. 164].

* * *

В современной отечественной культуре развитие гуманитарной мысли *sub specie* идеи Всеединства продолжается в двух направлениях. Во-первых, в направлении разработки новых дисциплин в русле антропологического поворота с его установкой на возвращение к изучению человека в его целостности. К числу таких новых дисциплин относятся лингвокультурология, когнитивная лингвистика, теолингвистика, социальная семиотика [9], а также активно формирующаяся в наши дни полимодальная лингвистика, исходящая из представления о человеке как «существе полимодальном», обладающем «широким диапазоном ресурсов для общения» [33. С. 7]. И, во-вторых, развитие гуманитарной мысли *sub specie* идеи Всеединства происходит в плане расширения коммуникативных практик путем проведения особых художественно-социальных акций – «перформансов» – как современных редуцированных аналогов теургического действия с исключением в них мистического плана.

В заключение отметим, что все опыты в современной гуманитарной мысли по представлению мира как единого целого в семиотическом аспекте, о котором шла речь и в нашей работе, свидетельствуют о том, что древнейшее

учение о Всеединстве как трансрациональном единстве раздельности и взаимопроникнутости продолжает оставаться плодотворным эвристическим началом формирования ментальности современной культуры.

Литература

1. *Белый А.* Искусство и мистерия // Белый А. На перевале. М.: Республика, 2018. С. 111–116.
2. *Берд Р.* Мелопея Вяч. Иванова и Мистерия А. Н. Скрябина // *Иванов В. И.* Человек: Приложение: статьи и материалы. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 103–114.
3. *Булгаков С. Н.* Православие: очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. 416 с.
4. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
5. *Булгаков С., прот.* Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 448 с.
6. *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991. 408 с.
7. *Бычков В. В.* Вячеслав Иванов. От символизма к теургии // Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: ЛАДОМИР, 2007. С. 489–512.
8. *Васина М.* Ипостасный образ в свете богословия преп. Максима Исповедника: к вопросу о пневматологической основе иконы // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах.* М.: АНО «Культурно-просветительный центр ОПЕРА», 2016. Вып. 10. С. 43–64. URL: metaparadigma.ru...v...maksima-ispovednika-k-voprosu... (дата обращения: 26.04.2022).
9. *Гаврилова М. В.* Социальная семиотика: теоретические основания и принципы анализа мультимодальных текстов // *Политическая наука.* 2016. № 3. С. 101–117.
10. *Геронимус А., прот.* Пути сердечного мышления (Рукопись). М., 1987. 89 с.
11. *Геронимус А., прот.* Математика в свете веры (Рукопись). М., 1992. 139 с.
12. *Геронимус А., прот.* Богословие священнобезмолвия // *Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия.* М.: Ди-Дик, 1995. С. 151–176.
13. *Геронимус А., прот.* Заметки по богословию имени и языка // *Современная философия языка в России: Предварительные публикации 1998 г.* М.: Институт языкознания РАН, 1999. С. 70–191.
14. *Геронимус А., прот.* Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // *Богословская конференция русской православной Церкви. Учение Церкви о человеке. 5–8 ноября 2001 г. Материалы.* 2002. С. 84–105.
15. *Геронимус А., прот.* Православное богословие и пути фундаментальной науки // *Христианство и наука: сборник докладов.* М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2003. С. 208–256.
16. *Геронимус А., прот.* Тезисы об Имени Божиим (Рукопись). М.: 2003. 10 с.
17. *Геронимус А., прот.* Богословие культуры и фундаментальная наука // *Христианство и наука: сборник докладов.* М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2004. С. 38–88.
18. *Геронимус А., прот.* Тожество и различие в богословии, философии и науке // *Христианство и наука: сборник докладов.* М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви. М.: 2005. С. 106–152.
19. *Геронимус А., прот.* Научные теории и богословские символы // *Христианство и наука.* М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2006. С. 8–37.
20. *Геронимус А., прот.* Математика в контексте православного богословия // *Христианство и наука.* М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2008. С. 191–244.

21. *Зенкин К. В.* Музыка в философско-эстетических воззрениях Вячеслава Иванова. Прогнозы и реальность // Вяч. Иванов: творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М.: Наука, 2002. С. 299–304.
22. *Иванов Вяч.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. 852 с.
23. *Иванов Вяч.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1979. 896 с.
24. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебное пособие. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.
25. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.
26. *Лосев А. Ф.* Мироззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 734–779.
27. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 559 с.
28. *Лосский Н. В.* Богословские основы церковного пения // Мартынов В. И. История богослужебного пения. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 233–238.
29. *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия // *Максим Исповедник, преп.* Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. 354 с.
30. *Мартынов В. И.* История богослужебного пения. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 233–238.
31. *Мартынов В. И.* Культура, иконосфера и богослужебное пение Московской Руси. М.: Прогресс – Традиция, Русский путь, 2000. 224 с.
32. *Плотин.* Эннеады. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. 392 с.
33. Полимодальные измерения дискурса. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. С. 7–14.
34. *Постовалова В. И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания: В поисках интегральных парадигм. М.: ЛЕНАНД, 2016. 272 с.
35. *Почепцов Г. Г.* История русской семиотики до и после 1917 года. М.: Лабиринт, 1998. 333 с.
36. *Ровнер А. А.* Семантические свойства «Предварительного Действа» Скрябина в завершённых версиях С. Протопопова и А. Немтина. URL: [intelros.ru/Журнальный клуб/Интелрос/...-i-a-nemtina.html](http://intelros.ru/Журнальный_клуб/Интелрос/...-i-a-nemtina.html) (дата обращения: 08.04.2022).
37. *Скрябин А. [К.]* Тексты. Поэма *Экстаза*. Поэма *Предварительное действие*. Мысли о свободном искусстве. URL: [librapress 11/07/2020 08:07:00 PM Rossica](http://librapress.com/11/07/2020/08:07:00-PM-Rossica) (дата обращения: 10.04.2022).
38. *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
39. *Тарабукин Н. М.* Смысл иконы. М.: Изд-во Православного Братства святителя Филарета Московского, 1999. 223 с.
40. *Трубецкой С. Н.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи: Публ. лекция. [Репринт. изд.]. М.: СП «Интерпринт», Б. г. (1990). 44 с.
41. Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библийско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2000. 212 с.
42. *Федотов Г. П.* Славянский или русский язык в богослужении // Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 2: Статьи 1920–30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД». М.: Мартис, 1998. С. 273–300.
43. *Флоренский П. А. [Сочинения]*. Т. 1 (1), 1 (2). Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 840 с.
44. *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. 799 с.
45. *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 880 с.
46. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: [б.и.], 1991. 600 с.
47. *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.

48. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
49. Шлецер Б. Ф. О Предварительном Действии (Мистерия А.Н. Скрябина). URL: librapress11/07/2020 08:07:00 PM Rossica (дата обращения: 10.04.2022).

*In blessed memory
of Archpriest Alexander Geronimus*

**THE IDEA OF ALL-UNITY IN RELIGIOUS-ARTISTIC,
MYSTICAL-AESTHETIC AND THEOLOGICAL THOUGHT
OF THE 20th–21st CENTURIES**

V.I. Postovalova

*Institute of Linguistics RAS
1 build., 1 Bolshoi Kislovsky per., Moscow, 125009, Russian Federation*

Abstract. The article discusses some trends in Russian humanitarian thought of the 20th–21st centuries, devoted to the study of reality in its semiological aspect under the sign of the ideas of church, mystery and global All-Unity, which continues to be a fruitful heuristic principle in the formation of the mentality of modern culture.

Keywords: All-unity, semiotic universe, ontological semiotics, temple activity, theurgy, art synthesis, image theology

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-82-94

ЭНЕРГИЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ВЕЩИ И ИМЕНИ В ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

Т.О. Крючков

*Философский факультет Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова,
119991, Москва, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», ауд. Г-317*

Аннотация. Статья посвящена раскрытию отношений категорий «имя» и «энергия» в философии А.Ф. Лосева. Проблема тождественности имени и обозначаемой им вещи была затронута в богословских спорах начала XX в. о соответствии православной традиции учения «имяславия», которого придерживалась значительная часть монахов-исихастов в русских афонских монастырях, исповедовавших, что в молитвенно произнесенном божием Имени присутствует сам Бог. А.Ф. Лосев, будучи представителем младшего поколения имяславцев, рассматривал философские аспекты имяславия. Суть философской стороны имяславия – раскрытие в философских категориях неизбежной для человеческого мышления неотделимости вещи от ее имени. Такая смысловая конструкция возможна, если имя рассматривается как энергия именуемой вещи, то есть эманация вещи, в которой она воспринимается окружающими. Энергия – способ присутствия вещи вне своих очертаний, формируемых образующими вещь формой и материей. Имя вещи и сама вещь образуют собой единый факт вещи. Говорить о возможности присутствия вещи вне себя самой позволяет отождествление самой вещи и образов, в которых вещь доступна для восприятия ее окружающим миром (зрительных, слуховых, тактильных, обонятельных). Имя как энергия являет собой вещь вовне как личность, раскрывая не ее аспект сущности, а ипостась. Имя, будучи тождественно с вещью по смыслу, выражает этот смысл вовне в иной по отношению к вещи материи.

Ключевые слова: имя, энергия, личность, имяславие, философия языка, слово, образ, Лосев

«Я сослан в XX век», – говорил о себе А.Ф. Лосев. Но даже при таком самоустранении от своего времени его философия дает ответ на те же вопросы, что были предметом европейской мысли XX в. Лосев мог появиться только в XX в, когда умы будоражили учения, разводящие по разным углам языковую и обозначаемую ею реальности. Европейская философия амбициозно ставила перед собой несогласуемые задачи: создать адекватный реальности логический язык науки, устраняющий несуществующее из произносимого, – и одновременно настаивала на отсутствии как таковой онтологии, делающей две реальности (говоря языком Григория Сковороды, «макрокосм» и «мир символов») соответствующими друг другу. Из своего «средневековья» Лосев подспудно и где-то невольно полемизирует с позитивистскими,

неопозитивистскими, постмодернистскими и иными теориями, лишаящими язык его метафизического статуса. При этом его философия имени предлагает восточно-христианский вариант решения тех же проблем, давая шанс человеческой мысли вернуться в среду философских идей, в которой некогда формировалось православное богословие.

«Молитва – Бог, действующий в нас...»

Философия Алексея Федоровича Лосева, так или иначе, вытекает из выявления связи трех понятий: *вещи, имени и энергии*. Философия имени Лосева отождествляет вещь и ее имя через понимание того, что имя есть энергия вещи, а стало быть – и сама вещь: «Имя есть какой-то заместитель вещи, эманулирующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем» [1. С. 878]. Все здесь предполагает возражения: и почему энергия вещи есть сама вещь, и почему имя вещи – есть энергия, и почему имя вещи есть сама вещь. Да и что такое вообще – «энергия»!?

Казалось бы, философ уделит место обоснованию самой возможности так ставить вопрос. Ведь любому здравомыслящему человеку ясно, что вещь – это вещь, а имя – это знак, которым мы эту вещь исторически договорились обозначать. Отказ от такой очевидности требует, чтобы мыслитель объяснился. Но для Лосева это данность, не требующая пояснений. Он не желает оскорблять ее дополнительными разъяснениями. Лосев пишет не для оппонентов, а для единомышленника, с которым они соединены какими-то струнками души. Да и верно, многие подтвердят, что, однажды столкнувшись с этими странными мыслями философа, они не впали в раздражение от противоречия очевидности, но ощутили в себе сомнение: «А ведь что-то в этом есть!» Единственное выразимое доказательство, которое позволяет себе Лосев, звучит примерно так: «Этого требуют законы нашего мышления».

Вопрос о природе имени как энергии имеет продолжение в вопросе, что такое богослужение, каков характер совершаемого религиозного действия (богослужения или вообще – молитвы) в отношении к видимому осязаемому миру, из которого он обращается к горнему миру, лишенному для него телесной доступности. Этот контекст философии имени был понят еще на «дофилософской» стадии обсуждения еще богословского аспекта имяславия. К примеру, этот конфликт понимания природы слова в богослужении описывал Ф.Д. Самарин:

«У нас склонны смотреть на молитву как на дело чисто человеческое, и притом – как некоего рода заслугу человека перед Богом. В распространенных у нас взглядах на молитву часто сквозит мысль, что посредством этого акта человек может, так сказать, подействовать на волю Божию, изменить ее соответственно своему желанию. Между тем, по справедливому замечанию, кажется, Киреевского, повторенному у Федорова, смысл молитвы как раз обратный – в том, чтобы нам усвоить себе волю Божию, войти в нее и добровольно подчиниться. Следовательно, сущность молитвы не во внешних ее формах, а во внутреннем акте общения

с Богом. Конечно, это акт двусторонний, но все-таки преобладающее значение имеет в нем Божественное действие. Человек дает только больше или меньше простора этому действию... <...> Молитва это Бог, действующий в нас» [2. С. 107].

Оппозицией этому подходу стала так называемая «нравственная теория спасения» митр. Антония (Храповицкого), в которой и само догматическое учение о спасении понималось не в изменении через сопричастность Боже-ству поврежденной грехом человеческой природы, а в эмоциональном устрой-ении – первоначально самого Христа (в момент нравственных страданий в Гефсиманском саду). Поэтому – и суть христианской жизни виделась лишь в эмоциональном катарсисе. Соответственно, богослужение и молитва каза-лись действием из области психики, призванным «нагнетать» благочестивое эмоциональное состояние, а не имеющим реальную двустороннюю связь с Богом. Комментарий о. П. Флоренского к письму Самарина: «В том-то и дело, что сущность молитвы ни в “подчинении” себе воли Божией, ни в “подчинении” своей воли – воле Божией, ибо и то указывало бы лишь на нрав-ственное, а не онтологическое значение молитвы» [3. С. 110]. Из богослуже-ния уходила всякая «онтологичность». Богоприсутствие становилось какой-то иллюзорностью, условностью, театральностью. Характерно, что одним из самых яростных противников имяславия был именно митр. Антоний (Храпо-вицкий). Митрополит Вениамин (Федченков), очень жестко оценивая пози-цию митр. Антония в вопросе имяславия, надо полагать, подспудно связывал ее с влиянием на ее выработку его «нравственной теорией спасения»:

«Митрополит Антоний (Храповицкий) как главный противник этого уче-ния (имяславия. – Т.К.) известен был не только резкостью и легкомыслием (его доклад в Синоде был недопустимым, невозможным, бранчливым), но и – склонностью допускать в своих воззрениях человеческую мысль, так называ-емую «нравственно-психологическую концепцию» [3. С. 710].

Для философии имени из теории митр. Антония (Храповицкого) выте-кает, что связь слова с именуемым предметом не онтологична, а психологи-ческая и состоит лишь в физиологическом возбуждении услышанным словом соответствующей вещи области сознания. Это будет названо «знаковой тео-рией» имени. Такой взгляд может быть сопоставлен с философскими концеп-циями (в частности с более поздним неопозитивизмом), отрицающими во-обще разговоры о метафизике (онтологии), то есть о вещах, находящихся за пределами опыта: неправомерно говорить о невидимом, и, как следствие, о разделении вещи на сущность и энергию. Священник Павел Флоренский в комментариях к статье архиеп. Никона (Рождественского) «Великое искуше-ние около святейшего Имени Божиего» квалифицировал философскую подоснову позиции архиепископа:

«И после таких слов этот с позволения сказать православный епископ требует внимания к своим словам. Во имя чего? – Во имя Бэна и Кон-дильяка? – Но позвольте уж пользоваться ими тогда в оригинале, а не из двадцатых, и притом умственно весьма нечистых рук. *Позитивизм* –

так, позитивизм! (курсив наш. – Т.К.) И уж тогда прочь с дороги архиерейское чванство. Тогда будет с “товарищами” “с-д”, но никак не под ферулой иезуитского Антония и хамского Никона» [4. С. 321].

«Мужицкая философия»

В начале XX в. в русском церковном обществе возникла острая богословская дискуссия по поводу исповедовавшейся значительной частью русских афонских монахов («имяславцев») формулы: «Имя Божие есть Бог». Имяславцы говорили об особом, не в смысле метафоры, а реальном присутствии в Имени «Иисус» самого Бога. Противники называли афонских имяславцев «неграмотными мужиками», видя причины такого нетривиального взгляда в отсутствии абстрактного мышления и философской адекватности – неспособности отличить имя вещи и саму вещь. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии С.В. Троицкий прокомментировал философскую «ошибку» имяславцев: приняли «бумажные деньги за чистое золото»; слова и имена суть не удвоение предмета, а лишь знаки и символы». Между тем именно противники имяславия не понимали тонкости философского подхода своих, казалось бы, малообразованных оппонентов. Казалось бы, аргументы противников имяславия опирались на самые исходные представления о философском мышлении как таковом, идущие еще от античного мышления:

«В “Кратиле” имя соотносится с сущностью вещи, то есть представляет нечто отличное от нее (Кратил, 432d). Это не случайно особенно подчеркивается Платоном, поскольку именно у него окончательно преодолевается архаическое учение о языке, свойственное мифологическому мышлению, согласно которому имя рассматривается как неразрывно связанное с самой вещью, как неотъемлемая часть реальности» [5. С. 266].

Упомянутый С. Троицкий назвал такое отождествление имени и вещи «атавизмом» [6. С. 550], что грубо и несет негативную коннотацию, но в целом отражает положение философии имени – возвращение от современной философии к «мифу», к истокам, к начальной точке, с которой началось развитие. Тождество имени и вещи как атрибут «мифологического мышления» в противовес философскому примечательно. Философия имени впоследствии у Лосева будет обращена к тому, что изначально было противно самой философии. В подходе Лосева философия завершила свой цикл, вернувшись к тому, что философией отрицалось априори – к мифу.

Этот же философский «паламитский» энергийный дискурс имяславия был воспринят частью церковной интеллигенции (о. Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн), видевшей в нападках на имяславие покушение на опыт христианской мистики. Постепенно выработалась формула, связывающая имя с понятием энергии: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть Его Имя» – Имя есть энергия Бога, то есть сам Бог, но Сущность Божия не есть Имя. Именно в таком виде – «имя есть энергия» – и разрабатывалась тема А.Ф. Лосевым.

Аристотель Григория Паламы или Фомы Аквинского

Понятие об энергии как особом модусе пребывания вещи вне нее самой церковной мыслью выражено в связи со связанными с именем святителя Григория Паламы, епископа Фессалонитского спорами середины XIV в. о природе Благодати, в результате которых православное учение о Божественной Энергии, то есть онтологическом, не метафорическом, присутствии Бога вне Его неприступной для познания Сущности.

Свое видение образа присутствия вещи западной философией было предложено несколько ранее Паламы в споре номиналистов и реалистов, потом – картезианстве, кантианстве, закончившись полным скепсисом на предмет метафизики, придя к тому, что нет сущности вообще. Соответственно, нет и энергии. Есть вещь, которую мы держим в руках и которая не подлежит осмыслению более, чем просто набор ее свойств. Паламитская же идея о различении в мире сущности и энергии так и оставалась бесплодна для богословской и философской мысли, пока не встал очень похожий вопрос имяславия.

Философия «догнала» богословие, и богословам пришлось решать традиционный вопрос философии – объективность существования мира и реальность присутствия окружающего мира во мне самом. Образы, в которых мы окружающий нас мир осязаем, видим, обоняем, слышим, суть только образы или все же они претендуют быть самим являемым ими миром? Ответ восточного богословия (Палама): в Боге отличимы сущность и энергии; в энергиях Бог нами познаваем; и То, Что мы познаем, То, Что нам является в энергии, есть Сам Бог. Бог непознаваем в своей Сущности, но Его явление (действие) есть Он Сам.

Для богословия Запада вопрос о присутствии вне себя самого в своей энергии невозможен вообще – в силу томистского понимания Аристотеля: вещь есть лишь ее сущность, а Сущность Божия тождественна Его бытию, поскольку Бог есть совершенство, а следовательно, – чистая актуальность. Это же породило два рода возражений св. Григорию Паламе. Первый тяготел к восточному апофатизму (Варлаам Калабриец): Бог непознаваем, а потому энергия не имеет по определению связи с самим являемым ею Предметом, а потому – тварна. Второй подход (Никифор Григора, Григорий Акиндин) близок к католическому, западному стилю мышления: Благодать – это сама сущность Божия, поскольку энергия понимается не как явление вовне, а как вещь в своей наивысшей актуальности. Парадокс в том, что то, что в католическом миросозерцании называется «благодать», наоборот, – сотворенная субстанция. Для католицизма энергия – это энтелехия, акт, то есть полнота развития сущности, а потому сам термин «энергия», то есть актуальность, предполагает, что мы имеем дело с сущностью в ее максимальной точке развертывания.

«Магия слова»

Такова была в общем плане проблематика энергии в том виде, как ее застал А.Ф. Лосев. Вопрос об энергии и богопознании в философском смысле –

частный случай вопроса познаваемости вещи вообще. Вправе ли мы говорить о познании или же нужно вести речь об общении с вещью? Познание – это составление понятия о предмете. Общение же – «осязание» – есть доступность для органов чувств чего-то конкретного. Лосев видел такое «осязание» как философскую, а не бытовую проблему. В чем и как происходит общение с вещью, что я осязую: «Магия. Магия слова. Слово магично. Магия встречи живого человека с живым веществом, в отличие от науки – там встреча понятия с понятием» [6. С. 249]. «Магия» в таком понимании – реальность контакта, в противоположность, как Лосев напишет после, «дедущированию».

В привычном смысле познание – сбор сведений о свойствах вещи, которые для нас и есть наши ощущения от воздействия вещи, с последующей классификацией на основе похожего набора свойств в уже познанных вещах. Но, с другой стороны, познание вещи – это контакт с ней и наша активная реакция на вещь, форма ее «алогического» познания. Вещь дает о себе знать, будучи видима, осязаема, источая запахи, излучая тепло, – вещь присутствует вне себя, позволяя иному так общаться с ней. Можно сравнить с лосевской богословской мыслью:

«Наш Бог доступен для общения. Все молитвы – это не абстракция, а живое общение. У нас общение с Богом может быть и через прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние (ладан), слух, зрение, все чувства.<...> Наука – тоже общение. Общение с природой, но в понятиях, ибо в науке нет имен, а есть лишь понятия. Общение не живое, не жизненное. Поэтому наука есть встреча человека с понятием, реальности с понятием, понятия с понятием» [6. С. 250–251].

Вещь, не переставая быть самой собой, не становясь тем, кто ее познает, не изменяясь в контакте с ним, в то же время отражается в познающем, изменяя его самого, передавая ему «часть» себя. Что это за «часть себя»? Может быть – сведения о вещи? Непосредственный носитель сведений о вещи (хороший термин – «ин-форма-ция», то есть передача формы), а именно того, что поступает к познающему – это действия вещи или, по-другому, энергия. Но если это не сама вещь, а ее действия, то насколько наши представления о ней будут адекватны самой вещи? То, что мы воспринимаем, – сама ли эта вещь? Не правы ли позитивисты, бичуемые Флоренским, что есть нечто непроходимое между вещью и «протокольным предложением» о ней?

Мы видим человека. *Кого* видим или все же нам доступно в таком контакте *Что*? Мы здороваемся с человеком за руку. Я пожимаю руку. *Что* я держу в своей руке? Руку, то есть – *что*. Но при этом я держу за руку *кого-то*, то есть со мной в общении пребывает *кто*. Непосредственно нам поступает *что* – свет, отраженный от его тела (энергия), преломленный и несущий теперь сведения об очертаниях отразившего его предмета, то есть самого человека, перешедшего в иной модус в виде отражения его на сетчатке нашего глаза. Справедливо ли, что то, с чем мы контактируем теперь внутри себя как с образом, это сам человек и есть? Но сам человек как тело (а точнее – как сущность) не перемещался в нас телесно. Он в неизменности пребывает

вне нас – на том самом месте, где мы его и «увидели». А то, что непосредственно нами воспринято, это энергия («ин-форма-ция» о нем). Но наш разум не дает нам уйти в абсурд. И тот, кого мы видим, – это сам человек, как и энергия Божия есть Сам Бог у св. Григория. Мы в общении именно с Ним самим, хотя Он – там, а мы – здесь. У атомистов, например, видимый образ, отделяющийся от предмета и воспринимаемый глазом, обозначался термином *eidolon*, то есть идол (см. [7. С. 121; 14]).

Но о присутствии вещи под видом запаха, на вопрос о том, *что это?*, язык может уклониться от ответа так, как если бы это был самостоятельный предмет (ипостась): «Это – запах. Чувствую твой запах». То есть – «что». Но кто это пахнет? И ответ таков: «Это ты». И это уже отождествление энергии и вещи. Точно так же будет и с иными способами присутствия вещи вне себя. Но с примером визуальности вопрос о тождестве образа (*что*) с тем, кого мы видим (*кто*) наиболее показателен. Св. Феофан Начертанный (VIII в.) показал императору иконоборцу Льву Армянину, что его изображение и он сам (император) – вовсе не разные вещи. Указав на динарий с изображением императора, повторил вопрос Христа: «Чей еси образ?» Получив ответ: «Кесарев», преп. Феофан стал попирать ее ногами. Император воспринял оскорбление, причиненное его образу, как нанесенное ему самому. По-лосевски это звучало бы: этого требует наш разум – отождествить и не разделять онтологически вещь на саму по себе для себя и на вещь как энергию вне себя в ином.

Итак, разум говорит о существовании в его «каркасах» связи между энергией и тем, что ею являемо. Явление воспринимается не столько как сущность (или «что»), сколько как некий «клик» вещи (то есть «кто»). Эта модель станет ближе для понимания, если речь пойдет о чем-то живом, чей способ бытия – личность.

Каждая из энергий вещи являет ее вовне в одном из ее модусов: визуальность – как физическое тело; запах и тепло – как вещество или химическую систему и т.д. Но имя... Если имя – это энергия, то какую сторону вещи оно собой являет?

Энергийное общение

Энергия возможна при наличии двух вещей, пребывающих в таком энергийном общении. Первая вещь – это то, что познается, другая же (познающий) – сторона, воспринимающая энергию. Но познающий – это одновременно и то, в чем вещь отражается или воплощается.

«Понимаю» – значит поймаю, беру на себя, вбираю в себя. Уже было сказано, что понимание вещи предполагает невещественный смысл вещи. Но что это значит? Вбирать в себя вещь, например, пить или есть, было бы очень понятно. Но кушать вещи не значит, их понимать. Надо вбирать в себя не вещи как вещи, но вещи как смыслы. Однако, как же это я мог бы вбирать в себя смысл вещей? Съесть что-нибудь – это значит, отождествить съеденное с самим собою, то есть в данном случае со

своим телом. Что значит, что мы едим и пьем? Это значит, что мы отождествляем наши кушания со своим телом, превращая их в наше тело, которое не из чего иного не состоит, как из того, что мы вбираем в себя из окружающего мира. Вобрать в себя смысл вещи тоже ничего иного не может значить, как то, чтобы отождествить этот смысл вещи с нами самими, а не с ним самим. Понять вещь – значит взять ее смысл, перенести на то или иное инобытие, например на меня (я и мое сознание в отношении данной вещи тоже ведь есть некое инобытие)...» [1. С. 824].

Он – «плоскость», на которой проявляется вещь, и сам становится этой вещью, разумеется, не в ее сущности, а в энергии – он становится энергией другой вещи, поскольку предоставляет себя в качестве меона – инобытия, в котором вещь отобразится. Некоторые разъяснения о термине «Меон» у Лосева. Буквально – «не сущее», иное по отношению к рассматриваемой вещи. Лосев называл свой метод диалектическим. Его можно свести к вполне понятной конструкции, восходящей к Античности – противопоставлением: для того, чтобы быть, нечто должно быть ограничено чем-то иным, не сущим, меоном. Всякое бытие, чтобы быть, нуждается в небытии (ином). Быть – значит иметь свой предел (о-предел-ение), границы. Граница полагается иным, небытием, и граница имеет тогда диалектический двойственный характер: она одновременно – и то, что определяемо (сущее), и то, что определяет, то есть полагает предел (не-сущее) (см. [9. С. 276–277]).

Можно говорить сразу о двух образах понимания энергии. Привычный нам, паламитский, то есть «присутствия вне себя». И аристотелевский – томистский – наиболее полного разворачивания вещи (энтелехия). Причем вещь тут «разворачивается» в другой вещи, используемой ею как меон, в лосевских терминах «полагания».

Лосев говорит о двух видах общения с вещью – физическом и умном (мысленном). Физическое общение – это соединение субстанций.

«Общаться с вещью можно вещественно, и общаться с вещью можно умно... Общение в вещественном отношении есть не что иное, как субстанциональное слияние обеих вещей, не что иное, как уничтожение обеих вещей как самостоятельных и появление из них одной и единой вещи и субстанции... Общение (умное. – Т.К.) в том, что тут сливается воедино смысл, понятие, имя обеих вещей... Но когда речь идет о смысловом общении, необходимо тут общение будет не в понятии, а в личности. Что же не хватает для полноты общения в этом случае? Общаются тут две личности, а не мертвые вещи, и общаются до последней глубины; и все же это не общение в собственном смысле... Необходимо, чтобы вторая вещь узнала первую как тождественную себе. Необходимо, чтобы и вторая вещь поняла и сознательно приуготовила себя как тождественную с первой вещью. Необходимо также, чтобы и первая вещь отвечала на усилия второй полным пониманием и сочувствием... Словом, нужно, чтобы первая вещь обладала именем, а вторая знала это имя...» [1. С. 246].

Речь у Лосева не столько о смешении материй, поскольку сущность вещи он видит не в веществе, а в том, что можно было бы назвать «формой». У Лосева свой термин – «самое само», внутреннее, еще не явленное содержание вещи, без которой вещь не может быть самой собой. Проиллюстрировать это можно таким образом. Так, древесина – не сущность стола, поскольку на улице есть дерево, которое – тоже древесина, но оно не стол. Но есть нечто внутреннее для стола, которое должно быть явлено, а материя-вещество есть лишь один из моментов такого явления вовне. Можно добавить, что форма вещи зависит даже не от самой вещи, а от смотрящего на нее. Тот же стол утратит «самое само» в виде внутреннего содержания, делающего его именно столом, а его сущностью станет древесина, если в общении с ним мы (а мы – его меон) будем видеть в нем – просто дрова.

Итак, самое само вещи требует определяющего иного. Возможно, суть вещи пребывает вне ее самой, вернее – *в том числе* и вне ее самой – оно больше вещи в ее конкретных контурах и выражении. Но речь в общении идет не об обмене веществом. Вещь нельзя свести и к совокупности свойств. Перечислив все свойства, мы все равно не назовем вещь, а будем иметь дело с чем-то, что можно сказать о вещи.

Физическое общение вещей, по Лосеву, приводит к их субстанциальному прекращению и появлению новой вещи. Это субстанциальное общение. Но общение умное – это общение смыслов. Оно не прекращает бытие вещи, но транслирует ее за пределы ее тела, ее сущности. Иначе его можно назвать энергичным, поскольку в таком общении имеет место не обмен сущностей, но общение бывает в каком-то ином смысле, и передаваемое иному можно идентифицировать как энергию. Итак, в умном общении познающий не имеет дело с вещью в ее сущности, она остается вне его познания-«осязания». И тем не менее – она ему доступна. Он видит вещь, чувствует ее тепло, запах, осязает и т.д. Что же это, если не сама вещь! Безусловно – это сама вещь, и общение с вещью в энергии есть общение с самой вещью. Но что непосредственно «осязает» познающий? Не саму вещь, но все же и ее саму, ставшую чем-то.

В.В. Бибихин, излагая идеи Лосева, пробует опираться на понятие «факта» – «вещь, ставшую фактом», то есть присутствующую. И если у Бибихина, который видел в энергии по-аристотелевски энтелехию вещи – ее «ставшее», особо оговаривая, что Лосев мыслит по той же схеме энергию от Аристотеля до Григория Паламы [10. С. 605], то мы будем видеть в факте данность вещи нам в энергии, вне ее границ, то есть в ином. И иными именами факта-энергии Бибихин у Лосева видит «выражение, образ символ, имя» [10. С. 606], то есть вещь, ушедшую в меон.

И тогда схема выглядит так. Вопрос: что дано в общении? Ответ: энергия вещи. Вопрос: но кто познаваем через энергии? Ответ: сама вещь. Итак, в энергии познается не сущность (о ней мы делаем абстрактные дедуктивные заключения по свойствам), а сама вещь в своей единственности, то есть «кто». Но по семантике «кто» – это всегда некто личность или нечто в статусе личности. Энергия и личность есть как бы парные понятия, обоюдно

предполагаемые. Где есть энергия – есть личность, где есть личность, там энергия модифицирована как имя:

Имя предполагает живую, в той или иной мере одаренную сознанием индивидуальность. Конечно же (и это у людей часто бывает так), именовать, то есть давать собственное имя вещам неодушевленным или одушевленным, но неразумным. Однако это ни о чем не говорит. Интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности. И тут все дело заключается не в том, правильно или неправильно дано имя, а в том, что имя, раз оно дается, несет за собой интерпретацию предмета в смысле одушевления, или, как я выражался в своих прежних работах, интеллигентную интерпретацию. Имя всегда есть имя одушевленной вещи. Имя всегда есть имя личности (или ее степени и модификации) [1. С. 820].

Личность и энергия

В мысленном, умном общении в энергии вещь является в ипостаси, а не в сущности. Вещь, явленная в энергии, – ипостась. Лосев как бы переносит в область тварного мира богословскую идею об апофатичности сущности Божией: сущность всякой вещи непознаваема, не дана в общении: «Сущность никогда, ни при каких условиях не может быть ни познана, ни почувствована, ни поименована» [1. С. 874]. При этом речь идет о понимании сущности («самое само»), а не отнесение вещи к родам и видам. Именно ипостась (то есть «кого») мы «осязаем» в вещи, данной нам как энергия. И если мы имеем дело в энергии не с вещью вообще, а с конкретной, неповторимой, обладающей «самое само», то эта индивидуальность, отделенная и самоосознанная как отделенность от остального мира, предполагает имя.

