

Фисун А. А.

## МОДЕРНИЗАЦИЯ, СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ КОНСТЕЛЛЯЦИИ И МИР-СИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ

### I

Фундаментальные изменения геополитической карты мира на рубеже 80-90 годов вызвали мощную волну интереса к анализу глобальных структур мировой истории, их внутренней динамике и траекториям эволюции. Об этом, например, свидетельствует значительный научный и общественный резонанс концепции “столкновения цивилизаций” С. Хантингтона [См.: 1; 2], успех которой в немалой степени был предопределен концептуальным кризисом традиционных моделей и схем всемирно-исторического развития человечества. “Конец истории” представил человечеству на рубеже нового миллениума постмодернистский коктейль практически всех существовавших формаций, цивилизаций, способов производства и стадий экономического/технологического роста, которые никуда почему-то не исчезают, а продолжают сосуществовать и взаимодействовать в современном “глобальном мире”.

Существенному переосмыслению подвергается один из ключевых элементов современной социальной теории. - *парадигма модернизации*, - критический пересмотр которой может считаться одним из самых важных итогов прошедших дебатов. В классической версии социальной теории под модернизацией обычно понималась особая форма социального развития, историческое своеобразие которой состояло в переходе от традиционного, аграрного общества к современному, индустриальному и постиндустриальному. Практически везде модернизация выступала как обозначение такой совокупности процессов социальной, экономической, политической, интеллектуальной и культурной трансформации общества, которые происходили в Западной Европе (Англии, Нидерландах, Франции) в XVII-XIX вв., а затем распространилась на другие европейские страны, а в девятнадцатых и двадцатых веках - на другие континенты. По сути, модернизация означала движение к “современности”, “модернити”, т.е., к обществу Модерна, которое включало в себя процессы индустриализации, урбанизации, рационализации, бюрократизации, демократизации, “капиталистическую революцию”, универсализацию принципов целерационального поведения и расчета, а также “анонимную” деперсонализацию социальных взаимоотношений.

В сущности, теория модернизации в своей фундаментальной основе в значительной степени восходила к классическим идеям европейского Просвещения и всей нововременной традиции европейского философского мышления. “Проект Модерна”, секуляризовав христианскую модель необратимого времени, текущего линейно и обеспечивающего непрерывность прошлого, настоящего и будущего, постулировал прогрессивный и универсальный характер развития человеческого общества, одновекторность социальных изменений и тезис о том, что все менее развитые страны должны пройти тот же путь, по которому идут более развитые государства.

Поэтому неслучайно понятие модернизации было ключевым в так называемой “социологии развития”, где под ней понимался комплекс различных реформ и инноваций, которые предпринимали отсталые и слаборазвитые общества (как правило, незападного типа) для того, чтобы догнать сосуществующие с ними в едином историческом времени передовые общества “мира современности”, т.е. Европы и США. Иначе говоря, в своем классическом варианте процесс “модернизации” рассматривался прежде всего как синоним “вестернизации”, т.е. как движение к тем специфическим формам общественного устройства, которые сложились в ходе английской индустриальной и французской политической революции. Теоретические и методологические предпосылки модернизационной парадигмы образуют классические теории социальных изменений Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса и, в особенности, М. Вебера. В современной социальной теории разные аспекты теории модернизации плодотворно разрабатывали такие исследователи, как Д. Аптер, С. Хантингтон, Г. Алмонд, А. Пай, Ф. Риггз, У. Мур, М. Леви, Э. Шилз, С.Н. Эйзенштадт.



“Теория развития” выделяла несколько вариантов модернизации: во-первых, спонтанную органическую модернизацию в Западной Европе и Северной Америке (где разрыв традиционализмом осуществлялся под воздействием прежде всего внутренних факторов развития “снизу”); во-вторых, “догоняющую модернизацию” полуорганического типа в странах Центральной и Южной Европы, России и Латинской Америке (в значительной степени не только “снизу”, но и “сверху”); в-третьих, “отраженную модернизацию” неорганического типа в афро-азиатских государствах “третьего мира” (осуществляемой практически только “сверху”, под определяющим воздействием извне).

## II

В 70-80-е годы стали появляться исследования, в которых модернизация традиционных обществ, да и сами эти общества рассматриваются не в столь однолинейной перспективе однозначного и “полного” перехода к “современности”. Трактовка сущности, объекта и возможных результатов модернизации становится все более многомерной, или, точнее, многовариантной. Модернизация перестает быть однонаправленным универсальным движением к единой цели, а рассматривается скорее как многомерный процесс, определяемый различными и своеобразными традиционными институтами и культурами, порождающими самые разные и неожиданные конечные результаты.