Но происходит общение мысленное, то есть передается вещь как мысль. Для Лосева весь мир – это слово, поскольку все в мире мыслимо: «Весь физический мир есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое» [1. С. 657]. Вещь может существовать в энергии как образ, как вещество, но, чтобы речь шла именно о вещи, необходимо, чтобы это была мысль. Лосев говорит о стадии познания «алогичности», не в смысле отсутствия смысла, а про момент, когда вещь уже познана, но мысль о ней еще не стала словами. Вспомним свое состояние, при случайной встрече старого позабытого знакомого: узнали его, но никак не можем вспомнить имя. Здесь возможно употребление термина «эйдос» для обозначения этого момента в полагании смысла. Греческое «эйдос» – это буквально «вид», привычная логическая категория: совокупность предметов («род», «вид», «класс»). В нашем случае нужно вспомнить, что буквально «вид» – от видеть, видимость, то есть реальность познанная, но еще не названная. Это греческий эквивалент категории «форма». Кроме того, на его содержание «эйдоса» у Лосева повлиял Э. Гуссерль: эйдос – это идея, но не в платоновском смысле, а идея конкретной единичной вещи. Когда вещь уже постигнута, но этот процесс на мгновение опережает вербализацию понимания. По Лосеву, эйдос – антитеза логоса вещи. Эйдос – интуитивное схватывание смысла целиком, логос –

вербальное, попунктное познание вещи по частям. А.Л. Доброхотов так излагает, что такое лосевский эйдос:

...что вообще такое эйдос. Это некий умопостигаемый образ, умопостигаемый смысл, который мы получаем, когда индуктивно анализируем разные феномены (вещи или процессы) и видим, что там есть момент устойчивости, момент качественной определенности и момент структурности. Мы все это собираем воедино, и на первом этапе перед нами некоторый идеальный образ вещи самой по себе, с однозначно выраженным смыслом. Это те эйдосы, о которых говорил Платон» [12. С. 596].

Вещь как мысль существует для иного, для познающего. Причем у Лосева это «иное» необязательно вне вещи – это может быть и она сама, как самопознающая, отделяющая себя от мира, то есть как личность. По Лосеву, общение с вещью как со смыслом требует наличия личности. Вторая, воспринимающая личность должна воспринимать вещь тождественной себе. Личность в общении, принимая энергию другого лица, становится как бы меоном иного лица.

Более того, категория «личность» связана именно с категорией «энергия». Во-первых, сама энергия – присутствие в ином, вне себя. Но и личность есть понимание себя как отделенности себя от иного, то есть присутствие вне себя, осознание в себе иного. Если вдуматься, то и само осознание себя в ином есть одновременно и атрибут личностного бытия, и энергия, поскольку это есть присутствие в ином.

Имя в лосевской традиции следует рассматривать в двух аспектах, как бы перенимая то, как в восточной и западной традиции понимается и сама энергия. С одной стороны, имя – эманация сущности, истечение вещи вне себя. Но с другой – имя есть сама вещь, воплотившаяся в другом. И оба этих аспекта вещи-имени соединены через категорию личности, которая и может обладать именем. При этом и само имя есть форма пребывания личностного аспекта вне себя. То есть это – энергия. Личность – модус существования вещи, осознающей себя «положенной» в ином, самоосознающей себя. Но и сама личность в таком случае повторяет схему энергии – присутствие себя в ином, как часть иного и отличное от него одновременно. Категории личности и энергии связаны. Личность, по сути, есть некое понимание энергии. А энергия есть противопоставление сущности вещи, ее ипостась, что в принципе повторяет ту же схему понимания энергии как максимальной явленности, то есть ипостаси, которую предлагал еще Аристотель (энергия – энтелехия, явленная в ипостаси максимально развернутая вещь).

Лосевское понимание имени – развернутая формула имяславия: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя», но переложенная для философских целей: имя вещи есть сама вещь, но вещь не есть ее имя. Если добавить к этому еще и аспект личности, который становится обязательным, когда речь заходит об энергии, то мы увидим даже и прямые аллюзии с формулой имяславия:

«Считать имя вещи просто личностью мы не можем потому, что имя вещи не есть сама вещь в субстанциальном смысле... В своих прежних

работах я, следуя одной замечательной историко-философской традиции, употреблял для этих целей понятие мифа (захватывает стихию личности, но не утверждает ее как субстанцию, а переводит в сферу символа)» [1. С. 877].

Три категории, которые могут быть связаны с именем, – «имя – личность – энергия» – представлены в философии Лосева как стороны одного обстоятельства, взятые каждая в «своем моменте», или, если пользоваться другим лосевским словом, – пребывают в «стихии» этого главного обстоятельства. Мы можем перевести на лосевский язык энергию, в смысле «присутствия вне себя самого», как «стихию». Хотя стихия – более нейтральное, не требующее строгости употребления слово. Для философии Лосева все эти категории связаны также и с понятием «мифа» и «символа». Внимательный читатель увидит, что через сопоставление энергии и иного строится именно структура символа. При этом «миф» А.Ф. Лосева уводит читателя в странный мир слов, истинный смысл которых знает только посвященный в словарь лосевской философии. Неслучайно сам он в итоговой работе об имени, а таковой следует считать «Вещь и имя», постарался обойтись без этого поэтического образа. Но можно истолковать лосевский «миф» как присутствие в иной реальности, как это бывает со слушающим рассказ, который привычно именовать мифом. И одновременно, читая рассказ, реальность, о которой мы слышим в нем, присутствует и в нас. И именно такое усвоение иной реальности есть функция религиозного действия и молитвы, произнесенной и обращенной к кому-то конкретному по имени. Лосев настаивал, что произнести имя можно только молитвенно. И тогда становится понятным, почему миф – «развернутое магическое имя»: имя – иная реальность, в которую мы погружены, произнося его, и становимся сами этой реальностью. Принято считать, что философия по происхождению вытекает из мифа, сменяет собой мифологическое мышление и противопоставляется ему. Лосевское понимание энергии и мифа возвращает философию к исходной точке. В.М. Лосева писала об Алексее Федоровиче Лосеве, что «...это один из завершительных, резюмирующих умов. Такие философы всегда появляются в конце великих эпох для того, чтобы привести в систему вековую работу мысли и создать инвентарь умирающей культуры, чтобы передать его новой культуре, только что строящейся» [13. С. 7].

Литература

1. Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–880.
2. Архив священника Павла Флоренского. Вып. 2. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск: Водолей, 1998. 288 с.
3. Вениамин (Федченков), митрополит. Протоиерей Иоанн Кронштадтский. М.: Паломник, 2003. 752 с.
4. Флоренский П. А. Примечание священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Флоренский П. А., священник. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 299–344.

5. Чубукова Е. И. Проблемы языковой коммуникации в философии Платона и Л. Витгенштейна // АКАΔΗΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма: сб. статей Вып. 6 / ред. А. В. Цыб. СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, 2005. С. 259–280.
6. Троицкий С. В. Учение афонских имябожников и его разбор // Русский инок. 1914. № 9. С. 542–552; № 10. С. 612–623.
7. Лосев А. Ф. Термин «Магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П. А., священник. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль 1999. С. 249–251.
8. Брэдишоу Дэвид. Аристотель на востоке и на западе. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
9. Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с.
10. Бибихин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
11. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
12. Доброхотов А. Л. Мир как Имя // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М.: Русский мир, 2007. С. 593–601.
13. Лосева В. М. Предисловие к Диалектическим основам математики // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997. С. 6–17.
14. Брэдишоу Д. Аристотель на востоке и на западе. М., 2012.

ENERGY-RELATED INTERACTION OF THE THING AND THE NAME IN THE PHILOSOPHY OF A.F. LOSEV

T.O. Kryuchkov

*Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University
G-317 room, Educational and scientific building “Shuvalovsky”,
Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation*

Abstract. The article is devoted to disclosing of relations of “name” and energy” categories in A.F. Losev’s philosophy. The problem of sameness of a name and the thing designated by it was touched upon in theological disputes of the beginning of the 20th century about the Orthodox tradition of “onomatodoxy” study which was adhered to by quite a large part of Hesychast monks in Russian Athos monasteries who confessed that the God Himself is present in a prayfully pronounced God’s name. A.F. Losev, being a representative of the junior generation of onomatodoxes, considered philosophic aspects of onomatodoxy. The essence of the onomatodoxy philosophic sense is revelation, in philosophic categories, of indivisibility of a thing from its name which is inevitable for the human thought. Such a conceptual structure is possible when a name is regarded as energy of the named thing, i.e. emanation of the thing wherein it is perceived by the people around. Energy is a way of presence of a thing outside its contours which are shaped by the form and matter generating the thing. The thing’s name and the name itself create in itself a uniform fact of the thing. Speaking about possibility of the presence of the thing outside itself will be allowed by equation of the thing itself and images wherein the thing is accessible for perceiving thereof by the surrounding world (visual, audial, tactile, olfactory). A name as the energy delivers a thing in outside as a personality, disclosing not the essence of aspect but its hypostasis. The name, being identic to the thing in sense, expresses this sense outside in a matter other in relation to the thing.

Keywords: name, energy, personality, name glorification, philosophy of language, image, word, Losev

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-95-104

МОДЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ РЕЛЯЦИОННОЙ ПАРАДИГМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЗИКИ

Д.Г. Егоров*

*Псковский филиал Академии ФСИИ России
Российская Федерация, 180014, Псков, Зональное шоссе, д. 28*

Аннотация. Основные проблемы концепций сознания: объяснение механизма психики; обоснование свободы воли; проблема *tabula rasa*; природа принципов научных теорий и морали – не имеют удовлетворительного решения в рамках материалистических концепций. Есть основания считать, что сознание выходит за рамки пространства-времени, что приводит к идее обоснования природы сознания с позиций реляционной парадигмы теоретической физики.

Ключевые слова: душа, модель, мозг, мораль, Пенроуз, Платон, Поппер, принцип, реляционная парадигма, теория, человек

Введение

Данная работа есть авторский ответ на один из основных вопросов философии: *Что такое человек?*.

Мы начнем с критики двух основных форм материалистической антропологической модели. Затем покажем, какие возможности открывает при построении альтернативной модели реляционная физическая парадигма (концепция бинарной геометрофизики [1–5]).

Основные альтернативные точки зрения о природе сознания и его соотношения с телом (мозгом):

1. Материалистический монизм: Сознание есть производное работы мозга: «...человеческий разум заключен именно в способностях мозга, материального органа с совершенно не загадочными, но поразительными способностями...» [6. С. 34]. В своей крайней форме это – редуционалистский физикализм, с отказом от идеи реальности ментального (Р. Карнап, У. Куайн).

2. Материалистический интеракционизм. Наиболее известный представитель – К. Поппер¹: хотя нейрофизиологические процессы мозга происходят одновременно с сознательными процессами, вторые не сводятся к первым. Сознание (самость) является «владельцем» мозга, а не наоборот [8].

* E-mail: de-888@ya.ru

¹ Настоящий текст в значительной степени есть критический анализ представлений К. Поппера о природе сознания [7].

3. Идеалистический интеракционизм (дуализм). Это философская позиция основных монотеистических религий. В Новое время сформулирован как философская позиция Р. Декартом [9]: человек есть соединение материального тела и идеальной субстанции (души)².

Основные проблемы материалистических концепций сознания

Если вынести за скобки вопросы, связанные с обоснованием эволюционного происхождения человека, основные проблемы материалистических концепций сознания:

- а) объяснение механизма психики;
- б) обоснование свободы воли;
- в) проблема априорной информации (проблема *tabula rasa*);
- г) природа принципов научных теорий;
- д) природа морали.

А. Проблема материалистического объяснения механизма психики в том, что скорости любых биофизических и биохимических процессов не позволяют построить адекватных моделей психики: «Ясно, что мозг мощнее любого суперкомпьютера. Тактовая частота процессора измеряется в герцах или терагерцах; а у человека всего лишь килогерцы. Сигнал идет от нейрона к нейрону не со скоростью света, а 1400 м в секунду. Тем не менее, мозг «крутится» намного быстрее» [10; 11].

Предположению, что психика есть результат процессов в мозге, противоречат многократно зафиксированные факты сохранения интеллектуальных способностей при повреждении (удалении) значительной части мозга, вплоть до значительной части лобных долей, и даже целого полушария [10; 12]³.

Б. Обоснование свободы воли. С момента появления материализма эта проблема является одним из главных камней преткновения для него: если сознание есть производное от физиологических процессов в мозге, а сами они подчинены детерминистическим законам физики, значит, все наши мысли и эмоции предопределены, а свобода воли – иллюзия. Собственно, основоположник европейского материализма Демокрит сделал именно этот вывод.

Эпикуром и Лукрецием Каром для преодоления детерминизма школы Демокрита⁴ было предложено обоснование свободы воли как следствие

² В литературе можно найти много других концепций природы сознания, и его соотношения с телом, различающихся какими-то философскими нюансами. Для наших целей, однако, приведенной классификации вполне достаточно. Из значимых альтернатив нами обойден, пожалуй, только субъективный идеализм (то есть полное отрицание реальности материального), – в силу того, что проблематика субъективного идеализма выходит за рамки предмета нашей работы.

³ Конечно, мы не отрицаем, что состояние мозга воздействует на психику (достаточно выпить алкоголь или получить сильный удар по голове, чтобы убедиться в этом). Но это взаимодействие двух взаимосвязанных систем, а не единственной причины (физиологии мозга) и следствия (психики).

⁴ «В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков; миф дает надежду на умилостивление богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость» [13. С. 599].

принципиально непредсказуемых случайностей (учение о «*clinamen*» – возможности самопроизвольного отклонения атомов от прямолинейного движения [14]); в XX в. оно получило вторую жизнь на основе концепции квантовой неопределенности в поведении элементарных частиц.

Здесь мы присоединяемся к мнению К. Поппера [7. Гл. 6], что обе эти концепции неудовлетворительны: реальность свободы воли интуитивно очевидна (признание ответственности за свои поступки лежит в основе морали и права, то есть, в сущности, всей нашей цивилизации); случайность в основе поведенческого выбора не объясняет его целенаправленность и устойчивость («свобода» воли превращается тогда в принципиальную иррациональность воли).

Сам Поппер считал сознание и человеческую свободу проявлением материальной природы, но подчеркивал, что это качественно новые свойства (эмерджентии), основывающиеся, но не сводимые к биофизическим (биохимическим) процессам. Возможность появления свойств, не детерминированных физикой мозговых процессов, К. Поппер обосновывал своей концепцией индетерминистичности: Вселенная может на макроуровне подчиняться законам Ньютона и при этом быть невычислимой [7. Гл. 6]. По нашему мнению, эта схема Поппера также недостаточна для объяснения феномена сознания (и самосознания – то есть чувства «я есть»). Впрочем, главная (на наш взгляд) проблема материалистического интеракционизма – следующая в нашем списке.

В. Проблема априорной информации. Проблема в том, что человеческое мышление, язык⁵, и даже восприятие⁶ предполагают наличие некоей изначальной базы данных, которая затем, в процессе развития и воспитания, растет и усложняется, но в ее отсутствие никакая интеллектуальная деятельность начаться просто не может (как никогда не начнется рост искусственного интеллекта в компьютере, если на нем нет инициализирующих этот рост программ).

Если мы отрицаем существование таких априорных знаний, то остается только одна альтернатива: сознание человека при рождении есть *tabula rasa*, на которой опыт «записывает» впечатления, обобщением которых и являются

⁵ «...Носитель языка знает множество вещей, которым он вовсе не обучался, а его обычное языковое поведение, по-видимому, невозможно объяснить в терминах «регуляции поведения стимулами», «обуславливания», «обобщения и аналогии», «моделей» и «привычных структур» или «предрасположений к реакции» в любом приемлемом и вразумительном смысле этих терминов, которыми слишком долго злоупотребляли» [15. С. 144].

⁶ Восприятие (не говоря уже о собственно мышлении) – проекция идеальных моделей на реальность: так, из огромного потока зрительной информации (это – многие гигабайты информации в секунду) взгляд человека выделяет образы (гештальты): «Наше восприятие на самом деле начинается изнутри – с априорного убеждения, которое представляет собой модель мира» [16. С. 197–198]. Это необходимо предполагает априорный набор эталонных образов в сознании. Конечно, они нарабатываются в процессе воспитания и обучения, строятся из набора первичных геометрических интуиций, но этот первичный априорный набор необходим, иначе никакое восприятие просто не сможет начаться. Откуда этот набор априорных моделей реальности – из опыта? Но опыт уже предполагает его наличие.

наши знания о мире (и вообще все содержание сознания). Соответственно, основным методом мышления является индукция («обобщение опыта»).

Концепция *tabula rasa* в целом и индуктивной природы научного (как, впрочем, и любого иного) знания была подвергнута К. Поппером сокрушительной критике:

i) индуктивное построение теории не то чтобы сложно или неэффективно, а попросту невозможно: обобщение уже предполагает общее как свое основание [17. С. 299, 336; 18. С. 88–93, 124–126; 7. С. 17, 33, 349];

ii) «первичных впечатлений», якобы автоматически образующих в нашем сознании картину реальности, не существует: восприятие есть соотнесение данных органов чувств с *уже существующей* моделью действительности [7. С. 68-69].

К. Поппер, как критик *tabula rasa*, конечно, признавал наличие врожденных знаний [7. С. 250], но как объяснение его природы ограничивался общими ссылками на «эволюцию». Последовательный материализм никаких других вариантов просто не оставляет: «Откуда наш мозг берет априорные знания, необходимые для восприятия? Частично это врожденные знания, записанные у нас в мозгу за миллионы лет эволюции» [16. С. 199]. То есть мы вынуждены предположить, что в *сознании* априорные модели реальности появились в результате случайных *генетических сбоев*, и в генетическом же коде хранятся и передаются («записываются в мозгу»). Однако генетический код кодирует структуры белков, и более ничего – и уж точно не содержит идей существования мира, пространства, времени, логические отношения⁷, начальные грамматические структуры [15] и т.д.

Г. Природа принципов научных теорий. Эта апория близка к (В), но не сводима к ней.

Примем, что эволюция каким-то образом создает начальную картину мира у человека (впрочем, как и у любого живого существа). Человек, в отличие от других живых существ, может эту модель усложнять и уточнять: при

⁷ Истинность законов логики можно свести к истинности теории множеств. В то же время, аксиомы теории множеств лежат в основе физических и математических законов, упорядочивающих мир. Эта когерентность, по нашему мнению, и лежит в основе способности познавать: от обыкновенного «здорового смысла» до науки в строгом смысле этого слова.

А теперь мы предлагаем обратить внимание на следующее: никакой опыт не может привести нас к этому знанию, ибо оно *предпослано* любому опыту. Все известные автору материалистические объяснения появления норм логики содержат ту или иную форму порочного логического круга, например: «...понятия логики и множества не были получены явным применением каких-либо экспериментальных процедур. Эти понятия возникли как производные от человеческой интуиции, но сама она отнюдь не является априорной — была выработана в процессе биологической и затем социальной эволюции в целях адаптации к окружающей действительности... в роли “экспериментальной процедуры” здесь выступает вся эволюция, которая просто методом отбора создает соответствие интуиции и реальности» [19. С. 102]. Здесь мы видим, что ответ на вопрос «с какой целью» отождествляется с ответом на вопрос «как»: конечно, для адаптации к окружающей действительности логическое мышление весьма желательно. Однако отбор может быть произведен из *уже* имеющихся методов обработки информации: популяция, соблюдающая в мышлении нормы логики, выживает; особи и популяции с системными сбоями в мышлении вымирают. Но это не ответ на вопрос, как же эти «интуиции» появились.

появлении факта, не согласующегося с моделью мира, человек выдвигает гипотезу, то есть предположение, которое, проходя проверку практикой, становится теорией (до появления новой проблемы, с повтором всего процесса). И научное, и обыденное мышление в принципе строятся одинаково: выдвижением новых теорий. Сравнивая выводы теории (иерархической совокупности теорий) с фактами, мы, в сущности, проверяем соответствие принципов теории (или совокупности принципов теорий: общих и частных) ее предметной области⁸. При этом принципы теорий не являются «индуктивным обобщением фактов»: это наши предположения о природе реальности.

Здесь и возникает вопрос: откуда берутся сами принципы? Сам Поппер вопрос о том, откуда берутся принципы теорий, выносил за рамки науки (постулируя, что наука – это проверка теорий, и только это). Но, даже если принять точку зрения Поппера, вопрос (пусть не в рамках науки, а в более широких рамках гносеологии) никуда не исчезает: принципы теорий могут иметь источником либо феноменально-материальный мир, либо мир априорно-идеальный (в истории европейской философии постулированный Платоном), – и никаких иных источников для нас как для людей (то есть существ, живущих в двух мирах: мире чувственных феноменов, и мире сознания) просто нет. Так, если мы трактуем принципы и аксиомы как интуитивное конструирование, все равно это не снимает вопроса о происхождении первичных элементов для оного. Соответственно, если принципы теорий нельзя получить из опыта, – значит, они идеально-априорны.

Д. Природа морали. Прежде всего, как отметил еще Д. Юм, невозможно вывести этические положения из фактов (эмпирических обобщений): во всех попытках вывести моральные нормы из знаний о сущем неизменно присутствуют логические ошибки, а именно: переход от суждений со связкой «есть» к суждениям со связкой «должен» (что логически невозможно) [21. С. 33]. Было осуществлено множество попыток поставить принцип Юма (известный также как «гильотина Юма») под сомнение, но ясного опровержения до сих пор никто не смог предложить [22].

Как трактуют появление морали сторонники гипотезы эволюционизма?

Начав производить искусственные орудия, наши предки нарушили *этологический баланс* между естественной вооруженностью диких животных и инстинктивным ограничением внутривидовых убийств. Практически все реконструированные черепа *homo habilis* (это первый представитель вида *homo*, то есть наш предполагаемый предок) имеют признаки искусственного повреждения: «...характер повреждений делает правдоподобным предположение, что они преимущественно получены в схватках с сородичами» [23. С. 47].

Выживание требовало дополнительной (отличающейся от биологических инстинктов) коллективной регуляции, то есть того, что сейчас именуется

⁸ При этом то, что с фактами сравниваются выводы частных теорий, и мы тем самым проверяем не одну какую-нибудь теорию в отдельности, а всегда целую группу теорий (иерархически организованную: от общих до частных) [20. С. 224], ничего принципиально не меняет: мы тем самым проверяем на соответствие предметной области иерархическую совокупность принципов (лежащих в основе теорий как общих, так и частных).

словом «мораль». Как же появился этот надприродный механизм торможения агрессии?

Согласно гипотезе А.П. Назаретяна, фактором, предохранившим наших предков от самоистребления, стала психопатология: «...без патологической лабилизации нервной системы и психики гоминид было бы невозможно превращение знака в основное орудие внешнего и внутреннего управления... решающую роль при восстановлении механизмов самоорганизации сыграла некрофобия – боязнь мертвецов... Страх перед мертвыми не только ограничивал агрессию, но также стимулировал биологически нецелесообразную заботу коллектива о раненых» [23. С. 49–51].

Согласно изложенной выше эволюционной гипотезе, мораль – это сорт невроза, сбой инстинктивной саморегуляции, каким-то удивительным образом создавший иррациональное ощущение единства с себе подобными. И наконец: «...в специальной литературе не обнаружено *ни одной* разработанной концепции, которая предлагала бы альтернативное объяснение механизмов, позволивших ранним гоминидам выжить» [23. С. 51]. Иными словами, *других разработанных гипотез эволюционного происхождения морали, в сущности, нет*. По нашему мнению, и вышеприведенное объяснение совершенно неубедительно.

Идеалистический интеракционизм и реляционная парадигма в физике

Проблемы (А–Д), по нашему мнению, не имеют удовлетворительного решения в рамках материалистических концепций (1–2), что предполагает обращение к дуалистической философской антропологии: человек есть соединение материального тела и идеальной субстанции (души), одним из атрибутов которой и является сознание.

Какова же природа идеальной человеческой субстанции? Неоднократно высказывалось предположение, что душа есть структура в некоем поле – пока неизвестном физике («биополе» [24]) или поле известном (гравитационное поле [11]). Соответственно, душа есть некая структура, возможно, продолжающая существование после смерти физического тела, но, как и тело, существующая во времени и пространстве.

Есть основания считать, что душа выходит за рамки пространства-времени:

а) Ряд известных ученых и философов в явном виде принимают ту или иную версию платонизма, то есть признание объективности мира общих идей [25–27]. Так, Р. Пенроуз показал в ряде своих работ (в частности, рассматривая некоторые следствия из теоремы Геделя [25. §1.15–1.18]), что процесс человеческого мышления не может быть полностью алгоритмизирован. Феномен прямого понимания истинности Р. Пенроуз (и не только он) трактует как контакт с миром идей Платона: «...мы приходим, ни много ни мало, к объективному идеализму по Платону... математические концепции и математические истины существуют в их собственном, вполне реальном мире, в котором

отсутствует течение времени и который не имеет физического местонахождения» [25. §1.17]. Таким образом, у человека есть как минимум два типа мышления: алгоритмически-дедуктивное, связанное с материальным миром, и интуитивное (акты творчества, прямого постижения истины), к материальному миру не привязанное;

б) моральное чувство, в соответствии с принципом Юма, также не основано и не выводимо из мира феноменов. Так, И. Кант, называя его «категорический императив», констатирует, что он есть: i) первичная данность нашего сознания; ii) связывает нас с миром ноуменов (первичной реальностью) [28]. В моральном чувстве (совести) нет сравнительных степеней «больше-меньше», «выше-ниже» (свойственных для любых ощущений и чувств, связанных с пространством-временем); оно не может быть изменено никакими доводами интеллекта (хотя может быть интеллектом заглушено).

Таким образом, мир идей Платона (мир ноуменов Канта): а) есть нечто, объективно существующее; б) то, с чем душа потенциально имеет связь⁹; в) не имеющее пространственно-временной локализации.

Если считать, что пространство и время есть первичная реальность, в которую «погружен» весь Универсум, миру идей (ноуменов) в нем места нет.

Представления, что пространство и время – первичный субстрат бытия, – соответствуют нашему повседневному опыту, и со времен Ньютона являются господствующими и в теоретической физике. Есть, однако, и альтернативная философская (метафизическая) позиция: считать пространство и время феноменами, определяемыми более фундаментальным уровнем бытия. В европейской философии это идеи Парменида, Платона, Беркли, Лейбница, Маха. В последние десятилетия эти представления развиваются в работах Р. Пенроуза, Ю.С. Владимирова и др. [1–2].

Причина обращения к реляционным идеям – не стремление к оригинальности, а способ решить фундаментальную проблему теоретической физики XX в. – рассогласованность между собой макро- и микротеорий. Принципы и подходы общей теории относительности (и других вариантов теории гравитации), с одной стороны, и квантовой механики – с другой, существенно различны. Из формализма квантовой механики не выводятся принципы макротеорий, как это должно бы быть, исходя из принципа единства мира¹⁰. К настоящему времени предложено множество вариантов теорий «великого объединения» (в частности различные теории струн), но ни одна из них не решила всех проблем: «...теория струн трансформировалась в нечто такое (M- или F- теорию), природа чего в настоящее время совершенно неясна... от “окончательной теории” мы гораздо дальше, чем кажется» [30. С. 837]. Как

⁹ В зависимости от поведения человека эта связь может усиливаться или уменьшаться: нарушение моральных норм (игнорирование голоса совести) приводит не только к потере морального чувства, но и способности к интуитивному творчеству (а вот алгоритмическое мышление при этом не страдает).

¹⁰ До сих пор распространено мнение, что и термодинамика (второй закон термодинамики, постулирующий неубывание энтропии) не согласуется с динамикой. По нашему мнению, это результат недоразумения [29].

пишет Ю.С. Владимиров, в результате настойчивых попыток построения квантовой теории гравитации сложилась убежденность, что «решение этой задачи возможно только на основе вывода пространственно-временных закономерностей из неких более элементарных физических факторов» [3. С. 10].

Реляционный подход (парадигма) отрицает самостоятельный характер пространства-времени, заменяя его отношением между объектами: «расстояние между взаимодействующими объектами определяется воздействием со стороны испущенного, но еще не поглощенного излучения *всего окружающего мира*» [5. С. 15–16]. Как по координатам точек можно, опираясь на теорему Пифагора, находить расстояния, так и по совокупности расстояний можно строить координаты, – соответственно, то, что мы воспринимаем как пространство и время, трактуется в рамках реляционной парадигмы как производное от совокупности взаимодействий между первичными объектами¹¹.

Что есть мир Платона с точки зрения реляционной парадигмы? Это есть некие сущности, управляющие (задающие) мир пространственно-временной, то есть принадлежащие к более фундаментальному уровню бытия, к которому принадлежит (как минимум частично) и душа человека, – ввиду чего она и обладает: 1) свободой воли; 2) способностью к интуитивному познанию.

А как можно трактовать моральное чувство? Здесь важно отметить, что реляционная парадигма предполагает всеобщую взаимосвязь материальных систем («обусловленность локальных свойств объектов глобальными свойствами всего окружающего мира» [5. С. 25]). По нашему мнению, это означает наличие некоей единой Первопричины наблюдаемой Вселенной. В терминах платонизма это высшая идея – идея Единого (она же – идея Блага); в аристотелизме – Перводвигатель; в теологии такая Первопричина называется Бог.

В чем сущность морального чувства? Это чувство есть диалектическая противоположность инстинкту самосохранения (эгоизму), – ощущение единства с какой-то системой более высокого уровня, нежели индивид (и поощряющее действие в интересах этой целостности). В своем развитии это ощущение единства может возражать от единства с семьей до единства со всем человечеством, и даже всем миром¹². В рамках развиваемых здесь представлений эта связь (потенциально – со всем миром) есть ничто иное, как связь души человека с Первопричиной бытия.

¹¹ До второй половины XX в. построение содержательной теории в рамках реляционной парадигмы сдерживалось отсутствием адекватного математического аппарата. Он был создан в рамках математической теории произвольных систем отношений на одном и на двух множествах элементов [1; 31]. «Имеются две разновидности теории систем отношений: на одном множестве элементов (теория унарных систем отношений) и на двух множествах элементов (теория бинарных систем отношений)... используемые ныне геометрии можно считать вторичными конструкциями, возникающими из более элементарных бинарных систем отношений» [4. С. 10].

¹² А. Эйнштейн называл его «космическим религиозным чувством»: «Тому, кто чужд этому чувству, очень трудно объяснить, в чем оно состоит, тем более что антропоморфной концепции Бога, соответствующей ему, не существует. Индивидуум ощущает ничтожность человеческих желаний и целей, с одной стороны, и возвышенность, и чудесный порядок,

Литература

1. *Владимиров Ю. С.* Метафизика. М.: БИНОМ, Лаборатория знаний, 2009.
2. *Владимиров Ю. С.* Твисторная программа Пенроуза и бинарная геометрофизика // Метафизика. 2013. № 3. С. 33–54.
3. *Владимиров Ю. С.* Идеи реляционно-статистического подхода к природе пространства-времени // Метафизика. 2014. № 2. С. 10–28.
4. *Владимиров Ю. С.* Реляционные основания искомой теории // Метафизика. 2018. № 1. С. 8–15.
5. *Владимиров Ю. С.* Принцип Маха и метрика пространства-времени // Метафизика. 2020. № 2. С. 8–27.
6. *Деннет Д. К.* Разум от начала до конца. М.: Эксмо, 2021.
7. *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
8. *Eccles J. C., Popper K.* The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism. London: Routledge, 2014.
9. *Декарт Р.* Рассуждение о методе с приложениями. М.: АН СССР, 1953.
10. Нейрохирург Смянович провел операции на мозге почти у 9000 пациентов. URL: <https://doktora.by/konsultaciya-neurohirurga-v-minske/neurohirurg-smeyanovich-provel-operacii-na-mozge-pochti-u-9000> (дата обращения: 02.02.2022).
11. *Мухин Ю. И.* Мы бессмертны! Научные доказательства Души. М.: Яуза, Эксмо, 2015.
12. *Роллс Дж.* Классические случаи в психологии. СПб: Питер, 2010.
13. *Лукреций.* О природе вещей. Т. 2. М.: АН СССР, 1947.
14. *Лукреций.* О природе вещей. Т. 1. М.: АН СССР, 1946.
15. *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. М.: КомКнига, 2005.
16. *Фрит К.* Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: Астрель: CORPUS, 2010.
17. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М.: Феникс, 1992.
18. *Поппер К.* Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 33–235.
19. *Панов А. Д.* Природа математики, космология и структура реальности: физические основания математики // Метавселенная, пространство, время. М.: Институт философии РАН, 2013. С. 74–103.
20. *Дюгем П.* Физическая теория: её цель и строение. М.: КомКнига, 2007.
21. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.
22. *Максимов Л. В.* «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. Вып. 12. М.: Институт философии РАН, 2012. С. 124–142.
23. *Назаретян А. П.* Антропология насилия и культура самоорганизации. М.: ЛИБРОКОМ, 2012.
24. *Кернбах С.* Сверхъестественное. Научно доказанные факты. М.: Алгоритм, 2015.
25. *Penrose R.* Shadows of the Mind: An Approach to the Missing Science of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 1994.

проявляющийся в природе и в мире идей – с другой. Он начинает рассматривать свое существование как своего рода тюремное заключение и лишь всю Вселенную в целом воспринимает как нечто единое и осмысленное» [32. С. 127].

26. Манин Ю. И. Математика как профессия и призвание // Математика как метафора. М.: Изд-во Московского центра непрерывного математического образования, 2008. С. 125–133.
27. Панов А. Д. Природа математики, космология и структура реальности: объективность мира математических форм // Космология, физика, культура. М.: Институт философии РАН, 2011. С. 191–219.
28. Кант И. Критика практического разума. М.: Эксмо-Пресс, 2015.
29. Егоров Д. Г. Самоорганизация, энтропия, развитие: «порядок из хаоса» или «порядок из автономности»? // Философия науки. 2003. № 1. С. 3–17.
30. Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. М.: Институт компьютерных исследований, 2007.
31. Кулаков Ю. И. Теория физических структур. Новосибирск: Альфа-Виста, 2004.
32. Эйнштейн А. Религия и наука // Эйнштейн А. Сочинения: в четырех томах. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 126–129.

HUMAN MODEL IN THE CONTEXT OF THE RELATIONAL PARADIGM OF THEORETICAL PHYSICS

D.G. Egorov*

*Pskov Branch of the Academy of the Federal Penitentiary Service of Russia
28 Zonal highway, Pskov, 180014, Russian Federation*

Abstract. The main problems of the concepts of consciousness: explanation of the mechanism of the psyche; substantiation of free will; tabula rasa problem; the nature of the principles of scientific theories and morality – do not have a satisfactory solution within the framework of materialistic concepts. There are reasons to believe that consciousness goes beyond space-time, which leads to the idea of substantiating the nature of consciousness from the standpoint of the relational paradigm of theoretical physics.

Keywords: soul, model, brain, morality, Penrose, Plato, Popper, principle, relational paradigm, theory, man

* E-mail: de-888@ya.ru

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-105-113

МЕТАФИЗИКА РЕЧЕВОГО ОБЩЕНИЯ

Е.Ф. Тарасов

*Гуманитарный институт АНО ВО «Российский новый университет»
Российская Федерация, 105005, Москва, ул. Радио, д. 22
Московский городской педагогический университет
Российская Федерация, 129226, Москва,
2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4*

Аннотация. В статье речь идет о построении методологии теоретического анализа речевого общения (РО). Анализируются теоретические редукции модели речевого общения, которые полагаются препятствием для адекватного исследования РО. Программа нередукционистского подхода к анализу РО включает в себя требование 1) рассматривать речь как речевые действия, направленные на организацию как РО, так и совместной деятельности (СД); 2) отличать образы сознания от их вербальных моделей; 3) видеть в смысловом восприятии речи конструирование содержания речевого сообщения реципиентом из его собственных знаний; 4) допускать существование речи только в процессах ее производства и рецепции, полагая, что за пределами этих процессов ее содержание существует как некоторая совокупность образов в сознании коммуникантов; 5) ввести в объектную область РО как единичных, так и множественных коммуникантов.

Ключевые слова: метафизика РО, конструирование содержания, множественный коммуникант, образ сознания, вербальное моделирование сознания.

Статья посвящена анализу фундаментальных проблем речевого общения (РО), которые принято называть метафизическими (см., например, [1]). Для сохранения целостности теоретических позиций анализ нерешенных проблем РО мы предполагаем вести с позиций теории речевой деятельности А.А. Леонтьева (ТРД), то есть с позиции отечественного варианта психолингвистики, которую мы считаем наиболее адекватной теорией, анализирующей проблемы производства и восприятия речи, в том числе проблемы РО. Кроме того, наша статья мыслится как рефлексия культурной среды, в которой

сотрудничают и, следовательно, общаются люди, опосредуя свое взаимодействие языковыми и неязыковыми знаками. Мы попытаемся, говоря словами И. Лакатоса [2], очертить метафизику РО. РО как объект анализа привлекает исследователей, и этот интерес увеличивается по мере развития технических средств общения, делающих так называемое опосредованное общение глобальным феноменом. Нельзя отрицать, что именно возникновение радио и телевидения вызвало в качестве реакции появление в пятидесятых годах прошлого столетия эмпирико-функционалистского направления исследований массовых коммуникаций, связанных с именами П. Лазарсфельда, К. Ховланда и Г. Лассуэлла. Именно Г. Лассуэллу принадлежит модель коммуникативного акта (КА), получившая широкое распространение: «Кто? Что говорит? По какому поводу? Кому? С каким результатом?»

В рамках социологии и коммуникативистики были развернуты широкие социально-психологические исследования, приведшие уже в конце двадцатого века к формированию концепции информационного общества М. Кастельса [3], которые показали глубокое воздействие информационных технологий на общество и отдельного человека.

Удалось доказать, что широкое развертывание исследований в области информации и коммуникации привело к созданию таких научных дисциплин, как социология массовой коммуникации, социология массовой культуры, критическая политэкономия коммуникации, прагматика и этнография коммуникации, этнометодология, социология социальных взаимодействий, исследования социального потребления медиа и новых технологий информации и коммуникации [4. С. 436]. Иначе говоря, исследование социальной коммуникации показало, что РО – это активность коммуникантов, которая развертывается для организации некоторых социальных действий членов общества как инструмент этой организации.

Исследование массовой коммуникации обнаружило, что РО существует только в структуре социальных отношений, что продуцент речи функционирует как коллективный коммуникатор, а реципиент как коллективный получатель информации, действующий от имени социальных групп, которые он представляет [5. С. 434].

На сегодняшний день в исследовании РО сложилась парадоксальная ситуация: в социальной психологии РО, прежде всего в форме массовой и социальной коммуникации, изучается в структуре вполне адекватных моделей КА, отображающих всю инфраструктуру, влияющую на процессы продуцирования и рецепции речевых сообщений, а в лингвистике и психолингвистике, где прежде всего осуществляются эмпирические исследования речи, используется редукционистская модель КА [6–10].

Своей задачей в нашей статье мы полагаем вскрытие феноменологии редукционистских моделей РО в лингвистике и психолингвистике и предложение способов уменьшения этого неадекватного редукционизма, ставшего препятствием на пути к эффективному исследованию речевых действий членов общества.

РО – это сложный процесс, включающий внешние и внутренние звенья. Внешние звенья могут быть поняты как производство и восприятие звучащей или письменной речи, сопровождаемой соупотреблением неязыковых знаков, то есть то, что находится в межличностном пространстве между коммуникантами. Внутренние звенья – это психические процессы, обеспечивающие производство и восприятие внешней речи. Наиболее адекватная модель производства речи создана в культурно-исторической школе Л.С. Выготского и известна как модель производства речи А.А. Леонтьева – Т.В. Рябовой [11. С. 402].

Однако для коммуникантов речь – это только инструмент регулирования поведения собеседника с целью организовать с ним совместную деятельность (СД), направленную на производство культурных предметов, удовлетворяющих потребности коммуникантов. Простейшие наблюдения обнаруживают, что люди в обществе разворачивают РО только ради организации СД, то есть можно считать, что РО обусловлено СД, хотя физически они могут быть разнесены в пространстве и времени, но коммуниканты в большинстве случаев легко объединяют их в единую инфраструктуру.

Самая важная причина редукционизма модели РО обусловлена изоляцией КА от той неязыковой инфраструктуры, которая детерминирует РО, вызывая к жизни всю речевую активность сотрудничающих друг с другом членов общества.

В лингвистике исследователи, наблюдая сложнейшую феноменологию речевой активности коммуникантов, включенной в процессы РО и СД, естественным образом упрощают объект своего анализа – процессы производства и восприятия речи – изолируя собственно речь от неречевой инфраструктуры, делая объект своего анализа умопостижимым с помощью имеющихся средств познания.

Только деятельностный подход к анализу языка, предложенный В. Гумбольдтом [12], позволил понять язык как *процесс* производства и восприятия речи. Затем А.Н. Леонтьев распространил деятельностный подход к анализу психических процессов, создав общепсихологическую теорию деятельности с развитым понятийным аппаратом [13]. А.А. Леонтьев в теории речевой деятельности (ТРД) применил деятельностный подход к анализу речи, квалифицировав речь коммуникантов как *речевые действия*, направленные на достижение коммуникативных целей, но разворачивающиеся наряду с *неречевыми действиями* и подчиненные целям-мотивам неречевой СД [14].

ТРД А.А. Леонтьева в настоящее время можно полагать наиболее адекватной теорией, объясняющей место и форму речевых процессов в жизни современного общества. Игнорирование формы речевых процессов в виде речевых действий, реализующих производство и восприятие речи и направленных на организацию РО, которое, в свою очередь, есть процесс организации СД, нужно трактовать как неоправданный редукционизм, обрекающий анализ речевых процессов по меньшей мере на неадекватность результатов.

Редукционистский характер модели РО обусловлен традицией, идущей от раннего структурализма Пражской лингвистической школы,

сформировавшей представление о языке как о функциональной системе средств выражения мыслей коммуникантов, изолированной от влияния всех иных целей коммуникантов, обуславливающих форму речевого сообщения. Большое воздействие на формирование модели РО оказал Р. Якобсон [15], проанализировав так называемую целевую модель языка.

Можно упомянуть Петербургскую (Ленинградскую) школу (П(Л)Ш) (И.А. Бодуэн де Куртене, Л.В. Щерба, Е.Д. Поливанов, Л.П. Якубинский), в которой еще до возникновения Пражской лингвистической школы сформировали функциональный подход к языку. Однако работы членов П(Л)Ш не привели к построению верифицируемой модели КА, исключая, пожалуй, только работу А.А. Леонтьева «Психология общения» (1974) [16].

Редукционистский характер модели КА объясняется также тем, что в этой модели коммуниканты отображены как одиночные субъекты, каждый из которых в одиночку производит и воспринимает речевое сообщение. Тем самым из объектной области выводятся множественные коммуниканты, которые при производстве и восприятии речевого сообщения общаются друг с другом.

Элиминирование множественных коммуникантов из объектной области РО не только обедняет, но и искажает представление о РО, так как от внимания исследователей ускользают акты РО, в которых производство и восприятие речи осуществляется иными способами. Если одиночный продуцент вербализует во внешней речи свой чувственный образ какого-либо предмета реальной действительности, опознанного при помощи наличного перцептивного образа сознания, то множественные продуценты транслируют не индивидуальную, а скорректированную и совместно обсужденную версию вербализации.

Экспериментально были установлены четыре стратегии оценивания объектов *совместного восприятия*: «следование за лидером», «переменное лидерство», «независимое оценивание» и «сотрудничество» [17. С. 14].

В работах В.А. Барabanщикова, Б.Ф. Ломова, В.Н. Носуленко было показано, что психологические процессы, осуществляемые в общении, меняют свое протекание [18–21].

Без особых преувеличений можно утверждать, что в объектной области РО должны быть исследованы как одиночные, так и множественные коммуниканты и, следовательно, должны рефлексироваться процессы общения как между продуцентами, так и между реципиентами.

Введение в объектную область множественного коммуниканта опирается на длительную традицию исследования влияния общения на протекание психических процессов, восходящую еще к работам В.М. Бехтерева и его современников [22–26].

Представляется, что целесообразно пересмотреть подход к анализу содержания речевых сообщений, практикуемый в лингвистике, суть которого состоит в том, что лингвист, конструируя содержание анализируемого речевого сообщения, имеет дело только с совокупностью тел языковых знаков, организованных в виде речевой цепочки. В самом тексте, рассматриваемом

аналитиком, никаких знаний не содержится, он выступает только программой для конструирования содержания реципиентом, роль которого берет на себя аналитик, приписывая сконструированное содержание отсутствующему реципиенту. Содержание текста, которое мог бы сконструировать реальный реципиент в лингвистическом анализе, замещается содержанием аналитика. Следовательно, в лингвистическом анализе содержания речевых сообщений исследователь изучает некоторое химерическое образование: речевое сообщение, форма которого построена реальным носителем языка, и содержание, сконструированное не реальным реципиентом речи, а самим аналитиком. Говоря иначе, акт РО, состоящий из текста, построенного реальным продуцентом, и из содержания, сконструированного реальным реципиентом, редуцируется до акта РО, в котором отсутствует содержание, сконструированное реальным реципиентом, будучи подменным содержанием аналитика.

В редукционистской модели РО отсутствует в качестве онтологической предпосылки теории РО представление об общности сознаний коммуникантов как об условии знакового общения, при котором в межсубъектном пространстве между коммуникантами транслируются, как уже упоминалось, только тела языковых знаков, с которыми в сознании общающихся ассоциированы сходные знания. Только это определенное сходство знаний о мире и обществе позволяет знаковое опосредование общения.

Нельзя утверждать, что представление об общности знаний коммуникантов вообще отсутствует в лингвистике. Такое представление существует не как элемент теории о РО, а как технология комментирования художественных текстов, отдаленных от современных реципиентов во времени и культурном пространстве. В современной русской культуре наиболее известны комментарии Ю.М. Лотмана и В.В. Набокова к «Евгению Онегину» А.С. Пушкина.

В психологии давно обосновано положение об общности знаний у субъектов как о предпосылке процесса понимания, включаемого в общение. Наиболее расчлененное представление о смысловом поле, в котором живет член социума, познающий мир, сформировал А.Н. Леонтьев в своей теории образа мира [27. С. 251–261]. По А.Н. Леонтьеву, образ мира – «это пятое квазиизмерение, в котором открывается человеку объективный мир. Это *смысловое поле, система значений*» [27. С. 251].

А.Н. Леонтьеву удалось показать, что, с одной стороны, «свойства осмысленности, категориальности суть характеристики сознательного образа мира, не *имманентные самому образу*, его сознанию. Они, эти характеристики, выражают объективность, раскрытую совокупной общественной практикой, идеализированной в системе значений, которые каждый отдельный индивид находит как “*вне-его-существующее*” – воспринимаемое, усваиваемое...», а, с другой стороны, присвоенные каждым человеком общественные значения предметов «несут в себе особую мерность, это мерность внутрисистемных связей объективного предметного мира. Она и есть пятое квазиизмерение его! (курсив наш. – Е.Г.)» [27. С. 251–261]. Следовательно, образ мира, по А.Н. Леонтьеву, – это то знание, вскрытое общественной практикой и присвоенное каждым индивидом, которое объединяет всех носителей

конкретной этнической культуры и позволяет им ориентироваться в объективности предметного мира.

Можно с достаточным основанием утверждать, что образ мира А.Н. Леонтьева является альтернативой лингвистическому наивному феноменологизму: «что чувствую, то и описываю».

Именно общность образа мира у носителей конкретной этнической культуры позволяет им общаться посредством трансляции речевых сообщений, состоящих лишь из тел языковых знаков и понимаемых реципиентом только как программа конструирования содержания воспринятого сообщения.

Проблема общности сознаний коммуникантов, как предпосылка знакового общения, не отрефлексирована в научной лингвистике, хотя, естественно, присутствует в бытовом сознании лингвиста, будучи «контрабандно» привносимой в объектную область анализа РО.

Теперь мы переходим к анализу последней редукции модели РО.

Исследователь РО имеет дело с анализом процесса производства и смыслового восприятия речевых сообщений, содержание которых конструируется, по крайней мере, тремя реципиентами: двумя коммуникантами и сторонним наблюдателем-аналитиком. Естественно, каждый из этих участников КА имеет свою версию содержания речевого сообщения, которую коммуниканты сближают в результате сотрудничества, а наблюдатель-аналитик фиксирует гипотетическую трансформацию содержания, мысленно становясь на позиции коммуникантов, или подвергает их тестированию, если ситуация РО экспериментальная.

Различия в понимании одного и того же речевого сообщения зависят прежде всего от тех знаний, которые каждый коммуникант привносит в конкретный КА и от их целей и мотивов в СД.

Проблема дополнительных картин одного и того же КА, которые могут конструироваться коммуникантами и наблюдателями-аналитиками, не рефлексируется в лингвистике, и это приводит к неадекватному описанию речевых действий как «обмен репликами» и выдается за единственно верный подход к анализу КА, при молчаливом игнорировании остальных возможных дополнительных картин. Хотя в художественной литературе давно решили эту проблему неидентичного понимания персонажами одной и той же ситуации РО.

Целесообразно различать знаниевый первоначальный вклад каждого коммуниканта и созданные ими знания в результате их сотрудничества в РО и СД (см. [28. С. 253]). В лингвистике обычно отвлекаются от факта неидентичного понимания содержания речевых сообщений, хотя эта неидентичность провоцирует создание представления о различных образах одного и того же КА, создаваемых каждым участником РО. Неидентичные образы одного и того же КА, формируемые коммуникантами, можно трактовать как дополнительные картины в духе Н. Бора [29].

Теперь мы переходим к формированию методологических принципов, которые могут быть осмыслены как метафизика РО.

Первый принцип анализа РО можно сформулировать в форме требования изучать речь как *речевые действия*, локализованные в *инфраструктуре предметной СД*, которая не только образует неречевой контекст речевых действий, но и создает возможность конструировать их *смысл* в процессе соотнесения содержания этих действий с мотивами СД, достигаемыми каждым из коммуникантов.

Кроме того, *речевые действия*, интегрированные в систему *предметных (неречевых) действий*, позволяют строить модели КА, отображающие взаимозависимость речевых и неречевых действий, и показывать речь только как *инструмент организации РО и СД*, где речь – это лишь средство *управления поведением* коммуникантов.

Целесообразно отказаться от ложной метафоры о передаче информации при знаковом опосредовании РО, так как она ставит под сомнение активный характер процесса конструирования содержания речевых сообщений реципиентом из его наличных знаний и не позволяет объяснить феномен неидентичного понимания одного и того же речевого сообщения разными коммуникантами.

Общность сознаний коммуникантов как условие и предпосылка знакового опосредования внутрикультурного РО должно стать предметом научной рефлексии, как это происходит при анализе межкультурного РО или в проекте SETI (Searchfor Extra-Territorial Intelligence).

Частично эта проблема общности сознаний коммуникантов рефлексирована в теории образа мира А.Н. Леонтьева, которая, вероятно, должна быть дополнена гипотезой о том, что каждый носитель конкретной этнической культуры обладает знаниями, которые можно представить как континуум, на одном полюсе которого находятся профанные (стереотипные) знания, а на другом профессиональные (точные) знания.

Представление о необходимости введения в объектную область РО множественного продуцента и множественного реципиента делает анализ РО более адекватным, лишая монополии образ единичного коммуниканта, который не может быть, например, самостоятельным творцом современных печатных текстов, большинство из которых есть результат усилий многих коммуникантов, в той или иной мере причастных к созданию текста.

Историческая непрерывность человеческого общения провоцирует проблематизацию существования конкретного речевого текста в пространстве других существующих текстов. Можно сформировать гипотезу, согласно которой все тексты суть гипертексты, различающиеся степенью связности с остальными: некоторые тексты обладают явными, а другие – скрытыми связями.

Последнее представление, которое входит в метафизику РО, – понимание той простой и одновременно фундаментальной мысли, что наша речь реально разворачивается только в момент производства и смыслового восприятия речи, за пределами этих процессов содержание речи существует в виде совокупности образов сознания, отображающих объективную реальность, ранее смоделированную в этой речи.

В заключение можно сделать вывод, что без такой метафизики РО трудно надеяться на положительные результаты в исследовании речевого поведения человека.

Литература

1. *Гильдебранд Д. фон.* Метафизика коммуникации. СПб.: Алетейя, 2000. 373 с.
2. *Лакатос И.* Наука и псевдонаука. (Выступление в радиопрограмме Открытого университета 30 июня 1973 г.). URL: <http://vladshaposhnikov.narod.ru/Lakatos/Lakatos.Science.Rus.pdf> (дата обращения: 13.06.2022).
3. *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
4. *Терещенко О. В.* Коммуникация социальная // Новейший социологический словарь / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. И. Соколова, О. В. Терещенко. Мн.: Книжный Дом, 2010. 1312 с.
5. *Сидорская И. В.* Коммуникация массовая // Новейший социологический словарь / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. И. Соколова, О. В. Терещенко. Мн.: Книжный Дом, 2010. 1312 с.
6. *Яноушек Я.* Коммуникация трех участников в совместной деятельности // Проблема общения в психологии. М.: Наука, 1981. С. 168–177.
7. *Anzien D., Martin J.-Y.* La dynamique des groupes restreints. 8-e ed. Paris: PUF, 1969.
8. *Dodge K.-A.* Facets of Social Interaction and the Assessment of Social Competence in Children // Selmeider B., Rubin K.-H., Ledingham J. Children's Peer Relations: Issues in Assessment and Intervention. New York, Springer-Verlag, 1985.
9. *Marc E., Picard D.* L'interactionsociale. Paris: PUF, 1996.
10. *Rommetveit R.* Words, Contexts and Verbal Message Transmission // Carswell E., Rommetveit R. (eds.) Social Contexts of Messages. London, New York: Academic Press, 1971.
11. *Ахутина Т. В.* Нейролингвистический анализ лексики, семантики, прагматики. М.: Языки славянской культуры, 2014. 424 с.
12. *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М., 1985.
13. *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Книга, 2012. 176 с.
14. *Леонтьев А. А.* Основы психолингвистики: учебник для студ. высш. учеб. заведений. 4-е изд., испр. М.: Смысл; Издательский центр «Академия», 2005. 288 с.
15. *Якобсон Р.* Разработка целевой модели языка в европейской лингвистике в период между двумя войнами // Новое в лингвистике: сборник. Вып. 4. М., 1966.
16. *Леонтьев А. А.* Психология общения. Таллин, 1974.
17. *Носуленко В. Н.* Психофизика восприятия естественной среды: автореф. дис. ... д-ра псих. наук. М., 2004.
18. *Барабаничиков В. А., Носуленко В. Н.* Системность, восприятие, общение. М.: ИП РАН, 2004. 480 с.
19. *Ломов Б. Ф.* Общение как проблема общей психологии // Методологические проблемы социальной психологии. М.: Наука, 1975. С. 124–135.
20. *Ломов Б. Ф.* Общение и социальная регуляция поведения индивида // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М.: Наука, 1975. С. 64–93.
21. *Беляева А. В., Ломов Б. Ф., Носуленко В. Н.* Вербальное кодирование в познавательных процессах. М.: Наука, 1986. 128 с.
22. *Бехтерев В. М.* Коллективная рефлексология. Петербург, 1921.

23. Allport F. H. The Influence of the Group upon Association and Thought // J. of Exp. Psychol. 1920. № 3. P. 159–182.
24. Allport F. H. Social Psychology. Boston, 1924.
25. Meode W. Experimentelle Massenpsychologie. Leipzig, 1920.
26. Münsterberg G. Grundzüge der Psychotechnik. Vol. 2. Leipzig, 1920. 769 p.
27. Леонтьев А. Н. Образ мира // Избр. психолог. произведения. М.: Педагогика, 1983. С. 251–261.
28. Ломов Б. Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. М.: Изд-во «Наука», 1984. 445 с.
29. Тарасов Е. Ф., Головина Л. В. Понимание речевых сообщений и принцип дополнительности // Организационная психоллингвистика. 2019. № 2 (6). С. 9–23.

METAPHYSICS OF SPEECH COMMUNICATION

E.F. Tarasov

The Humanities Institute of the Russian New University (RosNOU)

22 Radio St, Moscow, 105005, Russian Federation

Moscow City University (MCU)

Vtoroy Selskohoziaystvenny proezd, Moscow, 129226, Russian Federation

Abstract. The article deals with the construction of a methodology for the theoretical analysis of speech communication (SC). The article analyzes theoretical reductions of the speech communication model, which are considered an obstacle to an adequate study of SC. The program of a non-reductionist approach to the analysis of SC includes the requirement 1. to consider speech as speech actions aimed at organizing both SC and joint activities (JA); 2. to distinguish images of consciousness from their verbal models; 3. to see the semantic perception of speech as the construction of the speech message content by the recipient from his/her knowledge; 4. to allow the existence of speech only in the processes of its production and reception, assuming that outside these processes, the speech content exists as a certain set of images of communicants' consciousness; 5. to introduce both single and multiple communicants in to the SC objectarea.

Keywords: content construction, image of consciousness, multiple communicants, speech communication metaphysics, verbal modeling of consciousness

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-114-128

РУССКАЯ ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК ОБЪЕКТ МЕТАЛИНГВИСТИКИ

Т.Е. Владимирова

*Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6*

Аннотация. Настоящая статья посвящена рассмотрению русской языковой личности с металингвистических позиций. Развиваемый подход позволил раскрыть сущностные (онтологические) особенности русской языковой личности, которые проявляются в ее способе бытия, отношении к миру и другим. Сравнительный анализ русской и греческой языковых личностей через призму концептуальной и паремической картин мира привел к выводу о перспективности использования культурного трансфера для достижения взаимопонимания между представителями различных лингвокультур.

Ключевые слова: русская языковая личность, картина мира, металингвистика, концепт «судьба», пословица, греческий, культурный трансфер.

Введение

Исследовательское поле современной лингвистики представлено несколькими направлениями, сфокусированными на определенном объекте: на языковой личности, языковом сознании, языковой картине мира и на языковой коммуникации. Параллельно развиваются психолингвистика, лингвокультурология, когнитивная лингвистика, лингводидактика, социолингвистика и другие смежные с лингвистикой науки, которые в совокупности образуют металингвистическую область, нацеленную на изучение языковой личности, ее языка и культуры.

В этой связи заметим, что понятие металингвистики вошло в русский научный дискурс вместе с работой М.М. Бахтина «Проблема текста» (1959–1960 гг.), в которой он ссылался на книгу Б. Уорфа, вышедшую в 1952 г. (Whorf B. Collected Papers on Metalinguistics) [1. С. 642]. Но интерес к данной проблематике возник у Бахтина существенно раньше, в 20-е гг. прошлого века, когда стало ясно, что анализ текста существенно раздвигает рамки филологии и вторгается в психологию и философию.

Сначала избранный подход был назван автором «опытом философского анализа», а позднее – металингвистикой, которая опирается на целостное взаимодействие гуманитарных наук. А с выходом в свет книги Ю.Н. Караулова «Русский язык и языковая личность» стало очевидным, что «языковая личность – вот та сквозная тема, которая пронизывает все аспекты изучения

языка и одновременно разрушает границы между дисциплинами, изучающими человека вне его языка» [2. С. 3].

1. Металингвистический подход и моделирование языковой личности

Следуя за М.М. Бахтиным, положим в основу рассматриваемой исследовательской парадигмы такие гуманитарные науки, как **психология**, изучающая языковое сознание, **лингвистика**, предметом которой являются язык, речь, дискурс, и **онтология**, исследующая культурно обусловленные сущностные основы бытия.

Представим данную линейную триаду (**психология – лингвистика – онтология**) в виде равностороннего треугольника (рис. 1), наметив тем самым основные направления в изучении априорных условий существования языковой личности¹.

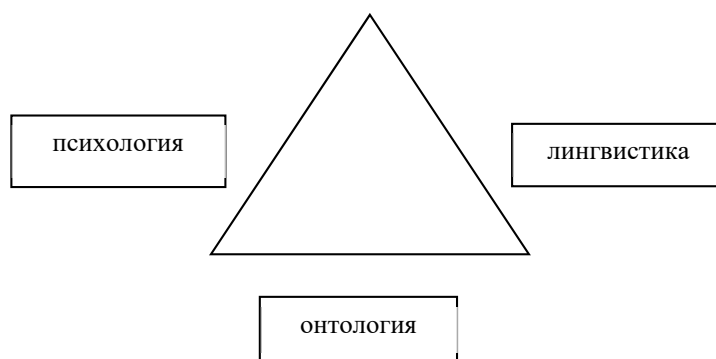


Рис. 1. Линейная триада *психология – лингвистика – онтология*

Построим на этом треугольнике как на основании пирамиду-тетраэдр (модель 1-го порядка) (рис. 2). Тогда ее боковые грани могут рассматриваться как психологическое (1), лингвистическое (2) и онтологическое (3) направления в анализе языковой личности.

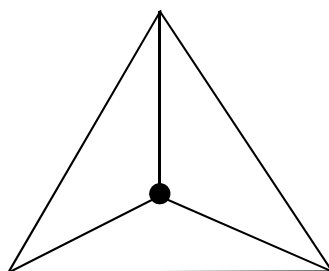


Рис. 2. Модель 1-го порядка

¹ Далее излагается материал, который представляет собой существенно обновленную модель поэтапного анализа языковой личности, которая была опубликована в [3. С. 315–316].

Более обстоятельное рассмотрение языковой личности и ее бытия в заданных научных направлениях требует выделения в них основных аспектов, которые также могут быть представлены как целостные триединства (рис. 3).

Психология (1) изучает бытийный (1.1), рефлексивный (1.2) и духовный (1.3) аспекты сознания [4; 12. С. 111 и след.].

Лингвистика (2) анализирует речь (2.1), язык (2.2) и дискурс (2.3).

Онтология (3) исследует наивные (3.1), философские (3.2) и духовные (3.3) представления.

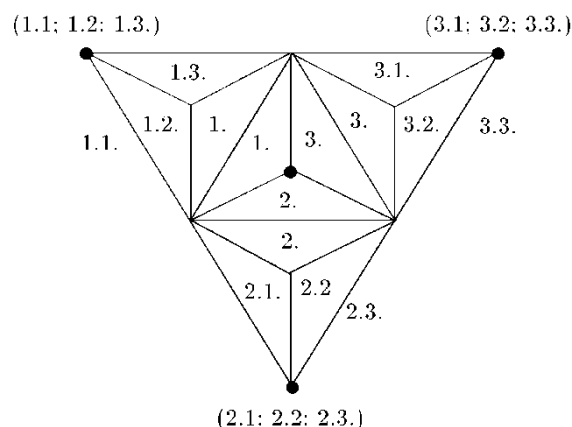


Рис. 3. Модель 2-го порядка

Далее перед исследователем открывается перспектива детального рассмотрения и анализа 9 вышеназванных аспектов, каждый из которых также представляет собой триединство составляющих его планов (рис. 4).

1.1. Бытийный аспект включает чувственный опыт восприятия образов (1.1.1), опыт деятельности (1.1.2) и эмоциональный опыт (1.1.3).

1.2. Рефлексивный аспект – значение (опыт общественной практики) (1.2.1), смысл (опыт личной практики) (1.2.2) и символ (опыт культурной практики) (1.2.3).

1.3. Духовный аспект – «Я – будущее» (1.3.1), «Я – должное», «Я – идеальное» (1.3.3) [4. С. 153].

2.1. Речь вбирает в себя мотивационно-целевой (2.1.1), собственно речевой (2.1.2) и контролирующей (2.1.3) планы [5. С. 26].

2.2. Язык – семантику (2.2.1), синтактику (2.2.2) и прагматику (2.2.3) [6. С. 3].

2.3. Дискурс (2.3) – взаимодействие интенционального (2.3.1), когнитивно-коммуникативного (2.3.2) и аксиологического планов (2.3.3).

3.1. Наивные этические представления объединяют натуралистически-родовые (3.1.1), каритативные (3.1.2) и ритуалистические (3.1.3) ориентиры должного поведения [7. С. 78–85].

3.2. Философские представления – этическое учение о принятии «иноного» (3.2.1), о нравственных принципах (3.2.2) и о свободе воли (3.2.3).

3.3. Вероучительные представления – заповеди отношения к самому себе (3.3.1), к ближнему (3.3.2) и к Богу (3.3.3).

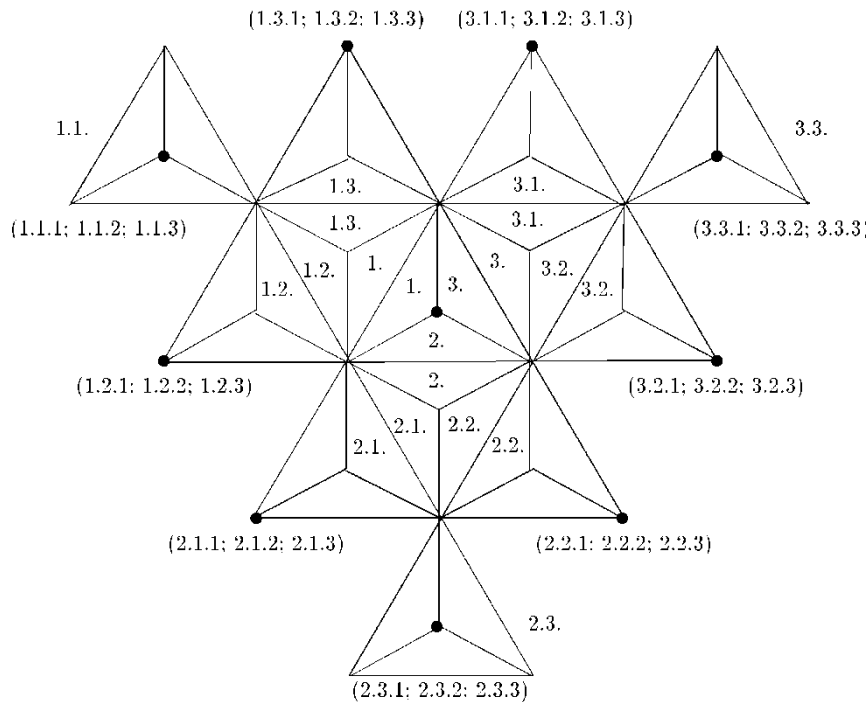


Рис. 4. Модель 3-го порядка

Разработанная модель требует уточнения. Но она приближает к изучению «структурных черт общерусского языкового типа» (Ю.Н. Караулов) как целостности, раскрывающейся при опоре на методологию триединства.

Действительно, каждая из трех сторон исходной модели (модель 1-го порядка) предстает как триединство взаимодействующих в ней аспектов (модель 2-го порядка), а каждый из этих аспектов – как триединство составляющих его планов (модель 3-го порядка).

Тем самым модельно-репрезентативная система передает идею саморазвития и целостности русской языковой личности. При этом в модели проявляется принцип самоподобия, или принцип фрактальности, когда часть в определенном смысле уподобляется целому. Таким образом, избранная призма рассмотрения делает возможным анализ отдельного фрактала в составе целого. Предложенный способ моделирования представляет собой логический переход от преимущественно эмпирического изучения языковой личности к ее теоретическому осмыслению.