Прежде всего, кардинальному переосмыслению было подвергнуто ключевое положение модернизационной теории о том, что традиционность и современность представляют собой взаимоисключающие противоположности, что современность, или процесс модернизации, всегда подрывает, ослабляет и вытесняет традицию. Скорее, речь идет о том, что *оба фактора всегда сосуществуют в любом обществе - западном или незападном, передовом или развивающемся*. По точному замечанию Р. Бендикса, каждое современное общество является фактически “частично развитым”, неким сплавом современности с остатками традиций [3, 225]. Исследования культурных ориентаций современных западных обществ, проведенные Г. Алмондом и С. Вербой, убедительно показали, что все они пронизаны партикуляристскими и неформальными связями и отношениями, а рационально-активистская компонента является важным, но не единственным элементом гражданской культуры. Определяющую роль в стабильном функционировании всех западных обществ, по их мнению, играет постоянное воспроизводство различных “несовременных” социальных институтов традиционного происхождения (связанных с церковью, семьей, неформальными корпоративными группами и ассоциациями), а также таких ценностных факторов как вера, пассивность, почтительное отношение к власти и т. д. [См.: 4]. Основные веберовские типы социального действия (инструментальная и ценностная рациональность, традиционность и эмоциональная аффективность) в любом обществе никогда не могут существовать в своем чистом виде. Скорее, они всегда представляют из себя определенную композицию, в которой эти элементы скрепляются (синтезируются) в характерные устойчивые комбинации (“картины мира”). По сути, *все исторические общества отличаются друг от друга лишь по степени относительного преобладания одних элементов над другими над другими и схемой сочетания (конstellации) их между собой*. Поэтому они не выстраиваются в эволюционную последовательность восхождения от низших форм к высшим, а образуют “мозаику” уникальных конфигураций, отличающихся лишь правилами (“режимами”) их синтеза.

Опыт модернизации афро-азиатских обществ во второй половине XX века показал, что простое разрушение традиционных форм жизнеустройства, как правило, не вело к возникновению и развитию новых жизнеспособных общественно-политических структур, а, напротив, лишь углубляло процессы дезорганизации и распада общества. Модернизационные процессы 50-80-ых годов показали, что радикальный отказ от традиций практически всегда провоцирует мощное ответное сопротивление, вплоть до контрмодернизации общества (характерен пример шахского Ирана, попытка модернизации которого по западным образцам закончилась “исламской революцией” и подъемом традиционалистских сил). Гораздо более перспективным в настоящее время признается стратегия опоры и взаимодействия с традицией, в частности выявления и активации в ней исторических “субтрадиций трансформации”, которые могли бы стать базой для более органичного и плавного развития и преобразования системы.



В настоящее время большинство исследователей считают, что процессы модернизации, протекающие в трансформирующихся обществах вернее было бы рассматривать не как процессы вытеснения традиционного современным, а как процессы их *взаимодействия и взаимопроникновения*, в ходе которых рождаются принципиально новые образования *синтезного типа* (при этом местная оригинальная социокультурная традиция может таить в себе важные модернизационные потенции). Переход к модерну ныне представляется как целостный, относительно длительный этап, на котором возможно не только преобразование и смена, но и воспроизводство ранее сложившихся структур, а также их упадок.

Впервые эта идея была сформулирована в работах Ф. Риттза и С.Н. Эйзенштадта, которые показали, что *традиционное общество под влиянием сил модернизации эволюционирует в социально-политические образования нового, синтезного типа*. Такие рожденные в процессе модернизации (или в реакции на неё) политико-экономические системы, часто характеризующиеся по-прежнему в качестве полутрадиционных или переходных, в ходе взаимодействия традиционности и современности вырабатывает свои собственные оригинальные характеристики, которые создают принципиально новый (уже не традиционный, но и не современный) собственный механизм самовоспроизводства и поддержания стабильности.

Скорее всего, именно таким уникальным синтезным образованием, родившимся в процессе взаимодействия традиционности и современности, и является европейская (шире - "западная") цивилизация. Такие характерные черты западного общества, как индивидуализм, публичность, светское образование, особая роль "среднего класса", развитие высокодифференцированной организации общества, признание легитимности плюрализма и многообразия групповых интересов обусловлены и, в значительной степени, вытекают из специфических особенностей "европейской" линии развития традиционного общества и, в этом смысле, имеют досовременное происхождение.