Открывающиеся при этом перспективы позволяют с большей полнотой рассмотреть «диалогические отношения» (М.М. Бахтин) между носителями различных языков и культур, поскольку принимаются во внимание их этнопсихолингвистический и социокультурный опыт, а также экзистенциально-онтологические особенности бытия. Ведь «свойственный языку способ

концептуализации действительности (взгляд на мир) отчасти универсален, отчасти национально специфичен» [8. С. 39].

Неудивительно, что «вхождение» в мир другой лингвокультуры вызывает значительные трудности, которые далеко не всегда преодолеваются при переводе с языка оригинала на родной язык. Это объясняется тем, что «оязыковление – это результат культурной интерпретации самих фрагментов действительности с целью выразить свое отношение к ним – ценностное и эмоционально значимое» [9. С. 82], а следовательно, требующее дополнительных усилий для их понимания инофоном.

И здесь перед нами встает целый ряд вопросов. Возможно ли благодаря переводу достичь полного взаимопонимания между представителями одной индоевропейской языковой семьи, например, носителями русской и греческой лингвокультур? А между носителями таких родственных языков, как белорусский, русский, украинский или польский? Каковы современные подходы, призванные обеспечить высокий уровень межкультурного взаимодействия?

В поисках ответа рассмотрим русский концепт «судьба» и греческие концепты «μοῖρα» и «τύχη» как ключевые универсалии культуры, которые уходят корнями в эпоху распада родоплеменных отношений, когда формировались самобытные культуры и складывались представления о предопределенности жизненного пути.

2. Русский концепт «судьба» и его семантический потенциал

В древнерусском языке лексемы *судьба* и *суд*, известные с XI в., восходят к индоевропейскому корню *dhē- ‘устанавливать в бытии (о богах)’ и индоевропейской приставке *som- ‘с, вместе с; от, в продолжение’, от сложения которых возникла лексема *суд* [10. С. 216; 11. С. 299].

Присутствие в этих словах сем ‘божьего суда’ и ‘приговора небесных сил’ свидетельствует об их сакральной природе и сопутствующих экзистенциальных переживаниях (‘суд богов’), которые характерны для называющего и религиозно-мифологического сознания (Г.Г. Шпет)² языковой личности.

Ориентируясь по звездам, охотники и оленеводы соотносили созвездия, известные нам как Большая и Малая Медведицы, с рогатой матерью-оленихой и ее дочерью, которые почитались Небесными Хозяйками мира³. Со временем зооморфные образы женщин-олених, возникшие в архаичном мифомышлении, превратились в антропоморфных Рожаниц. Так, Азбуковник XVII в. Памвы Беринды и Паисиевский сборник XIV в., «приписывая рожаницам влияние на рождение, характер и счастье человека, вместе с тем указывают, что эти мифические девы стояли в таинственной связи со звездами» [13. С. 506–507].

² Архивные записи Г.Г. Шпета опубликованы в: [12. С. 79–80].

³ Позднее на смену культу небесных лосих пришло почитание небесного медведя, что повлекло за собой переименование созвездий в Большую и Малую Медведицы.

В итоге устойчивые образные ассоциации звезд с судьбой стали неотъемлемой частью русской языковой картины мира и «культурной памяти». В этом контексте примечательны следующие фразеологизмы: *родиться под счастливой / несчастливой звездой; верить в свою звезду; у каждого своя планида; звезды (не) сошлись; звезды с неба хватать / звезд с неба не хватать; путеводная звезда; звездный час; счастливая / несчастливая звезда (планида)*. Данная ассоциация присутствует и в русской поэзии. В качестве примера сошлемся на романс П. Булахова на слова В. Чуевского «Гори, гори, моя звезда», «Песню о звездах» В. Высоцкого, а также на связанные со звездами поэтические образы: «*записи судеб*» (Н. Гумилев), «*вещания звезд*», «*руны небесные*» (А. Блок), «*начертанья звездных рун*» (Ф. Сологуб) и др. [14. С. 207].

Постепенно мифологема судьбы и возникшие на ее основе концепты сформировали сакральное, экзистенциально и эмоционально заряженное поле, которое сохраняло свою идентичность в силу «этимологической памяти слова» (Ю.Д. Апресян), центрированной на семе 'суд'. Однако со временем в некоторых родственных славянских языках связь с исконным концептом «суд» была утрачена. Так, в белорусском языке утвердилась лексема *лёс, доля*, в украинском – *доля, приречення*, в польском – *los, przeznaczenie*, в которых сема суда отсутствует.

Однако русское сакральное поле судьбы, объединявшее такие концепты, как «рок», «участь», «жребий», «доля», «беда», «лихо» в образе худой одноглазой женщины [15. Т. 1. С. 468; Т. 2. С. 66], «злыдни», невидимые существа, которые жили за печкой и приносили несчастье, «притча» 'роковая помеха', «авоська» 'желанный случай, отвага', и «талан» 'удача' [Там же. Т. 4. С. 388; Т. 1. С. 3], сохранило представления о судьбе как суде высших сил.

В качестве иллюстрации обратимся к паремической картине мира, в которой зафиксированы обыденные, наивно-философские, сакральные, а позднее и духовные представления «русской народной личности» (Н.С. Трубецкой):

Судьба придет – и по рукам свяжет; От судьбы / жребия / лиха не уйдешь; Посуленого год ждут, а суженого до веку; Рока не минуешь; Против рока не пойдешь; Жребий метать – после не хлопотать / не пенять; Бойся не бойся, а от участи своей не уйдешь; Доля во времени живет, бездолье в безвременье; Недоля пудами, доля золотниками; Не страшны злыдни в три дни, страшны в три года; На авось не надейся; Без притчи века не изживешь; Наше авось не с дуба сорвалось (то есть не бестолковое); Удача – кляча: садись да скачи; Кому есть талан, тот будет атаман; Будешь таланен, как напишься по баням (то есть без крова) и др.

Принятие Православия способствовало поиску такой формы бытия, которая соответствовала бы Божьему промыслу. Так, в русскую паремическую картину мира и бытия, с одной стороны, вошли пословицы о судьбе как

заслуженной перед Богом. А с другой – в сознании укоренялось понимание общей судьбы и отношение к себе как части соборного целого:

Всякую долю Бог посылает; Человек предполагает, а Бог располагает; Господня воля, наша доля; Все мы под Богом ходим; Не нашим умом, а Божьим судом; Не по нашему хотению, а по Божьему изволению; Жить – Богу служить; Кто к Богу, тому и Бог; За добро Бог плательщик; От Божьего суда не уйдешь; Где любовь, тут и Бог; Любящих и Бог любит; Бог дал день, даст и пищу; На Бога надейся, а сам не плошай; Кому что Бог даст и др.

Вместе с христианскими заповедями пришло понимание того, что «только согласие с совестью дает удовлетворение в итоге этой жизни». Поэтому судьба также стала восприниматься как подчиненная «требованиям совести, ее суду, ее приговору» [16. С. 41, 38]. В этой связи заметим, что концепт «совесть» восходит к общеславянской кальке **svěstь*, образованной от греческого слова *ζυνείδησις* '(по)знание, получаемое вместе с кем-либо' [11. С. 184]. Однако в русском языковом пространстве оно было переосмыслено и воспринималось как церковнославянское со значением внутреннего закона, данного человеку Богом:

За совесть, за честь, хоть голову снести; Надобно ж и совесть знать; Что того и совестить, у кого нет совести!; Наперед спросись у совести!; Стыдливый покраснеет, а бесстыжий побледнеет; Глаза – мера, душа – вера, совесть – порука; Без совести и при большом уме не проживешь; От человека утаишь, от совести (от Бога) не утаишь; Волосом сед, а совести нет; Рожжа кривая, да совесть прямая; Рубаха черна, да совесть бела и др.

Со временем в русское языковое сознание вошли православные смысло-жизненные представления: «суд совести» и «чистая совесть» как условие бытия в соприсутствии с Всевышним, а также практика «совестных судов», которые служили объединяющим началом, формируя общинный менталитет и коллективистский тип культуры.

Примечательно, что в отличие от русской концептуальной картины мира и бытия, в польской и чешской лингвокультурах данный концепт воспринимается «как более рациональное чувство, которым можно управлять», поскольку в нем связь с Богом отсутствует. При этом чешское «*svědomín*» трактуется как «информация о нравственности, усвоенная сознанием», а польское «*sumienie*» – как «свидетель» мыслей и поступков, который «вершит суд» [17. С. 131]. Таким образом, в этих лингвокультурах языковая личность обладает правом самооценки и выносит себе собственный приговор.

3. Греческие концепты судьбы: «μοιρα», «τυχη»

Представления греков о судьбе также восходят к индоевропейскому корню **dhē-*, который послужил основой для именованной «неумолимой»

Дике (Δίκη), дочери Зевса и Фемиды, помогавшей отцу вершить суд. Но этим связь греческого мировосприятия с концептом суда исчерпывается.

Позднее из Гомеровских выражений *aisa esti, moira esti*, которые обозначают 'суждено' и 'предсказано богами', возник миф о трех Мойрах: первая (Лакхесис) назначает судьбу еще до рождения человека, вторая (Клото) прядет нить его жизни, а третья (Антропос) – неотвратимо приближает его будущее [18. Т. 2. С.169].

Таким образом, если в русском понимании судьбы и смежных с ним концептов неустранима сема суда, то греческий концепт «μοίρα» актуализирует представление о доле, которая выпадает человеку безотносительно к его собственной жизни и поступкам. Как следствие, греческая паремическая картина мира отражает более сбалансированное и оптимистичное отношение языковой личности к миру и бытию:

Αλλα πασχίζει ο άνθρωπος κι άλλα φέρνει η μοίρα (Человек предполагает, а судьба располагает); *Στη θάλασσα πηγαίνουν τα ποτάμια κι οι άνθρωποι κατά τη μοίρα τους* (Все реки текут в море, все люди идут туда, куда их судьба направляет); *Η μάνα γεννάει μα δεν μοιραίνει* (Мать рождает, но судьбу не определяет); *Ο,τι γράφει η μοίρα μελανό, ο ήλιος δεν τ' ασπρίζει* (То, что судьба пишет черным, на солнце не белеет); *Σαν θέλει η μοίρα, ο μλωνάς γίνεται και δεσπότης* (Если судьба захочет, то и мельник станет царем); *Το χαμόγελο είναι ο καλύτερος τρόπος να δείξεις να δόντια σου στη μοίρα* (Улыбка – лучший способ показать зубы судьбе).

Вместе с тем в греческой паремической картине мира также присутствуют «народные афоризмы» о фатальности судьбы, которые, по-видимому, восходят к представлениям о «Необратимой», «Непреклонной» и «Неумолимой» мойре Антропос [19. С. 163]. Приведем эти пословицы, обращая внимание на свойственную им побудительную модальность и выраженное предостережение с оттенком невозможности:

Ο,τι η μοίρα διορίζει δεν είν' τρόπος να γυρίσει (То, что судьбой предопределено, никак не исправить); *Ο, τι γράφει η μοίρα, δεν ξεγράφει η χείρα* (Что написано судьбой, рукой не вычеркнуть); *Τα όσα έχ ει η μοίρα στο χαρτί, πελέκι δεν τα κόβει* (Что написано судьбой, не вырубить топором).

В отличие от трех мойр, Тюха (Τυχη), изначально божество слепого случая, а позднее – богиня удачи и счастливого случая, присутствует в пословицах, которым не свойственна коннотация обреченности и покорности. Но и эти «народные афоризмы» отражают оптимистичное мировосприятие (иногда с долей иронии). Возникнув в период возрастающей потребности в личном самоутверждении и начавшегося процесса индивидуализации, эти паремии свидетельствуют о свободном самовыражении стоящей за ними языковой личности:

Η τύχη βοηθά τους τολμρούς (Судьба помогает смелым); *Ξχω την τυχη με το μερος μου* (Удача на моей стороне); *Με λιγη τυχη θα τα καταφερεις*

(Немного удачи и все получится); *Ανοιξε η τυχη μου* (Мне, наконец, повезло); *Τι ωραία που χορεύει κανείς, όταν του τραγουδά η τύχη* (Хорошо танцует тот, кому удача подпеваает); *Οποιος έχει τύχη, γεννάνε και τα κοκόρια του* (У удачливого и петухи несутся); *Όταν η τύχη δεν βοηθά, η γνώση δεν αζίζει* (Без удачи знания – ничто); *Η τύχη πολύ συχνά δίνει καρύδια σ' αυτούς που δεν έχουν πια δόντια* (Судьба часто дает орехи тем, у кого нет зубов); *Οι ακαμάτρες κι οι τρελές, έχουν τις τύχες τις καλές* (Ленивым и безумным женщинам везет в замужестве); *Η τύχη ανταμώνει τους κοντούς, μ' αυτοί δεν την τσακώνουν* (Удача встречается и коротышкам, но они не могут ее схватить).

Приведем также пословицы с побудительной модальностью, которые представляют собой советы и пожелания:

Αν έχεις τύχη διάβαινε και ριζικό περπάτει, κι αν είσαι κακορίζικο, κάτσε μην τυραννάσαι (Если удача на твоей стороне – действуй и успех придет. Если ты невезучий – не трать силы зря); *Όποια κι αν είναι η τύχη σου, δέξου την με γέλιο* (Любую судьбу принимай со смехом); *Μην τηράς τα στραβά μου πόδια, αλλά την τύχη μου την ίσια* (Не смотри на ноги кривые – смотри на судьбу прямую).

Что же касается пословиц, возникших после принятия греками Православия, то они также внесли свой вклад в общую гармонизацию мира как Божьего творения и побуждали к соработничеству с Всевышним:

Και τα ρούχα δίνει ο Θεός και την κρώτη (Бог дает и одежду, и холод); *Δίνει ο Θεός την πληγή, δίνει και το βοτάνι* (Бог дает раны, он же дает лекарство); *Ο Θεός δίνει τα καρύδια, αλλά δεν τα σπάζει* (Бог дает орехи, но не колет их); *Ο Θεός τρέφει τα πουλιά, μα δεν τους βάζει και το φαΐ στη φωλιά* (Бог кормит птиц, но не кладет пищу им в гнездо); *Για το γάιδαρο του τεμπέλη έκαμ' ο Θεός τ' αγκάθια* (Для ленивых ослов Бог придумал колючки); *Αρνί που βλέπει ο Θεός, ο λύκος δεν το τρώει* (Ягненка под надзором Бога волк не тронет).

Таким образом, язык, культура и повседневное бытие приобретали духовное измерение, а греческая языковая личность – сбалансированное мировосприятие и целостность.

4. Русская и греческая языковые личности через призму концептуальной и паремической картин мира

По мере распада общинно-полицных отношений греческие законы всё более базировались на защите индивидуалистических ценностей, защищая права и обязанности личности, стремящейся к самоутверждению и успеху.

Аналогичным образом на Руси начался процесс угасания древнерусской «семейно-родовой общины» (Г.В. Вернадский), когда с ростом имущественного неравенства повышалась значимость отдельного человека.

Параллельно с развернувшимися преобразованиями общественной жизни в эволюции сознания совершался переход к художественно-героическому, а позднее и к научно-техническому (познающему) сознанию (Г.Г. Шпет). При этом новое своеобразно наслаивалось на концептуальную и паремическую картины мира, не разрушая их целостность.

Несмотря на общность эволюции сознания, а также на давние межкультурные контакты и единство принятого Православного вероучения, между русской и греческой паремическими картинами мира и бытия очевидны существенные различия. Здесь мы имеем в виду прежде всего доминирующую тональность пословиц: преимущественно позитивную в греческих и, как правило, негативную – в русских.

В подтверждение данного наблюдения рассмотрим собранный паремический материал через призму характерного для пословиц «аксиологического ракурса», который может быть «восходящим» (позитивным, оптимистичным) [1] или «нисходящим» (негативным, пессимистичным) [2] в зависимости от доминирующего мировосприятия и отношения к бытию [20. С. 179], Приведем русские пословицы, фиксируя их «аксиологический ракурс»:

Судьба не авоська – придет и по рукам свяжет [2]; С долю в лес по грибы [1]; Кому на ком жениться, тот в того и родится [1]; Погладила меня судьба против шерсти [2]; Жребий – божий суд [1]; Много женихов, да суженого нет [2]; Где нет доли, тут и счастье не велико [2]; Хорошо тому, чья доля не спит [1]; Никто от своего рока не уйдет [2]; Ходил три дни, принес злыдни [2]; Талан не туман, не мимо идет [1]; Авоська – вор, обманет [2].

Предпринятый анализ 166 «народных афоризмов» о судьбе (см. [21. С. 216–220]) позволяет представить таксономию русских пословиц с «нисходящим» и «восходящим» оценочным оттенком как отношение 71 : 24 %. Квалификация остальных паремий (5%) вне контекста представляется затруднительной: *Будь, чему быть; Как чему быть, так и быть; Чему быть, тому и стать; Держись за авось, поколе не сорвалось* и др.

Что же касается греческих пословиц, то их «аксиологический ракурс» можно охарактеризовать как

- оптимистичный:

ξχω την τυχη με το μερος μου (Удача на моей стороне); *Με λιγη τυχη θα τα καταφερεις* (Немного удачи и все получится); *Ανοιξε η τυχη μου* (Мне, наконец, повезло); *Η τυχη βοηθα τους τολμρους* (Судьба помогает смелым); *Σαν θελει η μοιρα, ο μυλωνας γινεται και δεσποτης* (Если судьба захочет, то и мельник станет царем); *Το χαμόγελο είναι ο καλύτερος τρόπος να δείξεις να δόντια σου στη μοιρα* (Улыбка – лучший способ показать зубы судьбе); *Οποια κι αν είναι η τύχη σου, δέξου την με γέλιο* (Любую судьбу принимай со смехом); *Τι ωραία που χορεύει κανείς, όταν του τραγουδά η τύχη* (Хорошо танцует тот, кому удача подпевает); *Οποιος έχει τύχη, γεννάει και τα κοκόρια του* (У удачливого и петухи несутся); *Όταν η τύχη*

δεν βοηθά, η γνώση δεν αζίζει (Без удачи знания – ничто); *Οι ακαμάτρες κι οι τρελές, έχουν τις τύχες τις καλές* (Ленивым и безумным женщинам везет в замужестве);

- нейтральный в силу выраженного в них взвешенного отношения к жизненным обстоятельствам:

Στη θάλασσα πηγαίνουν τα ποτάμια κι οι άνθρωποι κατά τη μοίρα τους (Все реки текут в море, все люди идут туда, куда их судьба направляет); *Η μάνα γεννάει μα δεν μοιραίνει* (Μать рождает, но судьбу не определяет); *Αλλά πασχίζει ο άνθρωπος κι άλλα φέρνει η μοίρα* (Человек предполагает, а судьба располагает); *Η τύχη πολύ συχνά δίνει καρύδια σ' αυτούς που δεν έχουν πια δόντια* (Судьба часто дает орехи тем, у кого нет зубов); *Η τύχη ανταμώνει τους κοντούς, μ' αυτοί δεν την τσακάνουν* (Удача встречается и коротышкам, но они не могут ее схватить); *Αν έχεις τύχη διάβαινε και ριζικό περπάτει, κι αν είσαι κακορίζικο, κάτσε μην τυραννάσαι* (Если удача на твоей стороне – действуй и успех придет. Если ты невезучий – не трать силы зря); *Μην τηράς τα στραβά μου πόδια, αλλά την τύχη μου την ίσια* (Не смотри на ноги кривые – смотри на судьбу прямую);

- скорее пессимистичный, чем нейтральный:

Ο,τι η μοίρα διορίσει δεν είν' τρόπος να γυρίσει (То, что судьбой предопределено, никак не исправить); *Ο, τι γράφει η μοίρα, δεν ξεγράφει η χείρα* (Что написано судьбой, рукой не вычеркнуть); *Τα όσα έχ ει η μοίρα στο χαρτί, πελέκι δεν τα κόβει* (Что написано судьбой, не вырубить топором); *Ο,τι γράφει η μοίρα μελανό, ο ήλιος δεν τ' ασπρίζει* (То, что судьба пишет черным, на солнце не белеет).

Таким образом, греческие пословицы, в которых получило выражение позитивное, то есть оптимистичное и взвешенное, отношение к миру и бытию, составляют примерно 72%.

И здесь перед нами встают важный вопрос: чем объясняется пессимистическая доминанта русских пословиц о судьбе?

Чтобы ответить на этот вопрос, попытаемся, хотя бы в первом приближении, выявить существенные (онтологические) особенности русской языковой личности, которые проявляются в ее способе бытия, а также в личностном отношении к миру, другим и окружающей действительности.

Предпринятый анализ семантического потенциала лексем *судьба*, *μοιρα* и *τυχη*, а также возникших на их основе концептуальной и паремической картин мира позволяет сделать некоторые обобщения.

Прежде всего отметим сему 'приговора небесных сил', которая изначально присутствовала и осознавалась в концепте «судьба». Когда же с принятием Православного вероучения на смену унаследованных представлений о «суде богов» пришли понятия «Божий Суд», «Страшный суд» и «Судный день», они также привнесли с собой мощный экзистенциально-онтологический импульс, объединявший своих исповедников.

В результате лексема *судьба* по-прежнему сохраняет связь с сакральным первообразом «приговора небесных сил» и с христианским «Божьим Судом». Как следствие, русскую концептосферу отличает не только общая мистическая коннотация, но также пессимистическая тональность мировосприятия и экзистенциальная неудовлетворенность собственным бытием, которые не характерны для греческой языковой личности.

Действительно, с развитием предпринимательства, прав и обязанностей личности архаичная вера в персонифицированные греческие мифообразы постепенно уходила в прошлое. Но и в современной Греции «μοιρα» по-прежнему ассоциируется с судьбой, которая выпала человеку, а «τύχη» – с удачей.

О различии семантических потенциалов рассматриваемых концептов и их значимости в языковой картине мира свидетельствует также следующий факт. Согласно статистическим данным, в русском языке востребованность концепта «судьба» почти в 2,9 раза выше, чем концепта «удача», в чем, по-видимому, проявляется общее неверие россиян в удачу. А в греческом языке, напротив, концепт «τύχη» в 2,7 раза более употребителен, чем «μοιρα» [22; 23. С. 30).

Стремясь к целостному рассмотрению пословиц о судьбе, уподобим раматриваемый фрагмент паремической картины мира и бытия иерархически организованному множеству, в котором верхний ряд включает пословицы с унаследованным мистическим отношением к судьбе как суду высших сил:

Судьба придет – и по рукам свяжет; Рок виноватого найдет; От судьбы / жребия / лиха не уйдешь; Жребием упавшему трудно вставать; За совесть, за честь, хоть голову снести и др.

Тогда в низший ряд войдут паремии, допускающие насмешливое, ироничное и даже уничижительное отношение к судьбе и ее предопределению:

Губа не дура, да судьба злодейка; Удача – кляча: скачи да кричи; Суженого и на свинье не объедешь; Моя доля, с чашкой в поле; Ходил три дни, принес злыдни; С рожжи болван, а во всем талан и др.

К этой же группе отнесем и антипословицы, которые «создаются по моделям, свойственным традиционным паремиям», поэтому их «прототип сразу узнается носителями языка» [24. С. 100]. Этот жанр уходит корнями в далекое прошлое и поэтому справедливо рассматривается как древний:

Кому суждено повеситься, тот не утонет; Одним судьба улыбается, другим гримасничает; Человек сам выбирает свою судьбу из той единственной, что ему досталась [25. С. 468].

Философичные и, как правило, ироничные антипословицы также развивали самосознание и рефлексивность, вызывая ощущение внутреннего очищения. Кроме того, в них проявляется всё большая свобода суждений, оценок и житейских наставлений, нередко с вульгарным, оскорбительным и даже грубым подтекстом [Там же]. Так, в поисках лучшего способа бытия пришло понимание сбалансированности хорошего и плохого в жизни и утвердилось

отношение к бытию как взаимодействию противоположных начал. Соотнесем эту ступень в развитии сознания с культурно-историческим этапом, за которым, согласно Г.Г. Шпету, следует философско-культурный.

Таков «русский тип мировосприятия как свободно активный, лишенный жесткости и натиска, а потому открытый, благоприятствующий для внешних, сторонних воздействий». Сформировавшаяся на этой основе «этнофилософия многоголосия и протезизма, вместе с тем это философия веры, не исключающая известного отстранения предмета веры ради сопряженной с ним идеи (признака)» [26. С. 194].

Такова и русская языковая личность, стоящая за концептуальной и паремической картинами мира, в которых соприсутствуют подчас не сопрягаемые понятия, представления, ценностные ориентиры и идеалы.

Заключение. О трансфере культурных смыслов из концептосферы одной культуры в другую

Развиваемый в статье металингвистический подход к рассмотрению русской и греческой языковых личностей через призму концептов «судьба», «μοιρα» и «τύχη» опирается на данные онтологии, этнопсихолингвистики, лингвокультурологии, когнитивной лингвистики и когнитивной лингводидактики. Но он представляется необходимым, так как переводная семантизация нередко искажает не только понятийную, но и культурно-историческую целостность концепта. В результате это осложняет понимание греками русской языковой личности и их вхождение в мир русской культуры.

Действительно, в становлении русской языковой личности велика значимость сакральных представлений о суде, «установленном богами», а позднее – о «Божьем Суде» и, наконец, о суде собственной совести. Более того, концепт «судьба» как «понятие с плотным ядром» дополнялся в русском концептуальном и паремическом пространстве смысловыми приращениями в силу его сопряженности с такими экзистенциальными понятиями, как «смысл жизни», «счастье», «вера», «совесть», «ответственность», что также затрудняет его осмысление греками. Вместе с тем последнее вполне вероятно, так как для греческой языковой личности, а также для рассмотренных концептов и паремий не типичны мистическая коннотация, пессимистическая тональность мировосприятия и экзистенциальная неудовлетворенность.

Дальнейшее изучение данной проблематики связано с раскрытием механизмов, которые способствуют глубинному пониманию в греческой аудитории русских концептов и паремий, а на этой основе и языковой личности. Это объясняется тем, что вхождение в пространство иной культуры влечет за собой перенастройку унаследованного образа мира и знаково-знаниевой системы родного языка, которые не достаточны для понимания иной языковой личности со свойственными ей этнопсихолингвистическими, социокультурными и экзистенциально-онтологическими особенностями.

Здесь мы имеем в виду **культурный трансфер** (от лат. *transfere* – ‘переносить’, ‘направлять’), который заключается в «исследовании механизмов

“культурного перемещения” смыслов», возникающих при соприкосновении различных культурно-языковых кодов [27. С. 5]. Первостепенное значение при этом приобретает «конструирование некоторого общего содержательного поля, через посредство которого и достигается некоторый уровень взаимопонимания» [28. С. 108]. Так, создавая в ходе сопоставления русских концептов и возникших на их основе пословиц с греческими эквивалентами, преподаватель обращает внимание на семантизацию и возможные способы перевода.

В заключение подчеркнем, что культурный трансфер, сформировавшийся в 80-е гг. прошлого века, является в наше время важной исследовательской парадигмой. Особую значимость трансферизация приобретает при переводе, где критерием адекватности культурного трансфера служит «соблюдение эпистемологической гомогенности объединяемых знаний на основе принципа соответствия» [29. С. 55].

Литература

1. Бахтин М.М. Проблема текста. Комментарии // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5: Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари, 1997. С. 618–668.
2. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М.: Едиториал УРСС, 2004. 264 с.
3. Владимирова Т.Е. Русский дискурс в межкультурной коммуникации: Экзистенциально-онтологический подход. Изд. 3-е, перераб. и доп. М.: ЛЕНАНД, 2018. 320 с.
4. Зинченко В.П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М.: Новая школа, 1997. 336 с.
5. Леонтьев А.А. Язык, речь, речевая деятельность. М.: Просвещение, 1969. 291 с.
6. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка (Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства). М.: Наука, 1985. 334 с.
7. Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс, Гнозис, 1991. 188 с.
8. Апресян Ю.Д. 39 Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 37–67.
9. Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 288 с.
10. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка. Т. 1–2. М.: Русский язык, 1993. Т. 2. 560 с.
11. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1970. 456 с.
12. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. М.: Языки славянских культур, 2010. 592 с.
13. Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. М.: Современник, 1982. 464 с.
14. Иванова Н.Н. Словарь языка поэзии (образный арсенал русской лирики конца XVIII – начала XX в. М.: 000 «Издательство АСТ»: «Издательство Астрель»: «Издательство «Русские словари»: «Транзиткнига», 2004. 666 с.
15. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В.И. Даль. М.: Русский язык, 1980. Т. 1. 383 с.; Т. 2. 779 с.; Т. 3. 555 с.; Т. 4. 683 с.
16. Гранин Д.А. Причуды моей памяти. М.–СПб.: Центрполиграф, 2008. 441 с.
17. Стефаньский Е. Концепт «совесть» в русской, польской и чешской литературах // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2007. № 11 (72). С. 124–132.

18. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская Энциклопедия, 1988. Т. 2. 719 с.
19. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение. 1990. 335 с.
20. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. 896 с.
21. Владимирова Т.Е. Концепт «СЧАСТЬЕ» в русской паремической картине бытия // Паремология в дискурсе: Общие и прикладные вопросы паремологии. Пословица в дискурсе и в тексте. Пословица и языковая картина мира / под ред. О.В. Ломакиной. М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 214–231.
22. Зинченко В. П. Сознание и творческий акт. М.: Языки славянских культур, 2010. 592 с.
23. Владимирова Т.Е., Ситдикова Р.М. Пословицы в диахронии языка: когнитивный и лингводидактический аспекты // Фразеология и паремология в диахронии и синхронии (от архаизации к неологизации): материалы Международной научно-практической конференции. Кострома: Костромской гос. университет, 2020. С. 28–31.
24. Бредис М.А. Человек и деньги: очерки о пословицах русских и не только. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. 295 с.
25. Вальтер Х., Мокиенко В.М. Антипословицы русского языка. СПб.: Издательский Дом «Нева», 2005. 576 с.
26. Тарланов З.К. Русские пословицы: синтаксис и поэтика. Петрозаводск: ПГУ, 1999. 207 с.
27. Фещенко В.В., Бочавер С.Ю. Теория культурных трансферов: от переводоведения – через cultural studies – к теоретической лингвистике // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии / отв. ред. В.В. Фещенко. М.: Культурная революция, 2016. С. 5–24.
28. Постовалова В.И. Пути и принципы трансферизации знания в гуманитарных науках // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии: коллективная монография / отв. ред. В.Ф. Фещенко. М.: Культурная революция, 2016. С. 36–60.
29. Дмитриева Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 302–313.

RUSSIAN LANGUAGE PERSONALITY AS AN OBJECT OF METALINGUISTICS

T.E. Vladimirova

*Peoples' Friendship University of Russia
6 Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation*

Abstract. This article is devoted to the consideration of the Russian linguistic personality from the metalinguistic positions. The developed approach made it possible to reveal the essential (ontological) features of the Russian linguistic personality, which are manifested in its way of being, attitude towards the world and others. A comparative analysis of the Russian and Greek linguistic personalities through the prism of the conceptual and paremic worldviews led to the conclusion that the use of cultural transfer is promising to achieve mutual understanding between representatives of different linguistic cultures.

Keywords: Russian linguistic personality, worldview, metalinguistics, concept, proverb, Greek, cultural transfer

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-129-137

МОНОДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ – ТУПИКОВЫЙ ПУТЬ РАЗВИТИЯ НАУКИ

В.А. Маслова, Е.С. Пивовар

*Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
Республика Беларусь, 210038, Витебск, Московский проспект, 33*

Аннотация. В статье показано, что монодисциплинарность в лингвистике и других гуманитарных науках – это тупиковый путь развития. Чтобы отвечать вызовам современности, лингвистика должна стать интегративной, полидисциплинарной, когда при исследовании языка используются данные различных наук – от философии, культурологии, поэтики до нейробиологии, физики, религиозных знаний.

Ключевые слова: интердисциплинарность, полидисциплинарность, фидеизм, философия языка.

Вся современная наука пронизана общей идеей учета человеческого фактора, которая открывает новые горизонты для гуманитарных наук, заставляя размышлять об их месте среди других областей знания и выявляя общие тенденции и проблемы. И сегодня это одна из актуальных проблем.

В последние десятилетия в обществе укореняется мысль о том, что гуманитарные знания не приносят особой пользы, так как они непрактичны, а потому избыточны, ибо только отягощают бюджет, ничего не давая взамен. Однако без гуманитарных знаний (классической литературы, музыки, шедевров живописи и т.д.) невозможно воспитать даже хорошего слесаря, не говоря уже о математиках, физиках, генетиках. Подтверждением тому становятся многочисленные факты, когда технари пишут картины, стихи и т.д. Известно, что Альберт Эйнштейн с Максом Планком играли скрипичные сонаты Моцарта: Планк у рояля, Эйнштейн на скрипке.

Наши оппоненты справедливо утверждают, что в гуманитарных науках нет постоянных законов, они обнаруживают только закономерности. Кроме того, ни лингвистика, ни другие гуманитарные науки в течение почти полутора веков не сделали открытий, повлиявших не только на ход истории человечества, но и на ход развития мыслей о мире. В противовес им следует сказать, что у гуманитарных наук свои цели и задачи – они должны помочь преодолеть негативное влияние на человечество цифровой эпохи, подготовить человека к наступлению в скором будущем цивилизации праздности, когда за человека все сделают «умные» машины. Результат роста цивилизации потребления ведет к экологическим проблемам, проблемам со здоровьем. Поэтому нужны обязательные гуманитарные экспертизы нано-, био-, эко-, информационных научных достижений. Кроме того, необходимо преодолеть

повышенный интерес к прикладным наукам, которые способны быстро принести материальную пользу обществу, в ущерб фундаментальным. Конечно, прикладные науки важны для общества как с позиций геополитических, так и экономических. Но если поощрять только то, что приносит быстрые результаты и деньги, то постепенно придем к состоянию, когда «звон денег будет сопровождаться мычанием» (Евг. Водолазкин).

Однако существуют и более серьезные проблемы, которые невозможно решить без гуманитарных наук: цифровая эпоха безвозвратно изменила мир, который стал нестабильным и прозрачным, наличие гаджета в кармане лишает нас всякой защищенности. Это требует формирования новых ценностей, новых моральных принципов. Без новой этики общество просто не выживет. Мир сам по себе изменчив, особенно быстро он меняется сейчас. Поэтому нужно формировать также готовность к переменам вообще, так как, будучи консервативным, человек не сможет адаптироваться к быстрым изменениям в мире.

Технологические изменения привели к формированию нового коммуникативного пространства. Оно постепенно вытесняет традиционные формы общения (межличностное общение, предполагающее разговор на любые темы с глазу на глаз, письма-размышления в бумажной форме и др.), что ведет к потере навыков традиционного общения у молодежи, а сама перегруженность информацией обострила проблему ее выбора и как результат – «цифровой аутизм», неумение жить без гаджетов, потеря личного пространства с вытекающими отсюда психологическими, интеллектуальными, коммуникативными проблемами.

Все эти проблемы требуют междисциплинарных знаний. Способны решить их философия, объединившись с лингвистикой, психологией, социологией и рядом других, совершенно неожиданных знаний.

Издrevле считалось, что наукой наук, фундаментом для всех остальных наук, в том числе гуманитарных, является философия, стремящаяся к всеохватному и всеобъемлющему аналитизму. По наблюдению Ф. Ницше, наука – это то, что мы знаем, а философия то, чего мы не знаем. Однако отечественная философия, по известным историческим причинам, едва ли способна справиться с этой миссией. И тогда в условиях новой социальной и культурной реальности на первый план выходит лингвистика, изучающая язык во всех его проявлениях.

Если ранее лингвистика была рядовой гуманитарной наукой, изучающей «язык в самом себе и для себя», то есть исследующей его структуру, системные связи его единиц и отчасти функционирование, то теперь стало ясно, что язык – самоорганизующаяся, самоопределяющаяся и динамичная система, которую невозможно регулировать, а можно лишь фиксировать и описывать. Традиционная лингвистика, которая, как отмечается многими лингвистами (К. Ажеж, Е.С. Кубрякова, Ю.С. Степанов и др.), зашла в тупик в анализе языковых фактов в рамках своей системы, то есть без выхода в другие области знания.

Согласно теореме Курта Геделя о неполноте, любая наука в процессе своего развития заходит в тупик без привлечения методов и результатов другой. Теперь уже нет сомнений, что изучение языка в рамках системно-структурного языкознания не объясняет сколько-нибудь сложных фактов: *Вчера я снова легла спать сегодня*. На первый взгляд, фраза лишена здравого смысла, но знание когнитивных категорий времени проявляют смысл – легла спать после 12 ночи. Поэтому в лингвистику нужно привлекать данные когнитивистики и теории культуры.

Именно лингвистика вкупе с другими науками позволит создать Новую герменевтику, в которой основополагающим будет не накопление информации, а ее понимание. Это уже начинают делать в «Сириусе», подобные сообщества молодежи планируют создавать по всей России.

Почему именно лингвистика должна занять особое место среди других гуманитарных наук?

В современной науке есть гипотезы о том, что язык сформировал наш мозг, с его помощью можно формировать и изменять базовые убеждения человека. Более того, существует «языковой инстинкт», то есть врожденная способность к нему, которая присутствует в геноме человека. Если это так, то язык отражает законы жизни, опыт человечества (реальный и субъективный, сенсорный и психический и др.). Возможно, язык овеществляет не только квантовую механику мозга, но и репродуцирует Вселенский Разум (Божий Промысел). Именно поэтому мы еще не доросли до глубинной интерпретации многих языковых фактов. Так, известно выражение *струны души*; оно получило научное объяснение только в конце XX в.: специалисты по биорезонансу установили, что, воздействуя на организм определенным спектром звуков разной длины, мы можем вызвать психоэмоциональные сдвиги.

Несмотря на то, что лингвистика начала формироваться в V в. до н.э., строгие законы языка так и не удалось сформулировать, потому что язык живет по правилам, которые допускают недозволенные ходы, вне логики здравого смысла. Примеров тому много: *Он пригласил преподавателя, чтобы учить его. В конце концов, среди концов найдешь конец ты, наконец*. С точки зрения норм языка сочетание и предложения составлены правильно, но здравый смысл в них не лежит на поверхности, хотя они привычны для русского уха. Далее. Правила языка гласят, что антонимы должны быть противоположны по значению, однако иногда они означают одну и ту же ситуацию: *Чай долго остывает* и *Чай долго не остывает*. Антонимы могут выражать градацию признака, а не его противоположность: *Как можно лучше* = хорошо; *Как нельзя лучше* = отлично. По правилам языка обращение – грамматически независимая категория, которая не входит в структуру предложения. Но обращение на ТЫ и ВЫ – уже в структуре предложения.

Как видим, язык является своего рода зеркалом нашего противоречивого мира. Он способен гармонизировать мир, хотя бы в пределах нашего сознания, создавая стройную картину мира (Б. Уорф, Л. Вайсгербер, Р. Карнап, Б. Расел, У. Куайн, Д. Остин. С. Чейз и др.). Есть мнение, что язык – единственная реальность, данная человеческому сознанию, а границы языка есть

границы мира языковой личности [1. С. 263; 2]. Именно индивидуальное сознание – источник смыслов и значений, эмоций и ценностей; именно сознание параметризует коммуникативное пространство, определяя все параметры ситуации – адресата, время, пространство и т.д.

Такой путь позволяет выйти в теорию познания и через нее «увидеть глубинные семантические основания языка и человеческой ментальности» [3. С. 7], потому что язык, представляя познавательные структуры личности, выявляет тем самым концептуальные построения окружающего мира. Язык – особая видоспецифическая способность мозга (Т. Нагель, Т.В. Черниговская, Ж.И. Резникова и др.). Таким образом, «языкознание имеет стратегическое значение для методологии общественных наук» [4. С. 8].

В решение проблем мировосприятия и миропонимания может внести вклад лингвистика, объединившись с целым рядом наук. Такая интегративность проявляется прежде всего в широте исследовательской проблематики таких сложных феноменов, как язык, социум, культура, сознание, психика.

Как справедливо писала Т.В. Черниговская, XXI в. – век конвергентного и трансдисциплинарного знания [5]. Подтверждением тому стала и **трансферизация**, отражающая сравнительно новое для науки мировоззрение – интегративный, трансдисциплинарный подход. Общегуманитарная теория «культурного трансфера» была разработана в 1980-е гг. французскими историками и литературоведами М. Эспанем и М. Вернером. Работы по проблеме трансфера появились в России недавно [6; 7]. *Трансфер* позволяет говорить о разнонаправленном взаимодействии человека и его сознания, языков и культур, их инкрустациях, причем с непредсказуемыми результатами, когда может восстановиться утраченная цельность человеческой мысли и духа.

Сказанное позволяет увидеть нам новый виток антропоцентрической парадигмы, приближающий ее к **теоантропокосмической** как парадигме будущего, о которой писала В.И. Постовалова [8. С. 62]. Согласно данной парадигме человек начинает видеть свое место не над природой и миром, а внутри них. Если в западноевропейской философской традиции главным до сих пор является антропоцентризм, который породил «гуманистическую лингвистику» (Дж. Лакофф), в русской традиции в центре стоит высочайшая трансцендентная ценность Бог, в скором времени она будет дополнена такой важнейшей ценностью, как Космос (Вселенная).

При таком подходе исследования должны идти, говоря словами В.И. Вернадского, «не по наукам, а по проблемам», потому что снятие информационных барьеров между науками дает мощный импульс для развития исследований.

Попытаемся применить все сказанное к решению конкретных лингвистических проблем, которые, по мнению академика Ю.С. Степанова, должны восприниматься в синтезе с философским, художественным и религиозным типами знания. Об этом его последние прижизненные работы – «Концепты. Тонкая пленка цивилизации», «Мыслящий тростник» и др., которые порождают мысль о необходимости преодолеть гипертрофированное доверие к рационализму (науке), дополнив ее тысячелетними религиозными

знаниями, только вместе с которыми мы можем говорить о целостном мировидении и миропостижении. В редкой для ученого-лингвиста способности видения неявных процессов и ментальных направлений В.И. Постовалова видела «открытие новых путей в гуманитарном познании». Ю.С. Степанов предлагал назвать науку «новой всеобщей антропологией», в которой в парадигму знаний вводились бы элементы богословского мышления.

Язык – главнейшая деятельность человеческого духа, считал В. фон Гумбольдт; он охватывает все сферы человеческого бытия и познания. Фидеистическая теория языка имеет общегуманитарное значение, потому что через язык мы получаем большую часть наших знаний, в том числе знаний о вере. Как считают сторонники фидеизма, наука исследует лишь факты, то есть вторичные проявления, но она не способна раскрыть первопричины, что подвластно лишь вере, но даже с ее помощью многое вообще непознаваемо. Например, непознаваема для человеческого разума тайна Троицы, непорочного зачатия, некоторые из Блаженств (блаженны нищие духом) и т.д. Примеры свидетельствуют о том, что язык – духовная реальность, Дар Божий, поэтому важнейшая его функция – Богообщения, а функция общения человека с человеком – вторична. Ученые давно отмечали, что язык плохо приспособлен для реального общения: в нем много диффузности и многозначности (*Умный был бы человек, кабы не дурак* – здесь семантические, прагматические и другие нарушения). При принятии того, что функция общения с Богом – главное, многое должно быть пересмотрено в теории языка. Как пишет протоиерей К. Копейкин, язык выполняет «функцию прикосновения к тайне, к изначальным глубинам бытия, открывая человеку и необычайную высоту мира горнего, и исключительную глубину внутреннего пространства человеческой души» [9. С. 4].

Возьмем для пояснения библейские притчи. Чтение и изучение Библии позволяет понять, что язык притчи более доходчив и действенен, чем обыденный язык. С душой человека Господь говорит на языке притч: «Иисус говорил народу притчами и без притчи не говорил им» (Мф.: 13, 34-35).

Так, сокровенное желание человека – заслужить Царствие Небесное, которое подобно «сокровищу, скрытому в поле, которое, найдя, человек утаил» (Мф.: 13, 44). В этой фразе заложен смысл, который нельзя свести к поверхностному логическому объяснению: сокровище в виде слитка золота человек утаил от других. Здесь несколько смысловых уровней, которые в совокупности создают особый ирреальный (возможный) мир: мирская реальность – это поле, а мир желаний и иллюзий – найденные сокровища. Они сокровища потому, что это своего рода пропуск в Царствие Небесное. Поэтому человек готов отдать всё, лишь бы найти дорогу к Богу для жизни вечной. В данной притче нет прямого эксплицитного наставления, его нужно извлечь из глубинного смыслового слоя. Строится притча по следующей модели: ситуация (человек, обрабатывающий поле, находит сокровища) – вариант разрешения ситуации (прячет сокровища и покупает поле) и последствия этого – возможность заслужить Царствие Небесное. Здесь возникает нравственно-этическая задача, решение которой позволяет увидеть за иносказанием глубинный

смысл. Благодаря притче происходит то, о чем писала В.И. Постовалова, пытаясь объяснить тайну фиксации в языке народного духа: «Сам Гумбольдт считал непостижимой тайной, недоступной для аналитического мышления то, каким образом сливаются в единое целое язык и народный дух и как действуют в языке творческие первосилы человека и проявляются его глубинные возможности... В решении этих вопросов современная лингвистика, как и лингвистика В. фон Гумбольдта, остается на пороге непостижимого, не дерзая выходить за пределы собственно научного познания» [10. С. 78]. Понять непостижимое и выйти за пределы рационального познания поможет объединение усилий религиозных и философских знаний, художественного и лингвистического подходов.

Все евангельские события, все деяния Господа становятся в свете притч символами спасения. Язык притч освящен Иисусом Христом, он делает человека более отзывчивым на Слово Божье. Получается, что притча – особый тип феномена сознания человека, она сопутствует человеку на всем его культурном пути, сосуществуя параллельно с логическим, рациональным. Основная характеристика библейских притч – их глубинная мудрость, животворность и универсальность: в них даются вечные ответы на вечные вопросы. А без них возникает мертвая пустыня вместо «садов живых смыслов» (О. Николаева).

Проблемы аллегоричности притч, притч как жанра, их роли в релаксации исследуются философами, психологами, литературоведами и лингвистами – В.Н. Базылев [11]; Е.Ю. Балашова [12]; Л.Е. Берестовская [13], Т.Е. Владимирова [14]; В.И. Постовалова [8; 10] и др. В их работах на первый план выходит понятие религиозного дискурса, который объединяет в себе не только Священное Писание и Священное Предание, но и вторичные тексты – молитвы, проповеди, исповеди и т.д. Следовательно, его границы выходят за рамки церкви.

При анализе религиозных текстов следует понимать, что они могут быть использованы в обыденном языке общения, поскольку входят в когнитивную базу носителей языка: *жизненная колея, внести свою лепту, глас вопиющего в пустыне* и др. Эти прецедентные единицы используются в самых различных ситуациях, но при этом не теряют ассоциативную связь с первоисточником, что как бы «подсвечивает» их изнутри.

Конвергентные знания следует использовать также при анализе философских и поэтических текстов, которые затрагивают проблемы духовной сущности человека. Эти три области человеческой деятельности – родные сестры, потому что смысловая архитектура поэзии такова, что требует учета разного рода знаний. В качестве примера приведем пример из творчества М. Цветаевой – ее стихотворение «Магдалина». Его характерная особенность – полилог: Христос обращается к Магдалине, она его последний собеседник в этом мире. Христос – автор-комментатор этого диалога. Автор (Цветаева) говорит голосом мужчины – Христа. Мужская партия исполнена женщиной. В этом стихотворении совмещается одновременно несколько смыслов – любви, прощения и благодарности за любовь. По мнению

И. Бродского, анализирующего стихотворения Рильке, Пастернака и Цветаевой о Магдалине [15], это и есть формула христианской любви:

*О путях твоих пытаться не буду.
Милая! – ведь все сбылось.
Я был бос, а ты меня обула
Ливнями волос –
И – слез.
Не спрошу тебя, какой ценою
Эти куплены масла.
Я был наг, а ты меня волною
Тела – как стеною
Обнесла.
Наготу твою перстами трону
Тише вод и ниже трав.
Я был прям, а ты меня наклону
Нежности наставила, припав.
В волосах своих мне яму вырой,
Спеленай меня без льна.
– Мироносица! К чему мне миро?
Ты меня омыла,
Как волна.*

По смысловому наполнению это стихотворение ближе к Евангелию от Луки. Смысл данной евангельской истории – прощение грешницы. У Цветаевой – это апокрифическая версия события, потому что сказать «Милая, ведь все сбылось...» можно было только после Воскрешения. Пытаясь постичь тайны поэзии, мы должны понять, что есть Запредельные смыслы, мерцающие сквозь *поэтическую невнятицу*, сквозь «туман нашего незнания» (Налимов). А помочь в этом могут интегрированные знания различных сущностей – от научных – психологических, антропологических, культурологических, социологических до религиозных, философских и даже микробиологических, генетических и других областей, изучающих человека и его язык. Результатом такой интеграции стало нейролингвистическое программирование. Данная наука занимается «проблемой влияния, которое оказывает язык на программирование психических процессов и других функций нервной системы» [16. С. 16]. Снятие информационных барьеров между науками дает мощный импульс для развития каждой из наук, поскольку обеспечивает многоаспектность при решении различных проблем, что способствует получению неожиданных результатов.

Таким образом, в лингвистике сформировалось видение языка не просто как системы знаков или инструмента познания, но и как духовной сущности. В науке постепенно формируется целостный образ мира, который строится и понимается с помощью объединения разных областей знаний.

Выводы

Современные гуманитарные науки ставят своей целью постижение основ мироздания, то есть окружающей реальности, природы, общества и человека в его духовных исканиях. И это проблема не только гуманитарных наук, но и нейробиологии (Т.В. Черниговская), теоретической физики (Ю.С. Владимиров) и ряда других наук. Все типы научного знания взаимосвязаны, поэтому если случится поворот в понимании устройства мироздания, то это повлечет за собой изменения наших представлений о мире, месте в нем человека, его сознании, психике и др. Как прозорливо утверждает Ю.С. Владимиров, «в связи с важными открытиями в физике могут происходить и существенные изменения в социальной сфере» [17. С. 142]. Решению названных проблем могут помочь глубокие проникновения в сущность языка, устройство которого, скорее всего, изоморфно устройству мира. С помощью языка происходит гармонизация мира как результата творения Божественного разума, то есть ноосферы, как ее понимали Т. де Шардена и В.И. Вернадский.

Поэтому и лингвистика как наука о языке, чтобы отвечать требованиям времени, должна быть междисциплинарной, интердисциплинарной, интегративной. Для этого нужны не «чистые» лингвисты, а ученые другого, полидисциплинарного типа, о чем постоянно говорит Т.В. Черниговская. Их нужно специально готовить, что уже начинают делать в «Сириусе». Именно такие лингвисты могут через язык понять устройство человеческой ментальности, психики, имеющих отношение к бессознательному.

Интегративность, как важная мировоззренческая тенденция, выражается, во-первых, в том, что знания о конкретном объекте, полученные в разных науках, не игнорируются, а, наоборот, активно используются при решении своих задач; и, во-вторых, – проявляется также в широте исследовательской проблематики, которая обусловлена сложностью таких феноменов, как язык, социум, культура, сознание, психика.

Литература

1. Сепир Э. Статус лингвистики как науки // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. С. 259–266.
2. Витгенштейн Л. Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005.
3. Берестнев Г. И., Киреева Я. А. Язык и когнитивная структура профетических текстов: Античность и русское православие: монография. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2018.
4. Чернейко Л. О. Философские проблемы языка и лингвистики // Вестник МГУ. Сер. 9, Филология. 2016. № 1. С. 7–25.
5. Черниговская Т. В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание. М.: Языки славянской культуры, 2017.
6. Культурные трансферы: проблемы кодов: коллективная монография / под ред. С. Г. Проскурина. Новосибирск; М., 2015.
7. Лингвистика и семиотика культурных трансферов. Методы, принципы, технологии. М.: Культурная революция, 2016.

8. Постовалова В. И. Символ и реальность (семиотические воззрения и опыты Ю. С. Степанова) // Критика и семиотика. Вып. 17. 2012. С. 48–63.
9. Копейкин К. На каком языке говорит с нами Бог. СПб., 2005.
10. Постовалова В. И. Язык и миропостижение: философия языка В. фон Гумбольдта и когнитивная лингвистика // С любовью к языку: сборник научных трудов: Посвящается Е. С. Кубряковой. М.; Воронеж, 2002. С. 72–89.
11. Базылев В. Н. Притча: переосмысление жанра // Жанры речи. 2020. № 3 (27). С. 222–228.
12. Балашова Е. Ю. Речезанровый анализ евангельской притчи на материале православных и протестантских источников // Жанры речи. 2018. № 1 (17). С. 55–59.
13. Берестовская Л. Е. Библейские притчи в контексте религиозной когнитологии // Вестн. Пятигор. гос. лингв. ун-та. Пятигорск, 2000. № 2. С. 60–63.
14. Владимирова Т. Е. Русская языковая личность и православный дискурс // Христианство и наука. М., 2008.
15. Бродский И. Письма к Горацию. М.: Наш дом – L’Aged’Homme, 1998. С. СХХII–СXLV.
16. Дилтс Р. Фокусы языка. Изменение убеждений с помощью НЛП. СПб.: Питер, 2022.
17. Владимиров Ю. С. Отечественные мыслители об основаниях физической реальности // Метафизика. 2021. № 1 (39). С. 140–150.

MONODISCIPLINARITY IN HUMAN SCIENCES IS A DEAD-END PATH OF SCIENTIFIC DEVELOPMENT

V.A. Maslova, E.S. Pivovar

*Vitebsk State University named after P.M. Masherov
33 Moskovskiy Avenue, Vitebsk, 210038, Republic of Belarus*

Abstract. The article shows that monodisciplinarity in linguistics and other human sciences is a dead-end path of development. To address today’s challenges, linguistics must become integrative, multidisciplinary, when language research includes the use of data from various branches of science: from philosophy, culturology, poetics to neuroscience, physics and religious knowledge.

Keywords: interdisciplinarity, multidisciplinary, fideism, philosophy of language

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-138-146

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛАКУНАРНОСТИ В РАЗНОСТРУКТУРНЫХ ЯЗЫКАХ

Н.В. Габдреева^{1*}, Т.В. Маршева^{2**}, Г.С. Калинина^{3***}

¹ *Подготовительный факультет для иностранных учащихся,
Казанский (Приволжский) федеральный университет
Российская Федерация, 420021, Казань, ул. Татарстан, 2*

² *Институт международных отношений,
Казанский (Приволжский) федеральный университет
Российская Федерация, 420111, Казань, ул. М. Межлаука, д. 3/45*

³ *Набережночелнинский институт (филиал),
Казанский (Приволжский) федеральный университет
Российская Федерация, 423812, Республика Татарстан,
Набережные Челны, проспект Мира, д. 68/19 (1/18)*

Аннотация. В работе рассматривается проблема лакунарности, то есть алломорфизма разноструктурных языков на разнородном материале: разновременных переводов, лексикографических источников и данных соцопроса носителей одного языка, изучающих русский, способы элиминации лакун на различных исторических этапах развития лексической системы разных языков и несовпадение признаков номинации, а также описывается векторная лакунарность в речевом этикете русского языка с точки зрения перевода на арабский язык. Рассматриваются основные подходы к изучению феномена лакунарности в современной лингвистике. Предложена типология лакунарности на материале разноструктурных языков.

Ключевые слова: лакунарность, алломорфизм языковых систем, лакуны

Феноменология лакунарности тесно связана с проблемой номинации. Очевидно, что человек, выделяя существенные признаки предметов и явлений, дает названия избирательно, то есть называет только то, что функционально. Ясно и то, что каждый этнос членит действительность неодинаково, и на этот процесс влияют многие экстралингвистические факторы. Вышеобозначенная проблема непосредственно связана с проблемой лакунарности, которая самым непосредственным образом соотносится еще и с переводоведением, вот почему нам представляется вполне логичным привлечение к анализу переводов.

Языковое своеобразие проявляется в самых разных формах: идентификации предметов и явлений окружающей реальности, способах их номинации,

* E-mail: n.gabdreeva@mail.ru

** E-mail: tatyana0509@mail.ru

*** E-mail: gskalinina@mail.ru

выборе того или иного дифференциального признака как маркера внутренней формы слова, наборе морфологических категорий, их наполнении (субкатегорий) и способах выражения грамматического значения. Одним из проявлений языковой специфики является существование лакун. В последние десятилетия тема лакунарности привлекает внимание зарубежных и отечественных лингвистов в русле межъязыкового анализа лексико-семантических систем разноструктурных и родственных языков.

В компаративистике активно развивается направление, связанное с выявлением конвергентно-дивергентных признаков сравниваемых языковых систем. В процессе взаимодействия генеалогически различных языков, сформировавшихся под влиянием эволюции двух разнородных культурных систем, нередки случаи непонимания, продиктованные мировоззренческой и социальной разницей носителей «лингвокультурных общностей» [5. С. 133]. Подобные расхождения национально-культурного характера обнаруживаются на различных уровнях лексических систем языков и описываются в зарубежном и отечественном языкознании посредством терминов *gap* 'пробел', лакуна, безэквивалентная лексика, нулевая лексема и пр. Предпочтительным в отечественной лингвистике считается общеродовой термин лакуна (от лат. *lacuna* 'пустота, брешь') [6. С. 74].

Как мы отмечали ранее, существование лакун, или белых пятен, может быть детерминировано двумя причинами: либо когнитивным состоянием лексической системы конкретного языка, либо сопоставлением двух языков на предмет сходств и различий. Иными словами, лакуна в абсолютном понимании, в чистом виде, не существует, составить их список без учета первого или второго фактора не представляется возможным. Рассмотрим подробнее эту обусловленность.

Когнитивный подход связан с такими факторами, как глубина познания действительности в рамках одного языка, выделение релевантных признаков, явлений и т.д. Так, с течением времени познание действительности становится глубже и тоньше, и в языке появляются обозначения предметов и явлений, которые ранее не вычленились и не номинировались в общественном сознании. В данном случае лакуны выявляются сопоставлением языковых единиц одного языка на различных временных срезах. Яркими примерами являются словари иностранных слов предшествующих периодов. Так, слова *омлет* и *комета* были заимствованы русским языком в середине XVIII в., глоссовые соответствия в переводах того времени и словарях представляют собой парафразы – *волосатая звезда* и *яишница с молоком* [3. С. 118].

Общеизвестным постулатом теории познания является то, что всякий когнитивный опыт может быть выражен в любом языке. «Язык устроен таким образом, что, какую бы мысль говорящий ни желал сообщить, какой бы оригинальной или причудливой ни была его идея или фантазия, язык вполне готов выполнить любую его задачу» [11. С. 145]. Однако способы выражения этого опыта в разных системах не всегда совпадают, что и предполагает изучение отбора элементов действительности при описании ситуации, собственно то, чем занимается ономастика с ее подходами (Языки как образ

мира). Основные теоретики лакуарности и пограничных с ней явлений (В.Г. Гак) отмечали, что номинации в разных культурах подвергаются далеко не все объекты, поскольку они могут обладать значительным, если не бесконечным, числом признаков и характеристик. Между тем при сопоставлении одних и тех же явлений действительности обнаруживается, что внутренняя форма или определяющие признаки могут не совпадать, другими словами, для номинации необязательно языки выбирают в качестве референтов одни и те же субстраты объективной реальности. Например, для обозначения женской обуви на плоской подошве в русском языке появляется слово *балетки* (внутренняя форма связана с балетной обувью), в итальянском они называются *ballerine* (то есть внутренняя форма связана с номинацией по лицу). Это и обуславливает специфику, или алломорфизм, сравниваемых языков [7. С. 113]. В качестве примера Э. Сепир, анализируя лексико-грамматические формы, описывающие процесс падения камня в немецком, французском, китайском, английском языках и языке нутка, отмечает сходства и различия в системах: так, в последнем отсутствует глагол, непосредственно соответствующий понятию «падать», тем не менее носители языка нутка не испытывают никаких затруднений при описании падения камня. Однако, продолжает исследователь, индеец квакиутль отметит, является ли камень видимым или невидимым для говорящего при произнесении фразы и к кому камень ближе. В языке индейца чиппева наблюдается обобщение ситуации: утверждение может равным образом относиться к одному или нескольким камням, кроме того, в этом языке отсутствует обозначение времени падения (цит. по: [7. С. 154–155]). Сепир отмечал, что «можно до бесконечности приводить примеры несоизмеримости членения опыта в разных языках» (цит. по: [7. С. 155]). Именно с этой особенностью: спецификой каждого конкретного языка – с самого возникновения переводческой деятельности сталкивается переводчик, когда ему необходимо перевести с языка А на язык Б формально и функционально неравнозначные понятия (языковые выражения).

Чаще всего термин *лакуна* использовался исследователями применительно к понятийному отсутствию. Так, например, исследователь безэквивалентной лексики А.О. Иванов отмечает: «Термин лакуна удобен в тех случаях, когда речь идет о необъяснимом отсутствии какого-то понятия в ПЯ» [5. С. 97]. Иначе говоря, различие в картине мира в культурах обуславливает этот феномен. В качестве примера приведем специфические понятия, отсутствующие в русском языке: португальское слово *fado* (фаду) передает национальный музыкальный жанр, в котором обязательно присутствует ностальгия, поэзия страдания, тоска. Само слово переводится как рок, судьба. Исполнительница этой музыки *фадишта* может быть переведена на другие языки либо гиперонимом *певица*, либо описательным оборотом.

С проблемой передачи неизвестной реалии, или понятийной лакуны, переводчики сталкивались с самых ранних времен. Мы проанализировали эмпирические данные, полученные на материале русских разновременных переводов французской и английской литературы XVIII–XIX вв., и это позволило выявить несколько способов передачи:

1) перенесение неизвестного иностранного слова в русский перевод, то есть лексическое заимствование (бифштекс, Сити, кэб, констэбль, коттэдж, портер, сквайр, виски, Иомен, ярд, отель; кларет);

2) пропуск неизвестной лексемы (memorial window);

3) замена на родовое или семантически близкое слово из той же функциональной сферы (beef-steakpie – паштет; lady – дама; banjo – балалайка; stone – пуд, voyage – путешествие; jam – пастила; collie – овчарка; squire – оруженосец; penny – грош);

4) замена на близко звучащее (maïсе – мясо; характерно на ранних этапах перевода);

5) многословный перевод, парафраз (grill – жареное мясо; lunch – поздний завтрак; Maskintosh – непромокаемый плащ; cab – извозчичья карета; rub – постоянный двор).

В той или иной степени эти способы отмечают все исследователи лакун (В.В. Виноградов, А.О. Иванов, И.С. Алексеева, Ю.Н. Норман, Н.Б. Мечковская, Н.В. Габдреева) на материале иных разноструктурных языков и в различные исторические периоды.

Так, иллюстрацией первого являются слова, отмеченные в разновременных переводах одного произведения, однако не зафиксированные словарями соответствующего периода. Например, слово мандарин ‘название чиновников в старом феодальном Китае’ [12. С. 654] датируется словарями русского языка началом XIX в. [8. С. 676], между тем его использует переводчик уже в 1770 г., однако дает толкование, что подтверждает его лакунарность. Стабильность доказывается сохранением лексемы в дальнейших переизданиях 1781, 1789, 1805 гг. [2. С. 74].

В качестве пропуска реалии можно привести примеры П.Р. Заборова, который отмечает, что «Все переводчики... опустили неизвестное им слово “платан”, передав это место по-разному, но во всех случаях неточно» [4. С. 61]. Н.В. Габдреева отмечает аналогичные пропуски в переводе «Политического завещания Вольтера», когда переводчик И. Рахманинов знакомые реалии оставил (сертук и камзол), а лакунарные единицы опустил (redingotederatin d’ Anglettere) [2. С. 74].

Без сомнения, высокочастотными являются субституции, передача неизвестного прототипа семантически близкими эквивалентами русского языка. Были возможны два типа поиска аналогов: с расширением и сужением значения. Так, отмечается семантически неравноценная замена прототипа ragout галлицизмом соус, еси – талером, porc – зверинцем.

Разновидностью этого способа элиминации является так называемое склонение на русские нравы, о котором упоминают Ю.Д. Левин (История русской переводной художественной литературы), Н.В. Габдреева (История французской лексики в русских разновременных переводах), П.Р. Заборов (Вольтер...) и другие исследователи переводов. Это явление предполагало так называемую русификацию и свидетельствовало о довольно вольном обращении переводчика с оригиналом: например, действие из Парижа переносили в Москву, а рагу заменяли щами.

По данным монографии «История лексики русского литературного языка конца XVII – начала XIX века», в этот период русское обществознакомилось с новыми предметами быта, новыми понятиями и реалиями [10. С. 179]. Так, в русский язык приходят новые названия тканей, карточных игр, построек, одежды и ее частей, кушаний и напитков (С.И. Бахтина) [10. С. 179–190]. При этом основным способом заполнения лакунарности является заимствование.

В качестве описательного перевода тот же А.О. Иванов приводит слова, которые отличаются в русском и английском языках в связи с тем, что, «говоря об одном и том же, мы видим его все же не совсем одинаково [5. С. 96–97]: *bouncer* – человек или вещь крупных размеров, *glimps* – быстрый взгляд, брошенный мельком, *barber* – пар над водой в морозный день, *inferiority* – более низкое положение, достоинство, качество.

В русском языке безэквивалентными по отношению к французскому и английскому могут служить такие слова, как *ровесник*, *кипяток*, *листопад*, *однолюб* и др. В XIX и XX в. с усовершенствованием общих принципов перевода были выработаны основные принципы перевода данного феномена.

Предложенная В.С. Виноградовым классификация способов достижения эквивалентности перевода указывает следующие модели заполнения лакун в языке-рецепторе: корреляция, то есть заимствование готового формально-семантического комплекса и его регулярное использование в качестве соответствия единице ИЯ; гипо-гиперонимический перевод, заключающийся в подборе единицы с более узкой / широкой семантикой; аналогия или уподобление; перифраз или экспликация (также его называют описательным или дескриптивным переводом); калька.

Иной принцип описания феномена лакунарности и новые данные позволяют выявить социологический подход в рамках обучения носителей арабского языка русскому. Несовпадения, или расхождения выявлялись не в языковых системах в целом, а в рамках тематической группы речевого этикета. Для рассмотрения лакунарности в русском и арабском языках нами были выделены типы лакун, которые в нашем случае сводятся к трем типам: лексическим, семантическим и грамматическим.

1. Лексические лакуны представляют собой этикетные формулы в одном языке, которые не имеют эквивалентов в другом.

2. Семантические лакуны – это расхождение в семантике коррелятивных соответствий.

3. Грамматические лакуны представляют собой специфические формы выражения в одном языке и отсутствующие в другом.

Для сбора арабского эмпирического материала проводился опрос иностранных студентов в количестве 70 человек на примере интенций «Приветствие», «Благодарность», «Поздравление», «Извинение», «Просьба», «Прощание».

Лексические лакуны представляют наибольшую сложность в процессе перевода речевых формул, имеющих специфические национально-культурные особенности в различных языках. Рассмотрим основные лексические лакуны с использованием полученного эмпирического материала в русском и

арабском речевом этикетах на примере интенций «Приветствие», «Благодарность», «Поздравление», «Извинение», «Просьба», «Прощание» [1. С. 21].

В русском речевом этикете в неофициальной его разновидности присутствуют выражения, которые не имеют эквивалентного перевода в арабском языке:

- интенция «Приветствие»: доброе утречко, приветик, здорОво, здрасьте, салют, привет-медвет;
- интенция «Благодарность»: Соррян, Спасибо, Спасибочки, спасибоньки, спасибольки; ну, что Вы! Бросьте!;
- интенция «Прощание»: ну, давай, выздоравливайте, досвидули.

Таким образом, арабофонам на начальном этапе обучения сложно понять значения данных выражений и перевести на родной язык в связи с тем, что экспрессивность создается не за счет суффиксации, а лексическими средствами. Можно продолжить приводить примеры таких неоднозначных корреляций. Русские производные с эмоционально-оценочными суффиксами солнышко, сынок, ручка, денек, тетрабочка, хорошенький и т.д. передаются в арабском языке словосочетаниями существительное+прилагательное. Так, например, слово *солнышко* переводится на арабский словосочетанием *شمس جيدة* хорошее солнце, слово *сын* *ابن*.

Выявление семантических лакун предполагает семный анализ сравниваемых эквивалентов. Нами выявлено незначительное количество семантических несовпадений в одинаковых интенциях, которые связаны с общим характером этикетных формул.

В русском языке, как мы неоднократно указывали, клише носят преимущественно светский характер, в то время как в арабском языке – сакральный. Приведем некоторые примеры:

– С приездом! С прибытием! С возвращением! В арабском языке данное поздравление связано с религиозными оттенками. Часто используется фраза: «Слава богу за вашу безопасность».

– С помолвкой!: *الله يتملكم على خير*

это буквально переводится как *Пусть Бог завершит это в добром здравии*. Однако в основном это означает, что поздравители надеются, что помолвка будет завершена в браке.

Второй тип семантических лакун связан с наличием/отсутствием сем в структуре лексического значения этикетного выражения: так, в русском языке поздравление характеризуется широким функционированием, как мы отмечали выше, можно поздравить с чем угодно, что оставляет радостные чувства адресату. В арабской культуре имеет место быть сема 'осуществлено с трудом, усилием', что сужает функционирование данных выражений [9. С. 23].

Данные лакуны появляются как следствие отсутствия определенных грамматических категорий и средств в одном языке при их наличии в другом, а также характеризуются своеобразием способа передачи того или другого грамматического значения. Следует отметить, что система личных местоимений в литературном арабском языке отличается от русской тем, что

личные местоимения 2-го лица различаются по роду. Так, например, местоимение *Ты* в русском языке не изменяется, а в арабском языке выражается путем добавления огласовок в конце слова, например: *انتَ* (анта) используется с огласовкой фатха (–) для мужчин и *انتِ* (анти) с огласовкой кяса (–). Но представители арабского мира зачастую не используют личные местоимения в речи, они их опускают и добавляют глагольные окончания *كُ* (для мужчин) и окончание *كِ* (для женщин). В русском языке это отличие проявляется только в глагольной форме, при этом личные местоимения не опускаются, например: *Ты говорил, Ты говорила* и т.д.

Второй специфической особенностью и функционально значимой разницей является отсутствие в арабском языке *Ты/Вы*-общения, то есть имеют место одинаковые формулы, которые используются и в официальной, и разговорной ситуациях. Форма *Вы* в арабском языке употребляется только по отношению к множественному числу коммуникантов, однако вновь различаются *Вы* «мужское» и *Вы* «женское», эти формы являются лакунарными для русского языка:

<i>معلمون</i>	<i>معلم</i>	
– (множ.число)	(ед.число)	(мужского рода);
<i>معلمات</i>	<i>معلمة</i>	
– (множ.число)	(ед.число)	(женского рода).

В арабском языке, как и в английском, между двумя глаголами в предложении необходимо добавлять специальную частицу. Данную особенность можем продемонстрировать на примере полученных данных интенции «Благодарность»:

إسمح لي أن اعبر لك عن شكري

(Позвольте мне выразить Вам свою благодарность (для мужчин)),

в данном предложении два глагола, поэтому мы можем увидеть добавление частицы *أن* между глаголами *позвольте* и *выразить*. В данном случае частица *أن* не переводится.

Приведем еще примеры:

اسمح لي أن اشكرك على الدعوة

(Разрешите Вас поблагодарить за приглашение (для мужчин));

اسمحوا لي أن أعبر عن شكري لجميع الحضور بمناسبة عيد ميلادي

(Позвольте выразить благодарность всем присутствующим на моем дне рождения (для мужчин));

يجب أن اشكرك

(Я должен поблагодарить Вас (для мужчин));

أعتبر أن من واجبي أن اشكرَك عند عمك

(Считаю своим долгом поблагодарить Вас за поддержку).

Интенция «Поздравление»:

...إسمح لي أن أهنيك بمناسبة

(Позвольте поздравить Вас с праздником (для мужчин)).

Ввиду этого, при наличии общих интенций в русском и арабском языках, способы и средства их выражения отличаются неоднородностью, что находит выражение в лексической, семантической и грамматической лакунарности.

Таким образом, в рамках данной статьи на материале разнородных источников мы попытались рассмотреть феномен лакунарности, который связан с различными типологическими особенностями языковых систем.

Литература

1. Быкова Г. В. Лакунарность как категория лексической системологии: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Воронеж, 1999. 33 с.
2. Габдреева Н. В. История французской лексики в русских разновременных переводах. 2-е изд., испр. и доп. М.: URSS, 2015. 304 с.
3. Джером К. Джером. Трое в одной лодке (кроме собаки). М.: Польша, 1911. 202 с.
4. Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер: XVIII – первая треть XIX века. Л.: Наука, 1978. 245 с.
5. Иванов А. О. Безэквивалентная лексика. СПб.: СПбГУ, 2006. 192 с.
6. Марковина И. Ю., Сорокин Ю. А. Лакуны как инструмент исследования понимания инокультурного текста: постановка проблемы // Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989. С. 71–162.
7. Маршова Т. В. Лакунарность в русском языке на фоне английских прототипов (на материале разновременных переводов повести Д.К. Джерома «Threemen in a boat (tosaunthingofthedog)» XIX – середины XX вв.): дис. ... канд. филол. наук : 10.02.20. М., 2020. 181 с.
8. ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка: в 16 т. / гл. ред. В. И. Чернышев. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950–1965.
9. Стернин И. А. Модели описания коммуникативного. Воронеж: Гарант, 2000. 27 с. Изд. 2-е, испр. 2015. С. 52.
10. Черкасова Е. Т., Смолина К. П., Копорская Е. С. История лексики русского литературного языка конца XVII – начала XIX века / отв. ред. Ф. П. Филин. М.: Наука, 1981. 375 с.
11. Языки как образ мира: антология / М. Мюллер, Э. Сепир, Б. Л. Уорф, Л. Витгенштейн [и др.]. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. 576 с.
12. Яновский Н. Новый словотолкователь, расположенный по алфавиту / Н. Яновский. СПб., 1803. Ч. 1: От А до I. IV с., 868 стб.; 1804. Ч. 2: От К до Н. 964 стб.; 1806. Ч. 3: От О до Ф. 1310 стб., III с.

PHENOMENOLOGY OF LACUNARITY IN DIFFERENT LANGUAGES

N.V. Gabdreeva^{1*}, T.V. Marsheva^{2**}, G.S. Kalinina^{3***}

¹ Preparatory Faculty for Foreign Students,
Kazan (Volga Region) Federal University,

2 Tatarstan St, Kazan, 420021, Russian Federation

² Institute of International Relations,

Kazan (Volga Region) Federal University,

3/45 Educational building, M. Mezhlauka St, Kazan, 420111, Russian Federation

³ Naberezhnye Chelny Institute (branch),

Kazan (Volga Region) Federal University,

68/19 (1/18) Prospekt Mira, Naberezhnye Chelny,

Republic of Tatarstan, 423812, Russian Federation

Abstract. The paper deals with the problem of lacunarity, that is, the allomorphy of languages of different structures on heterogeneous material: translations of different times, lexicographic sources and opinion poll data of native speakers of the same language who study Russian, ways of eliminating lacunae at various historical stages in the development of the lexical system of different languages and the mismatch of signs of nomination, and also describes vector lacunarity in the speech etiquette of the Russian language from the point of view of translation into Arabic. The main approaches to the study of the phenomenon of lacunarity in modern linguistics are considered. A typology of lacunarity is proposed based on the material of languages with different structures.

Keywords: lacunarity, allomorphy of language systems, lacunae

* E-mail: n.gabdreeva@mail.ru

** E-mail: tatyana0509@mail.ru

*** E-mail: gskalinina@mail.ru

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-147-160

НОВАЯ СИСТЕМА ПОЗНАНИЯ В НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ КОСМИЗМА

В.Г. Соколов

*Объединённый Научный Центр проблем космического мышления
Международного Центра Рерихов
Российская Федерация, 105264, Москва, ул. 10-я Парковая, д. 18*

Аннотация. Работа посвящена кардинальным аспектам космизма, или космического мышления, начавшего формироваться в конце XIX – начале XX в. и продолжающего развиваться в наши дни. В частности, раскрыта актуальная проблема осмысления двух основных способов познания – эмпирического научного и метанаучного (постижение человеком объектов и явлений посредством своего внутреннего, духовного, пространства), процесс синтеза которых представлен в трудах русских учёных и философов-космистов. Этот синтез представляет собой новую систему познания, выступившую предметом исследования работы и позволяющую осмыслить какое-либо явление или процесс наиболее целостно и глубоко. Такое осмысление особенно актуально, ибо перед наукой стоит ряд важнейших проблем, которые не имеют объяснения с точки зрения традиционных, устаревших подходов.

Ключевые слова: космическое мышление, космизм, новая система познания, эмпирическая наука, метанаучный способ, интуиция, материя, дух, Живая Этика, культура

Многие процессы в науке, которые происходят в наши дни и которые побуждают искать принципиально новые мировоззренческие подходы к решению тех или иных задач, в том числе практических, тесно связаны с таким кардинальным явлением в новейшей истории России, как космическое мышление, или космизм. Известно, что перед наукой стоит целый ряд проблем, пока не имеющих объяснения с точки зрения традиционных подходов. Например, проблема многомерности материи, которая относится не только ко Вселенной, но и к человеку-микрокосму и уже давно обсуждается в научных кругах. Другой пример – известный факт влияния экспериментатора на результаты некоторых экспериментов, ввиду чего тот же эксперимент сложно в точности воспроизвести дважды; эта проблема находится в поле постижения тонкой структуры человека. Здесь и прояснение природы сознания последнего, постижение таких явлений, как предвидение и интуиция. В этом же ряду стоит интереснейший вопрос глубокой связи нравственного уровня человека и эффективности, синтетической целостности осуществляемого им познания. Наконец, в чём конкретно проявляется широко признанный постулат о единстве человека и Мироздания; в чём конкретный смысл самого понятия «микрокосмос»? Подобных проблем и вопросов очень много и очевидно, что их

решение лежит в пространстве нового научного мышления, новых методологических подходов.

В связи с этим надо отметить, что в области космизма развивается более широкий и целостный подход к природе человека как микрокосма и его органичным связям с планетой, к самой материи и вообще Мирозданию как многомерной и одухотворённой системе, с которой человек тесно связан. Родной космического мышления, или космизма, выступила Россия: именно в ней в конце XIX – начале XX в. произошло зарождение данного вида мышления, в XX в. продолжался процесс его формирования, причём процесс крайне сложный. В конце XX – начале XXI в. космизм вышел на новый виток своего длительного развития, которое ещё будет продолжаться и в дальнейшем, ибо сознание и мышление требуют немалого времени для выхода на новый, качественный уровень. В плане сроков многое зависит от самого человека, его желания расширять горизонты своего знания и методов познания, и, что самое главное, – от его стремления к самоусовершенствованию, к постоянному поднятию собственного культурного уровня. Выдающиеся русские учёные-космисты, философы, деятели искусства – В.С. Соловьёв, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, Е.И. Рерих, Н.К. Рерих, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.В. Сухово-Кобылин, Н.Г. Холодный, И.А. Ильин, А. Белый, А.А. Блок, А.Н. Скрыбин, М.К. Чюрленис, члены художественной группы «Амаравелла» и многие другие, кто принимал участие в процессе формирования основ космического мышления на важнейшем, начальном, его этапе.

Итак, в области космизма в начале XX в. сформировался ряд идей относительно познания природы человека-микрокосма, среди которых, например, можно назвать следующие. Исследуя человека и окружающий его Космос необходимо учитывать существующую взаимосвязь между процессами во Вселенной и бытием человека; последний является не только частью Космоса, но и в определённой мере несёт в себе этот Космос; согласно концепции В.С. Соловьёва человек выступает субъектом и сотрудником космических сил, что также отразилось в понятии богочеловека, которое ввёл этот выдающийся философ; человек выступает как космическая структура и его сознание является в этом плане важнейшей эволюционной составляющей (см.: [1. С. 68–69]). Одним из значительных достижений мыслителей-космистов начала XX в. было осмысление в единстве феноменов видимого мира и того, что находится за его пределами, но ещё не познано, то есть они как бы связывали различные пласты бытия, утверждая тем самым необходимость более углублённого постижения свойств материи. Как уже отмечалось, космическое мышление, или космизм, исторически относится к российской культуре; между тем в том же русле работали и некоторые высокие умы зарубежья, внёсшие свой важный вклад в становление данного вида мышления – К.Н. Фламарион (например, см.: [2]), П. Тейяр де Шарден (например, см.: [3]), А. Эйнштейн, Ф. Д. Ю. Вудбридж и др.

В наши дни существует два основных направления познания: первое – *эмпирическое научное* (часто именуемое просто «наука»), которое сложилось

относительно не так давно, в XVII–XVIII вв., и которое основывается на эксперименте, наблюдении и на изучении преимущественно (если говорить в целом) материи трёхмерного мира, при этом обособляясь от связей с эволюционно более высокой космической реальностью, иерархически стоящей на более высокой ступени развития в сложной и многоуровневой системе Мироздания; второе – *метанаучное* направление, очень древнее, демонстрирующее метод познания через внутреннее, духовное, пространство человека и обуславливающее формирование более широких по сравнению с экспериментальной наукой взглядов на материю. (Подробнее о сути самого термина «метанаука», а также о синтезе эмпирического научного и метанаучного способов познания, ярко проявившемся в творчестве русских учёных и философов первой половины XX в., см. работы [1; 4]).

В космическом мировоззрении Мироздание рассматривается как система *иерархическая*, и в этом плане можно сказать, что метанаучный способ познания имеет связь с эволюционно высокими космическими структурами, в отличие от эмпирической науки, которая в целом не принимала знания, полученные в метанаучном пространстве. Между тем по своей природе эти два направления, вышедшие когда-то из одного источника – мифологического мышления, взаимодополняют друг друга и не могут полноценно развиваться в отдельности; лишь в единстве, или синтезе, они наиболее полно способны представлять и будут в дальнейшем расширять само пространство знания. Итак, речь идёт об эмпирической и метанаучной сторонах такого целостного в своём потенциале явления, как наука. Какое бы из научных направлений мы ни взяли, оно будет включать данные стороны. Процесс синтеза эмпирического научного и метанаучного способов познания неотъемлем от космического мышления, и сам этот синтез представляет собой *новую систему познания*, которая позволяет осмыслить какое-либо явление или процесс наиболее целостно и глубоко. Ибо в этом случае задействована многогранность познания; отсюда – цельность, глубина и многосторонность самих результатов такого постижения.

Помимо вышесказанного надо отметить, что для метанаучного способа познания также характерны опора на интуицию, опережение тех сведений, которые добыты путём эксперимента; часто информация, полученная данным способом, имела пророческий характер. В этом контексте можно вспомнить такое широко известное явление, как познание сердцем, что напрямую относится к рассматриваемой теме. «Сердце, – писал видный русский философ Б.П. Вышеславцев, – есть тоже орган постижения, оно постигает многое, что недоступно интеллекту... <...> ...Сердце есть орган познания, если мы берём познание во всей широте узрения и постижения, далеко выходящего за пределы научного познания» (цит. по: [5. С. 76]). Заметим, что о сердце как познающем органе говорилось и писалось на протяжении веков. Мыслители разных времён (Макарий Великий, Григорий Палама, Блез Паскаль, Памфил Юркевич, Борис Вышеславцев, Елена Рерих и многие другие), так или иначе, выходили на эту проблему. Деятельность сердца как инструмента познания эффективна при его развитости, которая проявляется в том, что мы именуем

сердечными качествами человека. По сути, речь идёт о культуре. Сам же синтез постижения сердцем и интеллектуального познания даст лучшие следствия и станет основой для наиболее целостного осмысления мира и законов его эволюции.

Известный английский философ и социолог Г. Спенсер справедливо считал, что с помощью опыта и рационального познания невозможно постичь всё бытие, в котором существует реальность, постигаемая внеопытным путём. И опытный, и иной способ познания не противоречат друг другу, но постигают разные стороны окружающей сложной реальности, что соответствует *её разнородному составу*, доступному как для эмпирического постижения, так и недоступному для опытной сферы. Окружающая человека реальность очень многопланова, но в целом едина; соответственно, *её познание так же многопланово, так же сложно, как и внутренний мир самого познающего*.

Синтез эмпирической науки и метанауки, проявившийся в трудах видных мыслителей начала XX в., также выступает в качестве новой системы познания многотомного философского труда Живой Этики, над которым в первой половине XX в. долгие годы работала крупный философ и учёный Елена Ивановна Рерих. Е.И. Рерих обладала широкими познаниями во многих научных областях; эти познания характеризовались высоким уровнем синтеза, что позволяло ей глубоко разбираться в тех или иных сферах знания (см.: [6]). Одним из ярких свидетельств этого была та роль, которую играла эта выдающаяся русская женщина в работе Гималайского научного института. Философская система Живой Этики, содержащая новую систему познания, занимает ключевое место в процессе зарождения и развития нового космического мышления (что происходило в пространстве научного миропонимания). Надо подчеркнуть, что в космическом мировоззрении этическое преображение жизни занимает важнейшее место. Методология Живой Этики, и в частности такая важнейшая её особенность, как принцип двойственности, позволяет глубинно осмыслить ту разноплановую, но единую в своей сущности космическую реальность, с которой тесно связаны два основных гносеологических направления.

Явление двойственности пронизывает все планы и процессы Мироздания, а также все его энергетические структуры, включая самого человека. Одним из основных выразителей принципа двойственности выступает двуединое явление дух–материя, ведущее к более широкому осмыслению материи, *различных её состояний*, а значит, – и к пониманию двух сторон единой реальности: постигаемой эмпирическим и внеэмпирическим, интуитивным, сверхчувственным путём, или метанаучным способом. Эта реальность, две её стороны, заключены и в самом человеке, что обуславливает неизбежность естественного проявления в нём двух вышеназванных способов познания.

Надо отметить, что в Гималайском институте научных исследований «Урусвати» (основан Н.К. Рерихом и Е.И. Рерих в 1928 г. и начал свою работу в предгорьях Гималаев Северо-Западной Индии), развивавшем широкое международное сотрудничество с научными учреждениями Индии, Америки,

Европы, Рерихами изначально была заложена и получила развитие методология новой системы познания, представленная синтезом эмпирической науки и метанауки, в результате чего древние духовные знания находили подтверждение на практике. Например, одним из таких подтверждений выступают разработки в области тибетской медицины, обладающей огромным потенциалом в излечении различных заболеваний, с некоторыми из которых не в силах справиться даже медицина XXI в. Теория же тибетского подхода базируется на древнем, целостном и очень глубоком представлении о природе человека, его тонкой внутренней структуре. Общий свод таких представлений реализовывался в медицинской практике знатоков тибетских способов лечения, практике, имевшей положительные результаты. Следует отметить, что данный Гималайский институт, директором которого был выдающийся востоковед, лингвист и филолог Ю.Н. Рерих, включал в круг своих контактов 250 институтов, университетов, музеев, научных обществ. Среди имён, связанных с Гималайским институтом, можно назвать лауреатов Нобелевской премии: А. Эйнштейна, Р.Э. Милликена, Л. де Бройля, а также других видных деятелей науки и искусства, таких как Н.И. Вавилов, С.И. Метальников, Ч.Р. Ланман, С.А. Гедин, Дж. Ч. Бош, Ч. Раман, Р. Тагор, Р. Чаттерджи, Ш.Р. Кашьяп, Б.Е. Рид и многие другие (см.: [7; 8; 9; 10]).

Важно подчеркнуть, что существует созвучие идей таких выдающихся носителей нового космического мышления, как В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и П.А. Флоренский с философской системой Живой Этики, и этот факт подробно рассмотрен в исследовании выдающегося российского учёного и философа-космиста современности Л.В. Шапошниковой (см.: [11]). Данное созвучие является важным обстоятельством в деле изучения космизма, ибо, как отмечает учёный, «Живая Этика как философия космической реальности заключает в себе систему познания нового космического мышления» [1. С. 80]. Л.В. Шапошникова обосновывает, что «впервые в пространстве традиционной науки ими [В.И. Вернадским, К.Э. Циолковским, А.Л. Чижевским, П.А. Флоренским. – В. С.] была поставлена проблема синтеза науки и метанауки в рамках новой системы познания» [11. С. 917].

О необходимости пристального внимания к иному способу познания свидетельствуют выводы известного представителя постпозитивистской философии науки П. Фейерабенда, который писал, что «наука всегда обогащалась за счёт вненаучных методов и результатов, в то время как процессы, в которых нередко видели существенную сторону науки, тихо отмирали и забывались» [12. С. 517]. Данному выводу созвучны умозаключения Л.В. Шапошниковой, которая отмечает следующее: если исследовать взаимодействие эмпирического научного и вненаучного (метанаучного) способов познания, можно обнаружить, что большинство научных открытий, которые изменили представления о космосе и человеке, совершено на основе именно вненаучных озарений и идей (см.: [4. С. 34–35]). И далее учёный замечает, что «сближение научного и вненаучного методов есть действительная революция, ещё один

существенный шаг в познании Мироздания, без которого было бы невозможным дальнейшее развитие и науки, и самой новой системы познания» [4. С. 35].

Ряд важных для данного исследования заключений относительно двух способов познания содержится в одной из работ крупного философа, специалиста в области теории познания, академика РАН В.А. Лекторского. Так, учёный отмечает, что представители различных позитивистских школ выдвигали критерии, которые помогли бы в деле отделения научного знания от вненаучного, однако это закончилось безуспешно, так как «граница между научным и вненаучным знанием оказалась достаточно размытой» [13. С. 83]. В целом данная работа подводит к следующим выводам: признание деления познания на научное и вненаучное, как раз и навсегда свершившийся факт, не имеет никаких оснований ввиду их взаимопроникновения, взаимодействия и изменчивости. «Научное мышление – один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог... и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и вненаучными формами мышления является гибкой, скользящей, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет меняться... В современной ситуации, в условиях трансформации технологической цивилизации весьма плодотворным является взаимодействие науки с другими познавательными традициями» [13. С. 97–98].

Вместе с бурным ростом, который переживает наука на уровне открытий и выдвигаемых гипотез, нельзя не заметить в её пространстве серьёзные кризисные явления, связанные с отходом от таких необходимых и взаимосвязанных основ, как духовность (культура) и связанная с ней высокая цель, открытость (способность к вмещению) и т. п. Одна из причин подобных кризисных проявлений находится в русле искусственного разделения в познании, игнорирования необходимости взаимодополнения между эмпирическим научным и метанаучным способами познания. Такая проблема нашего времени, как кризисные явления в науке, например, широко освещается в работе Л.В. Стародубцевой «Башня науки или “падшая премудрость”», в которой автор обозначила следующие стороны данной проблемы: наряду с научным мировоззрением существуют иные пласты познания, которые наукой не могут быть убраны из внимания; «инонаучные способы миропонимания» во внутреннем мире человека занимают значительное место и играют свою важную роль в познании; «культ науки» порождает такое явление, как «ни-во-что-не-верие», которому сопутствуют «тотальный нигилизм», «бесконечные лабиринты деструктивного сомнения» [14. С. 310–311]; болезнь утраты высшего смысла; научное познание отворачивается от вопроса «зачем»; «...культура, вырастающая из “культа науки”, представляет собою не что иное, как совершенную систему средств при полном *отсутствии внутренней цели*» [14. С. 311–312]; современная наука, будучи на внешнем уровне защищённой позициями рационализма и позитивизма, на внутреннем уровне – хрупка,

беспомощна, но главное – лишена духовного наполнения, полая морально, полая «в самой своей сущности и сути» [14. С. 312] и др.

Философы и учёные космисты ещё в начале XX в. пересматривали узко-материалистическое миропонимание, дополняли традиционные подходы экспериментального познания таким методом, как умозрительное действие, которое опиралось на интуицию, иными словами – метанаучным способом. Важнейшей характеристикой метанаучного метода является познавательная способность духа человека. К сожалению, в рамках эмпирического способа познания дух рассматривается не как объективная реальность, а сводится лишь к отдельным душевным состояниям. Отказ духу в праве на субстанциальность исходил со стороны позитивизма (это, конечно, помимо критики, исходившей от марксизма), представлявшего в ряде периодов своего развития особую крайность эмпиризма, отрицавшего умозрение и другие формы метанаучного познания. Необходимо отметить, что позитивизм, просуществовавший до середины XX в., разделил участь тех направлений познания, которые он сам же отрицал, так как его главные положения нельзя было проверить опытным путём. «Настал момент понять, – писал в первой половине XX в. крупный французский учёный и философ П. Тейяр де Шарден, – что удовлетворительное истолкование универсума, даже позитивистское, должно охватывать не только внешнюю, но и внутреннюю сторону вещей, не только материю, но и дух. Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире» [3. С. 40]. Путь к осмыслению «всестороннего человека», включённого в целостную систему Мироздания, оказался едва ли не самым тернистым и драматичным в истории мировой философской мысли, и особенно в XX в.

Важный принцип единства эмпирического научного и метанаучного познания отмечал выдающийся учёный и мыслитель В.И. Вернадский: «Интуиция, вдохновение – основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путём – не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связаны со словом и с понятием в своём генезисе. В этом основном явлении в истории научной мысли мы входим в область явлений, ещё наукой не захваченную, но мы не только не можем не считаться с ней, мы должны усилить к ней наше научное внимание» [15. С. 146]. В 1930-е гг. в одном из писем В.И. Вернадский признаётся, сколь сильно его интересы занимали вопросы, «выходящие за пределы научной работы» [16. С. 163], которые он объединил общим названием – «Философские мысли натуралиста». Этим учёный как бы показал естественную, исходящую из самих глубин сложной природы человека, предрасположенность к всестороннему постижению окружающего мира, а также присущий этой его природе интерес к тому, что эмпирическая наука с её главным инструментом познания – экспериментом постичь не в состоянии.

Также следует подчеркнуть, что к такому явлению, как дух человека, В.И. Вернадский относился как к познавательной силе, ибо учёный относил саму науку (в её широком смысле) к области духа, при этом справедливо считая, что наука в исторической перспективе качественно изменяется: «Научное

мировоззрение есть создание и выражение человеческого духа; наравне с ним проявлением той же работы служат религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание. Подобно этим крупным отражениям человеческой личности, и научное мировоззрение меняется в разные эпохи у разных народов, имеет свои законы изменения и определённые ясные формы проявления» [17. С. 20]. И ещё: «Научное размышление и наблюдение есть наиболее полное и ясное проявление моего духа, и в это время все его стороны напряжены, и в это время “сознание” бьёт самым сильным темпом...» [18. С. 151]. Учёный ставит в центр всех основных проявлений внутреннего развития человека именно дух, исходя из чего наука как мировоззрение, вид мышления не может оставаться в методологической неподвижности. Кроме того, В.И. Вернадский отмечал: «Научное мировоззрение не есть научно истинное представление о Вселенной – его мы не имеем» [17. С. 56]. Учёный считал, что научное мировоззрение состоит не только из чисто научных истин, из воззрений, выведенных путём логики и исследования исторически принятого научной мыслью материала, но и из того, что к собственно науке было не принято относить. Речь идёт о различных вошедших извне концепциях религии, философии, жизни, искусства, которые были «обработаны научным методом» [17. С. 56].

В.И. Вернадский, как писала Л.В. Шапошникова в 2002 г., был «не только уникальным специалистом-естественником, но и интереснейшим философом, чьё философское наследие долго отрицалось в нашей стране, а сейчас только начинает разрабатываться. <...> Вернадский был одним из первых, кто понял несоответствие старой системы познания современному процессу развития науки и поставил в своих философских трудах проблему иных взглядов на систему познания. Он как бы снял антагонизм, существовавший ранее в пространстве “наука – не-наука”, и даровал равные права науке и другим способам познания, прекрасно понимая, что, если этого не сделать, это скажется самым роковым образом в первую очередь на самой науке» [4. С. 22–23].

О том, что дух человека обладает познавательными возможностями, писала и Л.В. Шапошникова, анализируя философскую систему Живой Этики и в связи с этим выводя наиболее важные из тех особенностей, которыми обладает дух человека и которые содержатся в системе познания данной философии (см.: [4. С. 48–49]). Эти познавательные возможности духа человека напрямую связаны с тем, что именуется метанаучным способом познания. Важно подчеркнуть, что *данный вид познания неотъемлем от развития внутренней культуры человека* (см.: [6; 19]). «Отрицание двойственности внутреннего мира человека, превращение духа в “невещественное начало” и вытекающая отсюда утрата реальности космического человека – всё это привело ко многим крупным бедам в социальной и культурной жизни переломного XX века» [4. С. 51]. По существу, русские учёные-космисты и философы Серебряного века, раскрывая новые грани изучения сложной природы человека, включённого в целостную космическую структуру, подводили к осознанию понятия двойственности, к возвращению человеку его же внутреннего

мира [4. С. 44–45]. Л.В. Шапошникова отмечает, что в этом случае мы говорим «о существовании реальности эмпирической и внеэмпирической, или миров различных состояний материи, с которыми осознавший это обстоятельство человек входит в соприкосновение в своём внутреннем мире» [4. С. 45]. Данное соприкосновение связано, с одной стороны, с экспериментальным способом познания, а с другой – с умозрительным действием, где существует опора на интуицию (метанаучный способ) и где самым активным образом задействованы тонкие познавательные способности духа.

Здесь надо сказать, что с точки зрения философии космизма дух человека рассматривается как главная составляющая сложной внутренней тонкой структуры человека. Уже в начале XX в. одна из основных идей, сформировавшихся в сфере космизма, была связана с представлением о духе человека как важнейшем явлении, объединяющем «внутренний мир человека с глубинным Космосом» [1. С. 69].

В определённом смысле уже отмечалось, что в пространстве современной науки невозможно отмежевать исключительно эмпирическую составляющую от метанаучных идей, на что в своё время как раз и указывал В.И. Вернадский. Одно из самых кардинальных научных понятий – беспределность, бесконечность Мироздания – эмпирически не доказана, но принята в широкий научный оборот, выступая важнейшей основой космологических концепций и разного рода теорий. Другой пример связан с инфляционной теорией, которая вышла из выдвинутой в 1965 г. гипотезы советского физика-теоретика Э.Б. Глинера и которая затем, в 1970-х и 1980-х гг., получила развитие в теоретической космологии.

Инфляционная теория (инфляция – процесс первоначального, невообразимо ускоренного, занявшего крайне малый временной отрезок, расширения Вселенной из немыслимо малого размера пространства) со временем стала рассматриваться как парадигма (в середине 1990-х гг. это уже был факт). Благодаря ей формировались новые подходы в физико-космологическом поле исследований, а также снимались некоторые проблемы классической космологии. Тем не менее сама по себе инфляционная теория не может быть напрямую доказана эмпирически, во всяком случае в настоящую эпоху развития науки. Кроме того, как отмечает русский философ, проф. А.Н. Павленко, «подавляющее большинство *собственно космологических фактов*, предсказанных инфляционной парадигмой, проверить нельзя в принципе или, если несколько смягчить это утверждение, – в наше время и в *обозримом будущем (!)*» [20. С. 227].

В целом же современная космология в определённых своих аспектах, когда она имеет дело с осмыслением очень масштабных явлений и процессов (допускаемых как реальность), может опираться лишь на умозрительный опыт. Также ещё в 1990-е гг. на основе эпистемологической ситуации в космологии был сделан следующий вывод: в данной области знания, как и в физике, «наступил период, точнее, эпоха, когда теоретические разработки не только сильно опережают опытные исследования, но по некоторым направлениям опередили их навсегда...» [20. С. 226]. Само же знание человека о

Вселенной, как точно заметил А.Н. Павленко, «намного опережает опыт и не может топтаться на месте в ожидании “эмпирического обоза”» [20. С. 229].

Также следует отметить и то, что целый ряд научных открытий теснейшим образом связан с информацией, полученной метанаучным путём. Например, открытие структуры бензольного кольца, или ядра (1865 г.), представлявшего собой молекулу бензола в виде шестиугольной фигуры, было совершено немецким химиком Фридрихом А. Кекуле благодаря ярким образам, пришедшим ему во сне (перед этим необычным событием он очень напряжённо и в течение длительного времени работал над интересовавшими его научными проблемами), что сам учёный описал спустя четверть века. Другой пример связан с умозрительной способностью В.И. Вернадского проникать в некоторые законы природы, при которой перед мысленным взором учёного возникала «общая схема химической жизни Земли, производимой энергией Солнца» [18. С. 151].

Интерес представляет и пример украинского археолога Б.Н. Мозолевого, подтверждённый другими участниками научной экспедиции. Перед тем, как начать раскопки кургана Толстая Могила (весна 1971 г., Днепропетровская обл., Украина), он заночевал на его вершине на обычной экспедиционной раскладушке, а утром рассказал о своём сне, согласно которому в данном кургане будет обнаружена уникальная находка. Через некоторое время археологические коллекции пополнились знаменитой высокохудожественной золотой скифской пекторалью и многими другими уникальными изделиями из данного металла (см.: [21. С. 303–304]). Толстая Могила оказался скифским царским курганом, причём богатейшим из известных; в нём было обнаружено непо потревоженное захоронение молодой скифской царицы и малолетнего царевича. Вообще в археологической практике известно немало примеров роли интуиции в значимых научных открытиях. Так, известен яркий пример интуитивного предчувствования известного крымского археолога А.А. Щепинского, возглавлявшего с 1963 по 1983 г. постоянно действующую Северо-Крымскую экспедицию Института археологии АН УССР. А.А. Щепинского не отпускало интуитивное чувство о ждущей его экспедицию главной находке: объектом пристального внимания учёного оказался курган Ногайчинский, с древности располагавшийся в низовьях долины р. Салгир (около п. Червоное Нижнегорского района в Крыму). Интуиция дала свои результаты: в кургане было обнаружено захоронение мирового значения (см.: [21. С. 303–309]). Крайне интересен и пример метанаучного способа познания, достаточно ярко применённого в археологической практике выдающимся советским историком, археологом и этнографом, чл.-корр. АН СССР С.П. Толстовым. В целом история науки знает множество подобных явлений, которые ныне нуждаются в новом, более глубоком изучении.

Кроме того, немало новых научных открытий и теоретических разработок выходят за рамки прежних научных представлений и в ряде случаев подтверждают то, что накоплено в метанаучном пространстве. Если говорить предельно кратко, то это, например, открытие американского профессора Дж.Р. Бьюканана (середина XIX в.), названное им психометрия; исследования

другого американского профессора – Дж. Дрейпера (вторая половина XIX в.); запечатление ауры человека на фотоплёнке молодым естествоиспытателем С.Н. Рерихом (1924 г., Дарджилинг, Восточные Гималаи); открытие белорусского профессора Я.О. Наркевича-Иодко, получившее название «электрографии» (конец XIX в.); изобретение советских учёных С.Д. Кирлиан и В.Х. Кирлиан, называющееся «газоразрядной фотографией по методу Кирлиан», и связанное с ним важное открытие (1949 г.) и т. д.

Говоря о метанаучном способе познания, об интуиции и её роли во внутреннем мире учёного, необходимо в этом ключе сказать несколько слов о гениальном философе и крупном учёном К.Э. Циолковском. Внутренний мир этого мыслителя действительно поражает; он (как и научный гений учёного) особенно глубоко раскрыт в работах, прежде всего, самого Константина Эдуардовича (например, см.: [22]), его преданного ученика и выдающегося учёного А.Л. Чижевского (например, см.: [23]), в анализе его научно-философских идей, проведённом Л.В. Шапошниковой (см.: [11. С. 397–495]).

К.Э. Циолковский обладал рядом достоинств: высокими этическими качествами, развитой способностью к синтезу (это, например, относится к науке и философии), а также глубочайшей интуицией. Всё это обусловило развитие Константином Эдуардовичем интереснейших метанаучных идей, в том числе предвидений, а также прозрений в те области космической реальности, которые наблюдать физически он не имел возможности. Интересный пример связан с осмыслением самой материи. Хотя Циолковский называл себя материалистом, его понимание материи было намного шире и богаче в сравнении с распространённым в то время, так сказать, научным материализмом. Так, он приходил к выводу о существовании в Мироздании живых существ, состоящих из материи иного, утончённого, состояния. «...Существует бесчисленное множество иных космосов, иных существ, которых условно мы можем назвать нематериальными, или духами», – записывал в 1935 г. Циолковский. И далее замечал: «В сущности, духи разных бесконечностей все материальны» [22. С. 281]. Здесь ясно высказана мысль о существовании разных состояний материи. Причём, исходя из фразы учёного, – «духи разных бесконечностей», градации утончения этой иной материи бесконечны. В целом же, то, что принято называть духом, и то, что именуется материей, – это всё лишь различные состояния (уровни эволюции) всё той же материи. В этом видно явное созвучие идей К.Э. Циолковского с философской системой Живой Этики (книги которой были написаны и изданы в 20–30-е гг. XX в.), представляющей нам возможность осмыслить процесс «энергетического взаимодействия в рамках явления “дух–материя” в бесконечной цепи космической эволюции» [4. С. 46]; причём здесь дух и материя представляют собой целостность, названную в Живой Этике духо-материей. Как отмечала Е.И. Рерих, человек постоянно обращается к высоким или грубым видам (состояниям) всё той же материи. Идеи такого рода опережали своё время.

В наши же дни обсуждение существования различных видов материи, а соответственно, пространства разных измерений, в тех или иных космологических теориях стало общепринятым (например, см.: [20; 24–26]). Заметно

опережала своё время и мысль К.Э. Циолковского о «множестве иных космосов», иными словами, вселенных. Лишь через определённый период после времени Циолковского, во второй половине XX в., как отмечает физик-космолог О.О. Фейгин, «спор о реальности квантового мира перешёл в совершенно необычную плоскость обсуждения реальности одновременного существования множества различных Вселенных. ...Эта идея сразу прижилась среди теоретиков. <...> Сейчас уже многие теоретики полагают, что когда-нибудь... возникнет новая наука о фундаментальной структуре Мироздания» [25. С. 195]. В этом ряду можно упомянуть и о том, что К.Э. Циолковский предсказал, причём очень чётко, что «первым звездоплавателем», технически открывшим человечеству путь в Космос, будет русский человек, и это свершится посредством русской космической ракеты.

Необходимо ещё раз подчеркнуть, что именно с развитием внутренней культуры человека, его духа, связана эффективность многопланового процесса познания, постоянное и неуклонное расширение его горизонтов; культура, или процесс развития духа человека, – есть главное условие самого метанаучного познания, а также его плодотворного синтеза с эмпирической наукой. История знает немало великих учёных и мыслителей, развитая духовная или культурная сторона жизни которых обуславливала их интуитивный, метанаучный, прорыв в сферу выдающихся научных открытий, предвидений, стройных философских концепций. Среди них: Пифагор и Платон, Конфуций и Ипатия, Альберт Великий и Роджер Бэкон, Леонардо да Винчи и Парацельс, Дж. Бруно и Я. Бёме, М. Кюри и В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский и А.Л. Чижевский, В.С. Соловьёв и М.К. Чюрлёнис, Е.И. Рерих и Н.К. Рерих, Д.И. Менделеев и Д.Л. Андреев, И.А. Ефремов и многие другие.

К подобному выводу приходят и выдающиеся учёные, например Л.В. Лесков, который был не только современным крупным физиком-космологом, но и философом, продолжавшим научно-философские традиции русского космизма. Так, Леонид Васильевич в главе «Культурно-интуитивная методология» своей книги «Неизвестная Вселенная» отмечал: «Удачные интуитивные прозрения удавались В.И. Вернадскому, предвидевшему создание атомной энергетики, а также С. Лему, предсказавшему в своей книге “Сумма технологий” возникновение информационных сетей и феномен виртуальной реальности. Удача в подобных случаях приходит лишь к мыслителям высокой культуры, которые свободно ориентируются в духовных сокровищницах, накопленных человечеством за тысячелетия своей истории» [27. С. 38].

Дальнейшее изучение природы метанауки, включающей источник знания, механизмы его обретения, сам инструмент познания, является одной из кардинальных задач. Знание, будучи главным фактором в космической эволюции, призвано всесторонне отображать сложную реальность Космоса, а, соответственно, процесс познания, демонстрируемый человеком-микрокосмом, должен быть таким же многогранным, как и природа человека, и природа самого познаваемого. Само же космическое мышление с его ярко выраженной этической направленностью, с его новой системой познания, опытом

постижения богатого спектра связей человека и Вселенной, как и их многомерной природы, вне всякого сомнения, способно играть ведущую роль во всех аспектах преобразования науки, в разработке новых, более широких подходов в развитии гуманитарного, естественнонаучного и технического знания.

Литература

1. Шапошникова Л. В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: материалы международной научной конференции: в 3 т. Т. 1. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. С. 52–81.
2. Фламарион К. Н. Неведомое / пер. с фр. // Электронная библиотека Readbookonline: сайт. URL: <http://readbookonline.ru/read/199> (дата обращения: 13.03.2021).
3. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / пер. с франц. Н. А. Садовского. М.: Наука, 1987.
4. Шапошникова Л. В. Философия космической реальности [вступ. ст.] // Живая Этика. Листы Сада Мории. Книга 1: Зов. М.: Международный Центр Рерихов, 2003. С. 5–165.
5. Кортунов В. В. «Третий» путь познания»: религия и искусство как социокультурные формы русского мировоззрения // Этносоциум и межнациональная культура. 2013. № 10 (64). С. 61–77.
6. Соколов В. Г. Культура и космическая эволюция человека. М.: Международный Центр Рерихов, 2012.
7. Рерих Ю. Н. Письма: в 2 т. Т. 1 (1919–1935 гг.). М.: Международный Центр Рерихов, 2002.
8. Рерих С. Н. Письма: в 2 т. Т. 1. М.: Международный Центр Рерихов, 2005.
9. Шапошникова Л. В. «Свет Утренней Звезды» // Объединённый Научный Центр проблем космического мышления. М.: Международный Центр Рерихов, 2005. С. 79–115.
10. Шапошникова Л. В., Беликов П. Ф. Институт «Урусвати» (Научная деятельность Н. К. Рериха и Ю. Н. Рериха в Индии) // Страны и народы Востока. Вып. XIX. Кн. 4: Индия – страна и народ / под общ. ред. чл.-корр. АН СССР Д. А. Ольдерогге. М.: Наука, 1977. С. 250–270.
11. Шапошникова Л. В. Великое путешествие: в 3 кн. Кн. 3: Вселенная Мастера. М.: Международный Центр Рерихов, 2005.
12. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / пер с англ. и нем. А. Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986.
13. Лекторский В. А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Наука в культуре: сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 82–98.
14. Стародубцева Л. В. Башня науки или «падшая премудрость» // Наука в культуре: сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 309–349.
15. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991.
16. Янишина Ф. Т. В.И. Вернадский о философии и её значении в развитии науки // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: материалы международной научной конференции. В 3 т. Т. 1. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. С. 158–172.
17. Вернадский В. И. О науке. Т. 1: Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна: Феникс, 1997.
18. Страницы автобиографии В. И. Вернадского / сост. Н. В. Филиппова. М.: Наука, 1981.
19. Соколов В. Г. Культура как главный фактор метанаучного познания (в контексте методологии Живой Этики) // 75 лет Пакту Рериха: материалы международной общественно-научной конференции. М.: Международный Центр Рерихов, 2011. С. 227–233.
20. Павленко А. Н. Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М.: Институт философии РАН – Интрада, 1997.

21. *Ена Алекс. В., Ена Андр. В.* На равнинах Крыма. Симферополь: Н. Орианда, 2015.
22. *Циолковский К. Э.* Космическая философия [сб. трудов]. М.: АСТ, 2019.
23. *Чижевский А. Л.* На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. М.: Мысль, 1995.
24. *Черепашук А. М., Чернин А. Д.* Вселенная, жизнь, чёрные дыры. Фрязино: Век 2, 2007.
25. *Фейгин О. О.* Теория всего. М.: Эксмо, 2011.
26. *Лесков Л. В.* Лекции по космологии. М.: НИИЦ «Инженер», 2007.
27. *Лесков Л. В.* Неизвестная Вселенная. М.: Издательство ЛКИ, 2008.

A NEW SYSTEM OF KNOWLEDGE IN THE SCIENCE AND PHILOSOPHY OF COSMISM

V.G. Sokolov

*Unified Scientific Center for Space Thinking Problems
of the International Center of the Roerichs
18 10th Parkovaya St, Moscow, 105264, Russian Federation*

Abstract. The work is devoted to important aspects of the cardinal phenomenon of scientific and philosophical thought, with other words cosmism, or cosmic thinking, which began to form in the late 19th – early 20th centuries and continues to develop today. The work reveals the actual problem of understanding two main ways of knowledge – empirical scientific and metascientific (the comprehension of objects and phenomena by a person through his inner, spiritual, space), the synthesis of which is presented in the works of Russian scientists and cosmist philosophers. This synthesis is a new system of knowledge, which is the subject of research and allows us to understand a phenomenon or process in the most complete and deep way. This understanding is particularly relevant, because science faces a number of major problems that cannot be explained in terms of traditional, outdated approaches.

Keywords: cosmic thinking, cosmism, new system of knowledge, empirical science, metascientific method, intuition, matter, spirit, Living Ethics, culture

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-161-171

ТРИ ГЛОБУСА ОЙКУМЕНИ

А.И. Неклесса*

*Институт Африки Российской Академии наук
Российская Федерация, 100123, Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1*

Аннотация. Историю можно мыслить ее трансформациями, то есть как сегментированную фазовыми переходами пространственно-временную связность. В статье анализируется транзит мироустройства Современности (эпохи Большого Модерна) к новому планетарному ансамблю социальных и культурных взаимодействий, определяемому сегодня как Постсовременность. Этот модус бытия образует динамичное пространство, где резко возрастает витальность системы, умножая богатство планетарных коммуникаций. Рассматривается ступенчатый путь истории – три поколения/модели глобальной организации Ойкумены: ее эволюция от имперской колонизации планеты через деколонизацию и всемирное объединение наций к некоему гипотетическому состоянию: обществу постколониальной номадичности с акцентом на персональный суверенитет.

Ключевые слова: эволюция, история, цивилизация, глобализация, транзит, империя, колониальность, национальное государство, суверенитет, постколониальность, постсовременность

Хотя всякое наше знание начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком проистекает из опыта.

Иммануил Кант

Эволюция истории: маршрут и траектории транзита¹

Структура антропокосмоса (транзитный характер бытия). Мир сложен, динамичен и упорядочен (κόσμος). В русле Большой Истории физический космос и антропологическая вселенная (οἰκουμένη) перманентно изменяются, демонстрируя *движение, процесс, развитие, коэволюцию* (синергичное взаимодействие). Человечество – диссипативная структура: это открытая, комплексная, многофакторная, динамическая, неравновесная, нелинейная, саморазвивающаяся, самоорганизующаяся, адаптивная система. Цивилизация как «ремонтная мастерская» антропологического космоса производит/реставрирует его предзаданную гармонию, руководствуясь не одним опытом, но хранящимся в душах идеалом (геном истории).

* E-mail: neklessa@intelros.ru

¹ В основе статьи – доклады автора на семинаре «Цивилизационный транзит современного мира: концептуальные подходы». Москва, Институт Африки РАН, Центр цивилизационных и региональных исследований, 23 марта и 11 мая 2022 г.

Динамика истории (трактовки вопроса «что есть история?»). Периодизация истории, пропись ее диахронной формулы связана с преодолением человечеством природных ограничений и социальных препон, изменением мировидения, сменой карты/координат жизни и освоением перманентно обретаемой инакости. Существуют различные прочтения исторического процесса:

а) *когнитивный транзит* – смена пространственно-временных координат в ментальных моделях бытия, доминантного режима сознания (рефлекторное – синхронистичное – векторное – синергичное);

б) *цивилизационный транзит* – цивилизация осознается как процесс (архаика – варварство – цивилизация; Древний мир – Античность – Средневековье – Современность – Постсовременность);

в) *социальный транзит* (например, марксова теория формаций – продвижение «из царства необходимости в царство свободы» к внеэкономическому строю; «освобождение от труда»; свобода как постигнутая и преодоленная необходимость);

г) *модернизационный транзит* – траектория: от традиционного общества к современному индустриальному и далее к постиндустриальному укладу;

д) *постколониальный транзит* – продвижение от глобальной закабалённости человека – состояния «колониальности» – к иному качеству бытия: постколониальному статусу, универсальной эмансипации и индивидуации, обнаруживая и осваивая собственную уникальность (демократизация – деколонизация – десегрегация – легитимация инакости – утверждение достоинства личности).

Аспекты транзитологии (институциональное развитие). Социальный космос реализует фазовые переходы (смену своих «агрегатных состояний» одновременно с институциональным развитием: *политическим* (города-государства – царства – империи – полисы – национальные государства – трансграничная глобализация), *экономическим* (доминанты домостроительства; стратегические ресурсы), *социальным* (демократический транзит как общая гуманизация социума), *культурным* (конкуренция прочтений реальности, ценностных регламентов бытия), *антропологическим* (переход от власти природы и общества над индивидом к персональному суверенитету). Это процесс умножения эволюционного разнообразия и коэволюции (ср. геополитика – геоэкономика – геокультура – геоантропология).

Переходные состояния (траектории транзита). Цивилизационный транзит дискретен, он происходит, когда на стыке диахронных плит истории актуализируется динамическая природа социума – хаотизация прежней и становление новой его организации. Усвоение и освоение новизны – своего рода *rite of passage* человечества – это сложное, гибридное состояние системы, фокусируемое странным аттрактором, Цель – высокоадаптивная организация социума, его устойчивое (самоподдерживающееся) развитие, то есть способность успешно справляться с катастрофами, рекуррентностями, застоём, отводя или преодолевая химеричные состояния – «темные века» истории. Типы трансформационных траекторий (полифуркаций): а) стохастическая хаотизация («разбитый стакан»); б) неоархаизация («рассыпавшийся

песочный замок»); в) динамическая устойчивость (колебательный режим, «реакция Белоусова – Жаботинского»); г) эволюция («гусеница–куколка–бабочка»); д) коэволюция (интегральное состояние мета-системы, стимулирующее контекст, взаимодействуя и развиваясь со средой).

Транзит цивилизации

Иные горизонты и другой инструментарий. Ситуации и процессы, возникающие в русле цивилизационного транзита (рис. 1) отличны от развивающихся в контексте сформировавшихся укладов. Ускоряются процессы, усложняются ситуации, нарастает турбулентность событий, что, в свою очередь, требует корректив методов и инструментов, используемых в социальных дисциплинах. Активное вовлечение социокультурного и психологического инструментария порождает новую объемность, методологическую полифонию, гибридность политологических и экономических штудий. В научный оборот вводятся неклассические подходы, доказывая свою состоятельность и прогностическую эффективность, а постсекулярность реализует себя не рекуррентным включением религиозных нарративов в постсовременный дискурс, но своеобразным освоением, «секуляризацией» метафизики, расширяя дисциплинарную рамку «окна Овертона», легитимизируя сопредельные «ультра-» и «инфра-» поля изучаемой феноменологии.

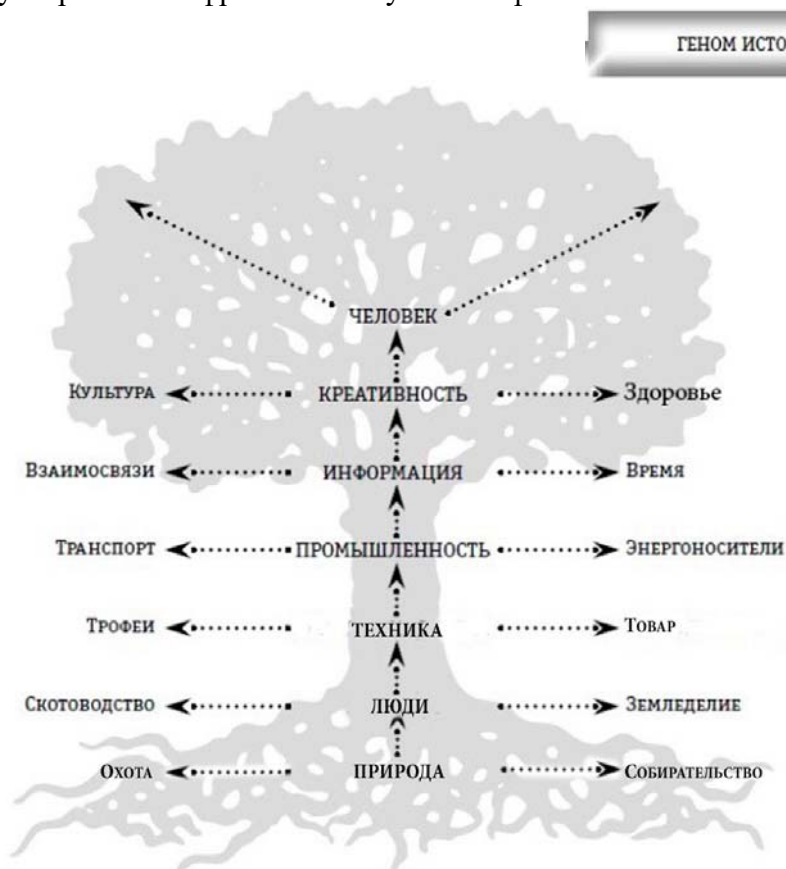


Рис. 1

Прогноз (футур-история). Постсовременный модус бытия образует эволюционное фазовое пространство; резко возрастает витальность системы, умножая богатство глобальных взаимодействий. «Вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула “видит” только своих непосредственных соседей и “общается” только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы “видит” всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материя слепа, а вне равновесия прозревает» (Илья Пригожин) [1].

Три глобуса Ойкумены: колониальные империи, объединенные нации, персональный суверенитет

Человечество – эволюционирующий организм, это комплексная система, в своем развитии переживающая фазовые переходы в ментальной и материальной сферах [2]. Ее актуальный формат складывается в конкурентной среде, при столкновении ценностей, принципов и формул взаимодействия стран и народов. Три фазы глобальной организации антропологического космоса: от (1) имперской колонизации мира к (2) становлению системы объединенных наций и (3) универсализации прав человека, обретению людьми персонального суверенитета. Три доминантные характеристики процесса: экономический рост – политическое развитие – социокультурный переворот.

Пространственная экспансия цивилизаций несет в себе две коннотации освоения планеты: *колонизация* и *колониализм*: хозяйственное обустройство территорий, их социокультурная культивация vs. политическое господство и экономическая эксплуатация. История нашего времени – транзит от колонизации территорий к деколонизации народов и суверенизации индивида. Это также изживание приходящих из прошлого фрактальных волн, ушибов от столкновения эпох и провалов человечества в «щели» истории.

Колониальные империи

Колонизация стран и народов в процессе имперской глобализации Ойкумены (1-я модель планетарной организации). Существует два типа колониальных империй: континентальные (сухопутные) и морские (океанические, заморские). Экспансия цивилизации на данном этапе реализует себя как пространственное развитие имперской организации, обретение ею политического господства (доминантного суверенитета) над иными территориями, странами, народами.

На заре Нового времени поступательная энергия, развитая Реконкистой, явилась импульсом к европейской заморской колонизации, эпохе «великих географических открытий». Планирование же универсальной организации мира нашло свое выражение в правовом оформлении раздела планеты, легитимации тотальной колонизации (от актов Николая V и Александра VI, Тордесильясского и Сарагосского договоров до Священного союза и Берлинской конференции).

Первая попытка регулирования глобального мироустройства относится к XV–XVI вв. Вскоре после окончания Реконквисты и успешной экспедиции Христофора Колумба папа Римский Александр VI 3 мая 1493 г. проводит линию на карте в 100 лигах на запад от островов Зелёного мыса, разделив таким образом испанскую и португальскую зоны интересов. 7 июня 1494 г. Испанией и Португалией был подписан Тордесильясский договор, согласно которому линия раздела мира проходила в 370 лигах к западу от Азорских островов и островов Зелёного мыса. 20 сентября 1519 – 6 сентября 1522 г. совершается кругосветное плавание Магеллана. В результате в 1529 г. Испания и Португалия заключают Сарагосский договор, согласно которому демаркационная линия была проведена также по западной части Тихого океана – в 297,5 лиги к востоку от Молуккских островов. Испания получила право на колонизацию практически всей Америки (за исключением Бразилии) и большей часть Океании, а Португалия – Африки и Азии. Вскоре в процесс освоения планеты включаются и другие акторы, колониальная палитра становится более пестрой, а действие прежних «глобальных» договоров денонсируется актом, подписанным в Сан-Ильдефонсо в 1777 г.

Правовое оформление раздела планеты было осуществлено на Берлинской конференции 14 стран в 1884–1885 гг., утвердившей принцип «эффективной оккупации». Нестроения, связанные с колониальным разделом планеты, были одним из факторов, приведших к масштабному столкновению интересов: «новой Тридцатилетней войне» (Уинстон Черчилль), и в конечном счете краху имперской модели глобализации. Но у кризиса данной формулы мироустройства были также другие веские причины.

Объединенные нации

Самоопределение народов и формирование системы объединенных наций (2-я модель глобализации). В генезисе этой альтернативной системы мироустройства существенна роль городской культуры, тираноборчества и Реформации, предопределившей путь от Аугсбургского мира к Вестфальской системе международных отношений, национальному суверенитету и формальному равноправию стран. Генезис *nation-state* знаменовал продвижение от доменной и сословной государственности к главенству национального сообщества². В процессе поиска «гражданским политическим сообществом»

² Акт о клятвенном отречении от 26 июля 1581 г., провозгласивший, что король не исполнил своих обязанностей перед Нидерландами и поэтому больше не считается законным правителем на её территориях: «...как Бог не создавал людей рабами правителя, подчиняющимися приказам, независимо праведны те или нет, так и правитель управляет ради подданных – иначе он не может быть правителем... Когда правитель ведет себя иначе: угнетает подданных, ища возможности нарушить древние обычаи и привилегии, требуя рабского себе подчинения, тогда он не князь, но тиран, и подданные вправе счесть его таковым. В особенности, когда подобное творится преднамеренно... подданные могут не только отвергнуть его власть, но вправе приступить к выбору другого правителя с целью защиты». URL: <http://www.ras.ru/digest/showdnews.aspx?id=2540daef-3160-4224-90ed-e45f36d2ca81&print=1> (accessed: 09.07.2022).

основ «более совершенного порядка»³ утверждается «буржуазная» политическая культура – режим представительной демократии, разделение властей, публичность политики. Нация становится прообразом социокультурной корпорации: «повседневным плебисцитом» (Эрнест Ренан), а право наций на самоопределение – одним из основополагающих принципов современного мироустройства.

Вскоре после деколонизации Северной и Южной Америк был сформулирован принцип политической биполярности мироустройства – разделения на европейскую и американскую системы государственного управления, Старый и Новый Свет. Этот конфликт отразился в доктрине Монро, сформулированной в ответ на решения Веронского конгресса Священного Союза в ежегодном послании президента США Джеймса Монро Конгрессу от 2 декабря 1823 г. Доктрина утверждала «в качестве принципа, касающегося прав и интересов Соединённых Штатов, положение, что американские континенты, добившиеся свободы и независимости и оберегающие их, отныне не должны рассматриваться как объект будущей колонизации со стороны любых европейских держав. <...> Политическая система союзных держав существенно отличается в этом смысле от политической системы Америки... Поэтому... мы обязаны объявить, что должны будем рассматривать попытку с их стороны распространить свою систему на любую часть этого полушария как представляющую опасность нашему миру и безопасности»⁴.

Становление и закрепление республиканской и демократической организации политического строя привело со временем к экспансии принципов политически эмансипированных суверенных наций в Старый Свет и в колонизированные Европой земли, пройдя многоступенчатый путь от конструктов Великой французской революции (1789) и «Весны народов» (1848) к концептам 14 пунктов Вудро Вильсона, Атлантической хартии, Устава ООН и Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам.

XX в. стал временем деконструкции континентальных и морских империй, универсальной деколонизации населения планеты. В обращении президента США Вудро Вильсона к Конгрессу от 2 апреля 1917 г. говорилось:

³ Мэйфлауэрское соглашение от 11 (21) ноября 1620 г. прибывших в Америку пилигримов: «...настоящим торжественно и со взаимного согласия, перед Господом Богом и перед друг другом обязуемся объединиться в гражданское политическое сообщество для установления более совершенного порядка и сохранения, и осуществления вышеуказанных целей; и на основании этого составлять, учреждать и создавать по мере необходимости такие справедливые и основанные на всеобщем равенстве законы, ордонансы, постановления, конституции и обязанности, которые будут сочтены наиболее соответствующими и отвечающими интересам всеобщего блага колоний, и которые мы обязуемся должным образом соблюдать, и которым мы обязуемся подчиняться». URL: <http://www.grinchevskiy.ru/17-18/meyflauserskoe-soglashenie.php> (accessed: 09.07.2022).

⁴ Идея провозглашения обеих частей американского континента зоной, закрытой для европейской колонизации, принадлежала Дж. К. Адамсу, государственному секретарю в администрации президента Джеймса Монро (1758–1831). Как политическая доктрина впервые изложена в июле 1823 г. в форме предупреждения правительству России. Подробнее см.: URL: <http://www.hrono.ru/dokum/1800dok/1823monro.php> (accessed: 09.07.2022).

«Мир должен стать безопасным для демократии, должен основываться на фундаменте политической свободы. <...> Мы будем сражаться за то, что всегда было близко нашим сердцам, – за демократию, за права тех, кто подчиняется власти, обладать правом голоса в своем правительстве, за права и свободы малых наций, за то, чтобы повсюду господствовала справедливость. Совместные действия свободных народов принесут мир и безопасность всем странам и сделают, наконец, мир свободным»⁵. 8 января 1918 г. президент Вильсон представляет Конгрессу заявление о принципах мира («14 пунктов»), которое должно было быть использовано для мирных переговоров с целью прекращения Первой мировой войны. Здесь упомянем о двух из них: «V. Свободное, объективное и абсолютно непредубежденное урегулирование всех колониальных претензий, основанное на строгом соблюдении принципа, согласно которому при обсуждении всех вопросов суверенитета интересы конкретных народов должны учитываться наравне со справедливыми требованиями тех правительств, чьи права надлежит определить. <...> XIV. Путем заключения особых соглашений следует образовать союз государств с целью обеспечения равных взаимных гарантий политической независимости и территориальной целостности как крупным, так и малым странам»⁶.

14 августа 1941 г. президентом США Франклином Рузвельтом и премьер-министром Великобритании Уинстоном Черчиллем была обнародована Атлантическая хартия как прообраз нового послевоенного миропорядка, в которой среди прочего в пункте 3 декларировалось «право всех народов избирать форму правления, при которой они будут жить, и они желают видеть суверенные права и самоуправление восстановленными для тех, кто был насильственно лишен их»⁷. 26 июня 1945 г. был принят Устав ООН, утвердивший в качестве одной из основ нового миропорядка принцип равноправия и самоопределения народов и наций, обязав колониальные державы «максимально способствовать» развитию населения колоний в направлении к самоуправлению и самостоятельности. А 14 декабря 1960 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла Декларацию о предоставлении независимости колониальным странам и народам (рез. № 1514)⁸, призвавшую положить конец колониализму и связанной с ним любой практике сегрегации и дискриминации, подтвердив также неотъемлемое право на полную независимость и свободу народов всех колониальных стран и других самоуправляющихся территорий.

С окончанием на рубеже 1980/90 гг. третьей, «холодной» войны (с отложенным на некоторый срок ее «горячим» эпилогом) распался идеолого-политический *imperium* на востоке Европы, привнеся в мир геополитические неологизмы. Формируется густая, разветвленная сеть конкурирующих взаимосвязей и развивающихся взаимозависимостей преимущественно в экономическом пространстве, но не только [3; 4]. Объяввший планету геоэкономический универсум испытывает свою способность дать глобальный ответ

⁵ URL: <http://www.grincevskiy.ru/1900-1945/war-message.php> (accessed: 09.07.2022).

⁶ URL: <http://www.grincevskiy.ru/1900-1945/chetirnadcat-punktov.php> (accessed: 09.07.2022).

⁷ URL: <http://www.grincevskiy.ru/1900-1945/atlanticheskaya-hartiya.php> (accessed: 09.07.2022).

⁸ URL: <https://constitutions.ru/?p=5924> (accessed: 09.07.2022).

рекуррентным химерам (например, империалистичная авторитарность как реминисценция колониальной имперскости). Цивилизация, предотвращая, сковывая и компенсируя возникающие на пути в будущее турбулентности и срывы, устраняет либо амортизирует паллиативы ветхой практики – ее фрактальные реконструкции, анклавов и реинкарнации (ср. «вечный фашизм» Умберто Эко), снижая экзистенциальные риски и поддерживая устойчивость мировой социосистемы в бурных водах исторического транзита⁹.

Пути транзита

Мировая архитектура, возникающая по ту сторону размываемого штормовым прибором квазиимперского и этатистского барьерного рифа, обновляется и переосмыляется. Геокультурные и геоантропологические конфигурации нового строя видятся сегодня сквозь заметно обновленную интеллектуальную оптику, смещая с прежних позиций символические порядки линейной логики и современной ментальности [5]. По мере угасания прежних мотиваций, утраты былых ориентиров все ощутимее стратегическая неопределенность, проявляются фуркации перспективы, рождаются альтернативные мейнстриму конструкторы и векторы футур-истории, умножаются сценарии оккупации будущего и грядущей судьбы людей (рис. 2).

Формирование полифоничного универсума (3-я модель глобализации). В основе этой формулы миропорядка лежит концепция естественных прав на жизнь, свободу, стремление к счастью, публичную декларацию убеждений и сопротивление угнетению, принадлежащих каждому человеку от рождения. Обретение права быть *владельцем собственной личности* – деколонизация индивида – заняло долгий путь от запрета работорговли и ликвидации рабовладения, отмены крепостничества и отмирания сословности до кодификации личных и гражданских прав как верификации юридического равноправия людей. Это был путь обретения Билля о правах (Великобритания, 1689; США, 1791), Декларации прав человека и гражданина (Франция, 1789), Всеобщей декларации прав человека (ООН, 1948). Пять «д» гуманизации общества в XX в. – ступени его эмансипации: *демократизация – деколонизация – десегрегация – право на разнообразие (diversity) – личное достоинство.*

⁹ Опасный алгоритм инициируется *гибрис* (ἵβρις), чреватым *ата* (ἀτή), включая порой прелестную парадоксальность *апофении* (ἀποφαίνω), влекущей к *гамартии* (ἁμαρτία), опознаваемой *анагноризис* (ἀναγνώρισις), вызывая *перипетию* (περιπέτεια), приводящую к катастрофе (*катастроφή*). В расширенной версии последовательность событий уточняется: дерзновение – беспокойство – умопомрачение – уяснение – инверсия – трансгрессия – критический поступок – осознание – протivotок – катастрофа. Альтернативная же маршрутизация, заменив *анагноризис* на *метаноюа* (μετάνοια), вместо погружения в реверсивный поток *перипетии* обретает иное разрешение процесса как причастность цели – *евхаристия* (εὐ-χαριστία) и восстановление – *апокатастасис* (ἀπο-κατάστασις), то есть персональный *катарсис* (κάθαρσις) вместо *немесис* (νέμεσις). Особенно уязвимыми оказываются утопические и ажитированные системы – персональные, групповые, социальные, национальные. Ср. с оценками феноменологии идеологического, конфессионального или мафиозного толка в формате «государства-организации».

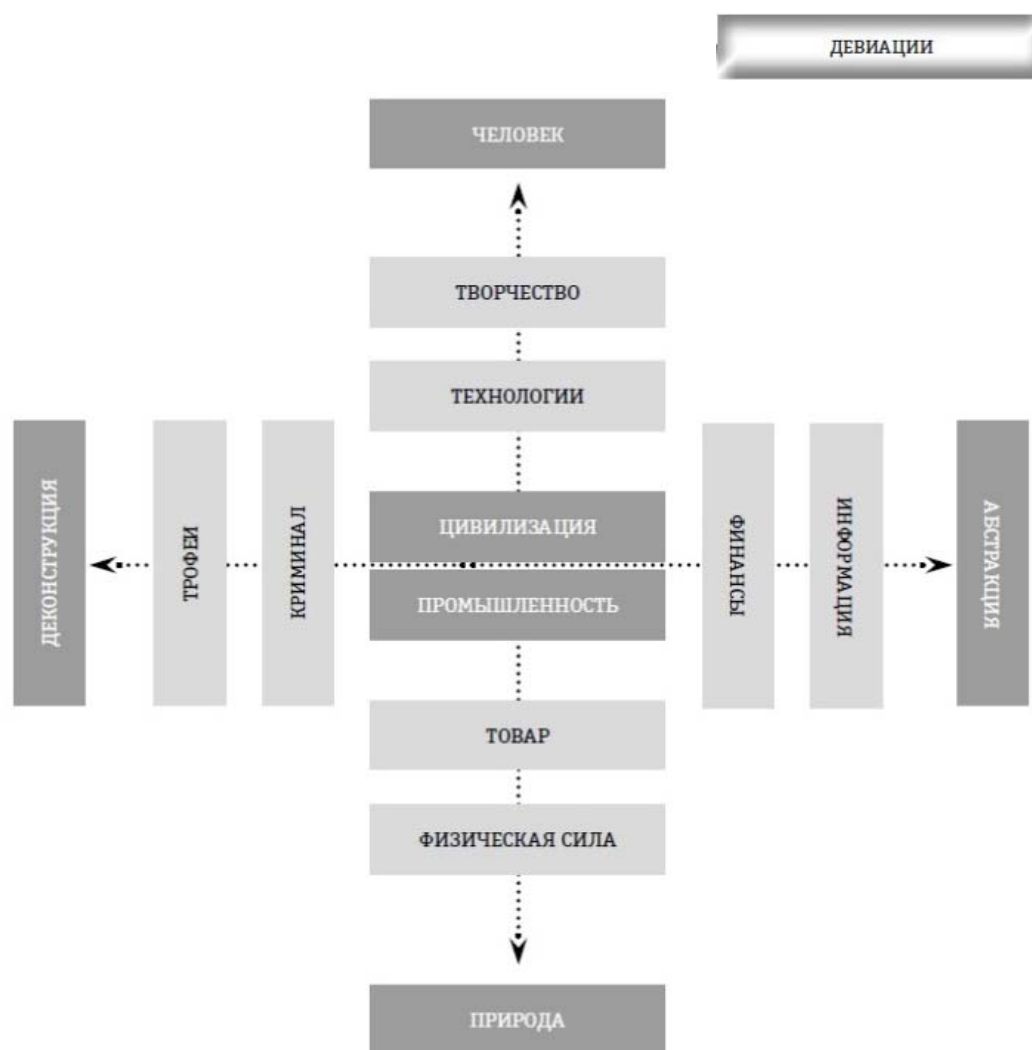


Рис. 2

Персональный суверенитет

Просторность вселенского театра действий, пережив этап рамочной глобализации, постепенно заполняется оригинальным системно-модульным контентом. Ускоряется и усложняется постколониальная динамика, происходит смешение культур и смещение стандартов, порождая миграции, социокультурный неорегионализм, виртуализацию и цифровизацию практики. Прогрессирует индивидуация, усиливается волюнтаризм, умножается активная субъектность распределенного множества источников информации и действия, провоцируя многоголосие идей и разнообразие методов их реализации, повышая роль ценностных ориентаций и моральной нормативности. Все это продуцирует существенное обновление архитектоники социума, предполагая иную политическую геометрию обитаемого мира как контрапункт космополитичной глобализации на основе персонального и соборного (молекулярного) суверенитета.

Что же такое постколониальность, рассматриваемая через оптику планетарной деколонизации, какова роль в логике перемен и в чем универсальность? Ее предмет не политическая или экономическая деколонизация, а деятельная сопричастность социокультурной эмансипации – обретение группой/индивидом соборного и персонального суверенитета, юридической защищенности и психологической уверенности, реставрация личности, деформированной колониальностью. В конечном счете постколониальность – это фрактальный извод постсовременности, то есть постсовременность – универсальная постколониальность. Дольняя граница (*high frontier*) былых обитателей третьего мира – продвижение от экспансии афрополитизма (Тайе Селаси) и синтетического мигригьюда (Шэйлджа Патель) к молекулярному стилю интеграции: универсальному деколонизированному космополитизму. Декополиты активно влияют на становление постсовременного общества, принципы его организации, алгоритмы социальных связей, утверждая нетерпимость к расизму, супремасизму, шовинизму, патернализму, иным методам уничижительного господства, создавая и развивая соответствующие инструменты (например, политкорректность, новая нормальность, культура отмены) [6].

Общество открытой проектности (ср. «открытое производство» Умберто Эко) предполагает ценностную переоценку и социальную капитализацию толерантности, эмпатии, морали, подобно уже произошедшей ревальвации интеллекта и таланта. Линии горизонта – трансграничная индивидуация, освобождение особенного от гнета всеобщего, уникального от коллективного, личного от публичного. Подобный миропорядок предопределяет доминирование синергийных коалиций – сгустков эволюционного разнообразия конструктивного и деструктивного толка, которые оказываются генетическим материалом нового вселенского организма.

Литература

1. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46–57.
2. Неклесса А.И. Прыжок лягушки. Кризис мировидения // СИНЛА / ИНТЕЛРОС. 2013. № 1 (18). 44 с.
3. Неклесса А.И. Мировой транзит: от критических технологий к сложной практике // Актуальные проблемы экономики и права. 2015. Т. 9. № 1 (33). С. 93–107.
4. Неклесса А.И. Цивилизационный транзит: методологические и прогностические аспекты (анализ – прогноз – управление) // Экономическая наука современной России. 2020. № 4 (91). С. 132–146. [https://doi.org/10.33293/1609-1442-2020-4\(91\)](https://doi.org/10.33293/1609-1442-2020-4(91))
5. Неклесса А. И. Цивилизация как процесс: мультиплицированные субъекты Постмодерна // Полис. Политические исследования. 2021. № 5. С. 39–55. <https://doi.org/10.17976/jpps/2021.05.04>
6. Неклесса А. И. Постколониальность как фрактальный извод постсовременности: предмет, методология, прогноз. К 70-летию статьи Альфреда Соби «Три мира, одна планета» // Полис. Политические исследования. 2022. № 2. С. 130–144. <https://doi.org/10.17976/jpps/2022.02.10>

THREE GLOBES OF ΟΪΚΟΥΜΕΝΗ

A.I. Neklessa*

*Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences.
30/1 Spiridonovka St, Moscow, 100123, Russian Federation*

Abstract. The article is based on the reports at seminars at the Center for Civilizational and Regional Studies of the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences. The subject of the article is an analysis of the main aspects and trends of the evolution of history: routes and trends of universal transit as an interdisciplinary area of scientific research and as one of the "big challenges" for civilization. It examines the stepped path of history – three generations of the global organization: progress from the imperial colonization of the planet through decolonization and the unification of nations to a society of post-colonial nomadicity with an emphasis on personal sovereignty. The actuality of the problem is determined by the need to rethink the socio-cultural heritage of civilization, its current status and opening prospects. Postcoloniality, relying on creativity, experimenting with a variety of ways of self-organization and self-realization, finds itself in a symbiotic union with Postmodernity.

Keywords: evolution, history, civilization, globalization, transit, empire, coloniality, national state, sovereignty, postcoloniality, postmodernity.

* E-mail: neklessa@intelros.ru

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-172-179

КОНФЛИКТ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ

Марек Понкцински

*Институт литературных исследований Польской академии наук
Польша, Варшава, 00-330, Новый свет, 72*

Аннотация. Статья посвящена различным аспектам анализа конфликта и путей диалога по его разрешению в условиях массовой доступности информации. Автор полагает возможным оценить возникшую ситуацию как «новое Средневековье», которое вызвано переизбытком информации, а не ее недостатком, и ставит вопрос о новом типе конфликта, отличного от бывшего «идеологического» или «философического». В центре внимания находятся такие проблемы, как: поиск оснований в сфере теоретического права, которые могли бы соединить стороны «антропологического» конфликта, принадлежащие к разным географическо-культурным пространствам; выявление пространственных и временных координат пределов влияния культур и цивилизаций, безотносительно к политическим и экономическим отношениям. Подчеркнута значимость контекстной дискуссии между сторонами антропологического или цивилизационного спора о месте человека на оси противопоставления «целого» и «множества частей» с учетом влияния геополитики эмоции.

Ключевые слова: массовая доступность информации, деформация информации, политический и идеологический конфликт, антропологический спор, пределы влияния культур и цивилизаций, геополитика эмоции

В рамках данной публикации вниманию читателя предлагается 15 тем возможной научной дискуссии по различным аспектам анализа современного конфликта в контексте поиска путей диалога по его разрешению в условиях массовой доступности информации.

1) Политический и идеологический конфликт и подача информации в сети Интернет и СМИ. В рамках данной темы в реалиях современного состояния мирового информационного пространства ключевой вопрос заключается в том, насколько массовая доступность информации допускает ее деформацию (речь идет о широко понимаемых «фейковых новостях», подкрепленных ложными фото или киноматериалами, которые делают сообщение более достоверным). Конечно, рефлексия над этим явлением не должна замыкаться на обвинения в адрес СМИ другой стороны конфликта, но сосредоточиться на **размышлениях о последствиях такой ситуации**. Ссылаясь на формулу Николая Бердяева [1], можно сказать, что мы сейчас сталкиваемся с «новым Средневековьем», которое вызвано переизбытком информации, а не ее недостатком, как это было раньше. Возникает вопрос, возможно ли вообще согласие находящихся в конфликте обществ или их элит, в том числе

политических, когда у них совершенно разная картина реальности, когда эти версии реальности не только расходятся, но даже исключают друг друга?

Как можно (с обеих сторон конфликта) **стремиться преодолеть такой субъективизм и ненадежность СМИ** (например, через реально независимые порталы, оценивающие достоверность информации от основных «игроков» на информационном рынке)? Возможно ли использовать авторитеты, признанные обеими сторонами (например, религиозные или моральные)? Существуют ли сегодня вообще такие **беспорные авторитеты**? Какие инструменты могли бы поддерживать контакт между договаривающимися сторонами, элитами или целыми обществами в ситуации «информационного разделения»? Следует ли до начала контактов **составить общий словарь** с точными определениями используемых терминов и может ли в этом помочь философия языка? Возможно ли – в конфликте – получить минимальный уровень согласия, необходимый для переговоров или сближения позиций, в ситуации, когда информационные ресурсы договаривающихся сторон крайне различны? Как специалисты по коммуникации могут помочь обеспечить минимальный уровень согласия?

Аудиовизуальные коммуникаторы и созданная ими культурная среда: помощь или препятствие на пути к соглашению?

2) Натура и черты «антропологического конфликта»: существует ли вообще новый тип международного или межцивилизационного конфликта или спора, который наследует признаки **бывшего «идеологического» или «философического» спора**?

В XIX столетии это был спор «материализм – идеализм» или «прогрессивный позитивизм – религиозный традиционализм». В XX в. – «коммунизм – капитализм» или «коллективизм – индивидуализм» (в консервативном варианте «коллективизм – персонализм»)?

А если ответ на вопрос о существовании «антропологического конфликта» [2] является положительным, то какими мирными средствами можно **приблизиться к разрешению такого спора в рациональном виде**?

Спор философский, со времен Сократа, можно пытаться разрешать в рамках дискуссии. Спор идеологический – по критерию соответствия идеологии эмпирическим фактам. Необходима ли **война**, чтобы разрешить спор «антропологический», который касается – если верить некоторым экспертам [3] – самой внутренней части человеческого тождества, народного «совместного подсознания»?

А может быть **искусство** могло бы сыграть роль в разрешении такого спора? Какими принципами мы должны руководствоваться, ища способы прийти к соглашению в этом типе спора, который наследует многие черты древних **религиозных конфликтов**?

3) Проблема ментальных «белых пятен» во взглядах, касающихся «другой стороны» конфликта, с особым учётом **антропологических черт поведения и взглядов «другой стороны»** и их философического или исторического обоснования. Какие виды дискурса можно противопоставить **склонности к «дегуманизации» и очернению оппонента**, характерной для

дискурса политической журналистики, Интернета и СМИ времени конфликта?

Крупные примеры «белых пятен» в восприятии общекультурных позиций России и Европы.

4) Политический и идеологический **конфликт и международное право**: существуют ли понятия и критерии в сфере теоретического права, которые могли бы **соединить стороны «антропологического» конфликта** или спора, принадлежащие к **разным географическо-культурным пространствам**? Какое влияние на восприятие и понимание происходящего, в том числе его юридическую интерпретацию, имеют разные культурно-религиозные традиции (например, римское понимание права, право ислама, конфуцианская традиция)?

5) Проблема **временных и пространственных координат понимания конфликта/сотрудничества**. Как современное расширение круга человеческого опыта и относительная легкость получения информации влияет на **перцепцию «другого»** и понимание очень важного для когнитивной компетенции понятия **«родства»**?

Кого мы сейчас считаем «своими» или «чужими» и как на это влияет сходство исторических переживаний, содержание коллективной памяти, ежедневные практики обычной жизни («мы живём по-другому»)?

Ежедневные контакты между представителями разных «культур-цивилизаций» – помогают ли они или препятствуют созданию «универсальной платформы договора» между людьми?

6) Проблема **подражания в межкультурных отношениях**. Особенно вопрос: существует ли возможность экстраполяции понятий из теории искусства, таких как пародия, гротеск, ирония в их связи с подражанием, на интерпретацию общекультурных и цивилизационных явлений?

Как признанная всеми антропологами и философами человеческая тенденция к подражанию (мимезис), а с другой стороны – к созданию и поддержанию «дуальных структур» (см., напр., Иванов В.В. «Дуальные структуры в антропологии» [4]) относится к текущим проблемам на стыке культур и цивилизационных моделей? Особенная **логика подражания/дуализма** как возможное направление исследования при рассмотрении **проблем дружбы/конфликта** в межкультурных отношениях.

Польский пример: влияние турецкой культуры и искусства на дворянскую культуру Речи Посполитой во время войн Польши с Турцией в XVII столетии и особая «реконструкция» этого влияния в массовой форме, особенно в виде вторжения турецких сериалов, в популярной культуре консервативного «пост-дворянского популизма» периода 2016–2022 гг. в Польше. Видение влияния англо-саксонской культуры на Россию и Польшу и другие «постсоветские» страны Центральной Европы как **иронично-гротескного подражания** в различных вариантах.

7) Можем ли мы заметить аналогию между опытом России и стран Центральной и Восточной Европы при **«столкновении с современностью»**,

то есть их реакцию на нарастающее давление, проявленное через **цивилизационные формы, продвигаемые странами Запада**? Можно ли отметить определённые **этапы этой реакции** в разных социокультурных вариантах?

Возможные этапы: культурный шок – стадия хаоса; принятие через подражание; пародия и гротеск, то есть принятие через преувеличение определённых черт «оригинала» и радикальное уменьшение других черт (принцип кривого зеркала в межкультурных контактах); бунт и сопротивление, так называемое «вставание с колен», что приводит не столько к гегелевскому «синтезу», сколько **к новому разделению внутри «подражательной» культуры**, предоставляющему гораздо больше места ее исконным чертам.

Возможно ли провести аналогию между понимаемым таким образом «столкновением с западной современностью» и этапами борьбы с предшественником в области поэзии, выделенными американским критиком Гарольдом Блумом в его книге «Страх влияния»? [5]

В этом контексте можно рассмотреть проблему **пространственных и временных координат цивилизационных разделений** (см. пункт 5). В антропологии довольно широко распространённый взгляд, что «древние», «архаические» культуры пользуются **концепцией кругового времени**, связанной с циклами природы, а современные культуры, способные к развитию и прогрессу, – концепцией **линейного времени** (см., напр., Мирча Элиаде [6]). Каково влияние современной, или этноцентрической, концепции **прогресса**?

При этом «идеология» актуального спора «Россия – Запад» (или «Евразия – Атлантика», пользуясь терминологией А. Дугина [7]) основывается на **столкновении «пространственных» аргументов с «временными»**. Это, в предельном обобщении, то, что Россия считает территориальной «агрессией» Запада (католицизма, иезуитства, западного нигилизма), а Запад считает «стремлением наций под прежним влиянием России» или «наций посткоммунистических стран» к **«прогрессу»**, то есть к актуализации **потребительски-либеральной организации общества**.

На этом фоне можно рассмотреть интересные, но слишком мало воспринимаемые **анalogии в текстах польского писателя и эссеиста Ярослава М. Рымкевича** [8], венгерского политолога Иштвана Бибо [9].

Кстати, их нельзя назвать **«реакционными»** в марксистском понимании, потому что они предлагают **значительные модификации традиционных взглядов**, которые делают их **инновационными** с сегодняшней точки зрения. Можно сказать, что здесь мы сталкиваемся с еще одним интересным явлением, заслуживающим внимания: **инновационность** в отрыве от **концепции прогресса**. Не являются ли разные формы и степени **конфликта с потребительно-либеральной цивилизацией**, в которую попали разные страны Центральной и Восточной Европы (или Западной Евразии), **значительно схожими**?

8) Общая проблематика кризиса или, как говорят некоторые, «конца» **концепции прогресса** [10] в разных её формах, которые были сформированы со времен Просвещения.

Возможен ли только **«технологический» прогресс** или прогресс области так называемых «цивилизационных практик» в чисто прагматическом смысле без обеспечения его философско-моральных и социальных условий?

Следует ли принять **новую концепцию времени** для объяснения этих культурных и цивилизационных изменений? В частности, есть ли возможность того, что существующие уже философии времени, например **концепция материи-длительности французского философа Анри Бергсона** [11; 12], способны лучше, чем, например, философия постмодернизма или постмарксизма объяснить «возвращение того, что было в новом виде», с которым мы сейчас сталкиваемся?

Какие проблемы и понятия заменили или сейчас заменяют понятия «прогресс – реакция»? Можно ли назвать эти новые концепции и проблемы «проблемами поиска связности и смысла», которые выходят за рамки интересов современной цивилизации?

9) Поиск таких форм культуры и цивилизации, которые были характерны для России и государств Центральной и Восточной Европы во время «заката эпохи коммунизма», являющиеся своего рода **альтернативными** и вполне **оригинальными перспективами развития**.

Что оригинального, своеобразного осталось от этого великого проекта культуры и цивилизации коммунизма в культурно-цивилизационном пространстве? Речь идёт не только о возможных «широких» перспективах, как, например, **«третий вариант» экономики** между коммунистическим и капиталистическим, но даже небольших – но интересных – **культурных предложениях**, которые являлись **альтернативой для коммерческой культуры**, которая подчинялась законам рынка или давлению либерально-индивидуалистической модели культуры («культура элиты»).

Польский пример: движение «художественной революции в польской прозе», провозглашённой влиятельным литературным критиком Хенриком Березой в 1975–1990 гг. Эта литература являлась альтернативой любимой оппозиционными кругами «патриотически-либертарианской» литературе и была похожа на ранний постмодернизм через идеи «множества отдельных языков», «языкового творчества», и в то же время она реализовывала вариант литературы **народно-крестьянского происхождения**. Интересно, что сейчас мы имеем дело с неким возвращением интереса критиков и писателей к этому направлению творчества.

10) Русский универсализм вне теории и практики коммунизма, либерализма, республиканизма. Как связать идеи рационального, **универсального общественно-политического проекта с истинно русской традицией?**

Этот пункт рассуждений мог бы быть символически основан на известном высказывании Ф. Достоевского об **«общечеловеческой» натуре русской культуры** (фраза из речи писателя по случаю открытия памятника А. Пушкину в 1880 г.), потому что «ко всеобщему, человеческому, братскому союзу русское сердце самое подходящее из всех народов» [13]. Какие тенденции и направления в русской философской мысли, социальной теории и других областях знания свидетельствуют о такой природе русской культуры и

цивилизации? Каким способом можно популяризировать их существование и увеличить влияние в мире, особенно в кругу западной цивилизации? Конкретные примеры таких явлений и движений: «Философия общего дела» Н.Ф. Фёдорова [14], идеи «серебряного века», «русский космизм» и достижения В.И. Вернадского [15] и др.

11) Проблема Второй мировой войны (или также – **Великой Отечественной войны** для россиян) как своеобразного «**хранилища воображения**», из которого комментаторы современной политической ситуации черпают **арсенал понятий и представлений**.

В какой мере **результат Второй мировой войны** до сих пор представляет «**матрицу мирового порядка**» и **моральных образцов** правильных решений в области политической этики?

Какие процессы и какие субъекты политической деятельности действуют сейчас в пользу этого «образца», а какие – против него?

Представляется, что рассмотрение этой проблемы должно опираться на существующие **культурные представления о Второй мировой войне** и интерпретации **их влияния на социальную совесть**.

12) Проблема возможности влияния русской культуры и цивилизации вне политических и сильных экономических связей.

Существует ли такая возможность? Как рассмотреть шансы такого влияния в перспективе антропологии и культурологии? Работает ли или может ли работать **русская высокая и даже массовая культура как альтернатива** кажущимся универсальными образцам западной культуры?

13) Проблема контекста или широкого «поля» дискуссии между **сторонами** антропологического, цивилизационного спора (конфликта).

Как восстановить такой **общий для всех сторон контекст** во время современного «разделения языков» (проблема «Вавилонской башни»)? Следует отметить, что в XIX в. европейская и русская философия оставались точкой соприкосновения даже для левых радикалов и консервативных традиционалистов, а **этическим горизонтом спора** являлось **гуманистически осмысленное христианство**.

Как это представляется сейчас? Может быть, такой общий контекст представляет сейчас **наука со своими эмпирическими теоремами**?

Каким является видение человека на оси противопоставления «**целого**» и «**множества частей**» (холизм – аналитическая и критическая философия). Что сделать тогда с научными (или научно-популярными) книгами, которые представляют функционирование живых организмов с точки зрения сбора, передачи и использования информации в виде сети, включающей различные клеточные и молекулярные центры не только в мозгу, но и во всем живом организме? (См. книгу П. Девиса «Демон в машине. Как скрытые информационные сети объясняют тайну жизни» [16].)

Является ли наука в таких случаях идеологически обусловленной или, наоборот, можно ли делать выводы о политике и устройстве жизни на основании научных утверждений?

14) Проблема «геополитики эмоций». Как сознательные и бессознательные сильные чувства управляют нашим поведением и формируют наш менталитет? Можно ли вообще определить такие «базовые эмоции» в разных культурных и народных кругах? (См. работу Доминик Мойси «Геополитика эмоций» [17].)

Какие концепции «коллективного подсознания» можно и нужно использовать для выводов о поведении широких масс людей в разных странах и культурах? (Психоанализ Карла Юнга, анализ культурной символики Жильбера Дюрана [18], когнитивистика Дэна Спербера [19] и др.)

Проблема соседства ненависти с любовью (немецкое название «Hassliebe») и ее влияние на отношения между нациями и обществами. Как защитить научные исследования эмоционального состояния общественного сознания от политического давления и стереотипов?

15) Гештальт художественных произведений и значимых текстов культуры (не только как **источник полезных цитат**, но и **ракурсов описания действительности**) в актуальном политическом, социологическом, культурологическом и публицистическом дискурсе. И здесь важнейший вопрос – каковы пределы их воздействия и могут ли они, помимо **формирования** общественного сознания, еще и **деформировать** образ действительности?

Литература

1. Бердяев Н. Смысл истории. Новое Средневековье / Н. А. Бердяев, сост. и ком. В. В. Сапова. М.: Канон+ : ОИ «Реабилитация», 2002. 448 с.
2. Кабылинский Б. В. Антропология конфликта (философско-антропологический анализ): дис. ... д-ра филос. наук. Белград, 2021. 350 с. URL: https://ifppanrt.tj/avtoreferati-2018/2021/Kabilinskiy/Dissertatsiya_of_KabilinskiyB.pdf
3. Метаморфозы русской литературы. Белград, 2009.
4. Иванов В. В. Дуальные структуры в антропологии: курс лекций. М.: РГГУ, 2008. 332 с.
5. Блум Х. Страх влияния. Теория поэзии; Карта перечитывания / пер. с англ. С. А. Никитина. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1998. 351 с.
6. Элиаде Мирча. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
7. Космическое обновление // Конец света / под ред. А. Г. Дугина. М.: Арктогея, 1998. С.159-177.
8. Британишский В. Ярослав Марек Рымкевич // Речь Посполитая поэтов. СПб: Алетейя, 2005. С. 508-512.
9. Бибо И. О смысле европейского развития и другие работы. М.: Три квадрата, 2004. 477 [2] с.
10. Бенуа Ален де. Краткая история идеи прогресса. URL: <https://katehon.com/ru/article/kratka-ya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 13.07.2021).
11. Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992. 325 [2] с.
12. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле: Канон-пресс, 1998. 382 с.
13. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 881 с.
14. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М.: ЛитРес, 2012. 1020 с.
15. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2012. 576 с.

16. *Devies Paul*. The Demon in the Machine. How Hidden Webs of Information Are Solving the Mystery of Life. London, 2019. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226669847.001.0001>
17. *Моизи Доминик*. Геополитика эмоций. Как культуры страха, унижения и надежды трансформируют мир / пер с англ. яз. [Dominique Moïsi. How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope Are Reshaping the World. Doublday, a division of Random House, Inc., New York, 2009]. М.: Московская школа политических исследований, 2010. 216 с.
18. *Durand Gilbert*. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Presses universitaires de France, 1963. 518 p.
19. *Sperber Dan*. Rethinking Symbolism. Cambridge University Press, 1977. 162 p.

CONFLICT AND ITS OVERCOMING

Marek Ponkcinski

*The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences
72 Nowy Świat, 00-330, Warszawa, Poland*

Abstract. The article is devoted to various aspects of the analysis of the conflict and ways of dialogue on its resolution in the conditions of mass availability of information. The author considers it possible to assess the situation that has arisen as a “new Middle Ages”, which is caused by an overabundance of information, and not its lack, and raises the question of a new type of conflict, different from the former “ideological” or “philosophical”. The focus is on such problems as: the search for grounds in the field of theoretical law that could connect the parties to the “anthropological” conflict, belonging to different geographical and cultural spaces; identification of spatial and temporal coordinates of the limits of the influence of cultures and civilizations, regardless of political and economic relations. The importance of the contextual discussion between the parties of the anthropological or civilizational dispute about the place of a person on the axis of the opposition of the “whole” and “many parts”, taking into account the influence of the geopolitics of emotion, is emphasized.

Keywords: mass availability of information, deformation of information, political and ideological conflict, anthropological dispute, limits of influence of cultures and civilizations, geopolitics of emotion

НАШИ АВТОРЫ

ВЛАДИМИРОВ Юрий Сергеевич – доктор физико-математических наук, профессор физического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, профессор Института гравитации и космологии РУДН.

ВЛАДИМИРОВА Татьяна Евгеньевна – доктор филологических наук, профессор факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов.

ГАБДРЕЕВА Наталия Викторовна – доктор филологических наук, профессор подготовительного факультета для иностранных учащихся Казанского (Приволжского) федерального университета.

ЕГОРОВ Дмитрий Геннадиевич – доктор философских наук, профессор Псковского государственного университета и Псковского филиала ФСИН России (Псков).

КАЛИНИНА Галина Сергеевна – преподаватель Набережночелнинского института (филиала) Казанского (Приволжского) федерального университета.

КАТАСОНОВ Владимир Николаевич – доктор философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой философии Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

КРЮЧКОВ Тимофей Олегович – исследователь, сотрудник кафедры Истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МАРШЕВА Татьяна Владимировна – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры иностранных языков Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета.

МАСЛОВА Валентина Авраамовна – доктор филологических наук, профессор кафедры дошкольного и начального образования педагогического факультета Витебского государственного университета имени П.М. Машерова.

НЕКЛЕССА Александр Иванович – руководитель Группы «Север – Юг» Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН; председатель Комиссии по социальным и культурным проблемам глобализации, член бюро Научного совета «История мировой культуры» при Президиуме РАН.

ПИВОВАР Екатерина Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры белорусского языкознания факультета гуманитарных и языковых коммуникаций Витебского государственного университета имени П.М. Машерова.

ПОНКЦИНСКИ Марек – доктор филологии, профессор Института литературных исследований Польской академии наук (ПАН). Директор информационного центра ПАН в Москве (2015–2018). Главный редактор журнала «Inscription», издаваемого ПАН и Варшавским университетом.

ПОСТОВАЛОВА Валентина Ильинична – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела теоретического и прикладного языкознания Института языкознания РАН.

СИДОРОВ Геннадий Николаевич – доктор биологических наук, профессор кафедры биологии и биологического образования Омского государственного педагогического университета, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Омской духовной семинарии Омской епархии РПЦ.

СОКОЛОВ Владислав Георгиевич – кандидат философских наук, культуролог, старший научный сотрудник Объединённого Научного Центра проблем космического мышления Международного Центра Рерихов.

ТАРАСОВ Евгений Федорович – доктор филологических наук, профессор кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Гуманитарного института АНО ВО «Российский новый университет», Дирекция образовательных программ ГАОУ ВО МГПУ.

ШУСТОВА Ольга Борисовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории, экономической теории и права Омского государственного аграрного университета имени П.А. Столыпина.

ЯКОВЛЕВ Владимир Анатольевич – доктор философских наук, профессор философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Общие требования по оформлению статей для журнала «Метафизика»

Автор представляет Ответственному секретарю текст статьи, оформленной в соответствии с правилами Редакции. После согласования с Главным редактором статья направляется на внутреннее рецензирование и затем принимается решение о возможности ее опубликования в журнале «Метафизика». О принятом решении автор информируется.

Формат статьи:

- Текст статьи – до 20–40 тыс. знаков в электронном формате.
- Язык публикации – русский/английский.
- Краткая аннотация статьи (два-три предложения, до 10–15 строк) на русском и английском языках.
- Ключевые слова – не более 12.
- Информация об авторе: Ф.И.О. полностью, ученая степень и звание, место работы, должность, почтовый служебный адрес на русском и английском языках, контактные телефоны и адрес электронной почты.

Формат текста:

- шрифт: Times New Roman; кегль: 14; интервал: 1,5; выравнивание: по ширине;
- абзац: отступ (1,25), выбирается в меню – «Главная» – «Абзац – Первая строка – Отступ – ОК» (то есть выставляется автоматически).
- ✓ Шрифтовые выделения в тексте рукописи допускаются только в виде курсива.
- ✓ Заголовки внутри текста (названия частей, подразделов) даются выделением «Ж» (полуужирный).
- ✓ Разрядка текста, абзацы и переносы, расставленные вручную, не допускаются.
- ✓ Рисунки и схемы допускаются в компьютерном формате.
- ✓ Века даются только римскими цифрами: XX век.
- ✓ Ссылки на литературу даются по факту со сквозной нумерацией (не по алфавиту) и оформляются в тексте арабскими цифрами, взятыми в квадратные скобки, после цифры ставится точка и указывается страница/страницы: [1. С. 5–6].
- ✓ Номер сноски в списке литературы дается арабскими цифрами без скобок.
- ✓ Примечания (если они необходимы) оформляются автоматическими подстрочными сносками со сквозной нумерацией.

Например:

- На место классовой организации общества приходят «общности на основе объективно существующей опасности» [2. С. 57].
- О России начала XX века Н.А. Бердяев писал, что «постыдно лишь отрицательно определяться волей врага» [3. С. 142].

Литература

1. Адорно Т.В. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
3. Бердяев Н.А. Судьба России. Кризис искусства. М.: Канон +, 2004.
4. Савичева Е.М. Ливан и Турция: конструктивный диалог в сложной региональной обстановке // Вестник РУДН. Сер.: Международные отношения. 2008. № 4. С. 52–62.
5. Хабермас Ю. Политические работы. М.: Праксис, 2005.

С увеличением проводимости¹ кольца число изображений виртуальных магнитов увеличивается и они становятся «ярче»; если кольцо разрывается и тем самым прерывается ток, идущий по кольцу, то изображения всех виртуальных магнитов исчезают.

¹ Медное кольцо заменялось на серебряное.

Редакция в случае неопубликования статьи авторские материалы не возвращает.

Будем рады сотрудничеству!

Контакты:

Белов (Юртаев) Владимир Иванович, тел.: 8-910-4334697; e-mail: vyou@yandex.ru