Поэтому сложившуюся первоначально в ряде стран северо-западной Европы и США модель развития (описываемую как модерн) следует считать лишь одним из возможных вариантов рационализации и трансформации традиционности, а не обязательно как самую совершенную или всеобщую. Модернизация не ведет и не может вести к одномерному воспроизводству "западного" либерально-демократического "паттерна", скорее она приводит к возникновению и развитию различных новых политико-социальных форм организации общества, возникших на основе собственного варианта дифференциации и рационализации самых разнообразных форм традиционного или полутрадиционного типа.

Такой подход позволяет сделать ряд очень интересных выводов о природе социоэкономического и политического развития в странах не только "третьего мира", но и в государствах постсоветского типа. Развитие новой парадигмы в их теоретической концептуализации может быть связано, на наш взгляд, с разработкой понятий "патримониализм" и "неопатримониализм", которая впервые предложена С.Н. Эйзенштадтом и Ж.Ф. Медаром [См.: 5, 134-160, 324-358]. По нашему мнению, *процессы политической модернизации и транзита к демократии в постсоветских государствах также в значительной степени (и почти всегда) ведут к установлению и институционализации новой особой формы политической системы, которую можно охарактеризовать как неопатримониальную*. Для неопатримониализма характерен своеобразный симбиоз некоторых элементов традиционализма и современного государства, который определяет фундаментальное внутреннее несоответствие между внешним "осовремененным" "фасадом" государства (с конституцией, фиксированными нормами права, действующими парламентско-партийными институтами, регулярной системой выборов и т.д.) и внутренней логикой его функционирования - вполне патримониальной: 1) политический центр возвышается над периферией, он концентрирует политические, экономические и символические ресурсы власти, одновременно закрывая доступ всем остальным группам и слоям общества к этим ресурсам и позициям контроля за ними; 2) государство управляется как частное владение (*патрономизм*) правящих групп - носителей государственной власти, которые приватизируют различные общественные функции и институты, делая их источником собственных частных доходов; 2) этнические, клановые, региональные и семейно-родственные связи не исчезают, а воспроизводятся в современных политических и экономических



отношениях, определяя способы и принципы их функционирования. Таким образом, перенесенные на местную почву основные элементы демократической системы (политические партии, выборы, парламент) в неопатримониальном обществе подвергаются существенной трансформации и перекомпоновке, становясь оболочкой, прикрывающей традиционные и полутрадиционные общественные связи. Скрепленные между собой в значительной мере не современными, легально-рациональными связями гражданского типа, а отношениями патронажа и клиентеллы, современные политические институты становятся удобным каркасом, в рамках которых происходит процесс воспроизводства традиционных форм патримониального господства.

С.Н. Эйзенштадт выделяет четыре базовых варианта взаимодействия традиционности и современности: 1) силы современности разрушают традиционные модели, не создавая новых; 2) силы современности вызывают подъем традиционализма, который сопровождается усилением позиций традиционных элит и ростом воинствующих контрмодернизационных идеологий; 3) адаптивный тип, характеризуемый определенной готовностью “старых” элит ставить перед собой новые задачи, выходящие из рамок традиционных установок, и принимать новые роли, появляющиеся в ходе модернизации; 4) трансформативный тип, отличающийся способностью к выработке новых жизнеспособных социально-политических структур с собственными институциональными центрами и системами символов.

Типология Эйзенштадта позволяет выделить четыре основных, базовых и пять смешанных вариантов реализации общей модели “отраженной модернизации”.

Первый вариант - это путь *тупиковой модернизации* демонстрируемый большой группой “государств-призраков” Тропической Африки (Заиром, Анголой, Руандой, Бурунди, Чадом, Сомали, Сьерра-Леоне и т.д.). В этой группе государств не действуют ни механизмы традиционной, ни механизмы современной (легально-рациональной) легитимации общенациональной власти центральных правительств, - поэтому они пребывают в состоянии перманентного хаоса и социо-политической дезинтеграции, как бы облакающей в реальность гоэбсовский фантом “войны всех против всех”.

Второй вариант - *контрмодернизации* - характеризует фундаменталистские стратегии развития (её исламский вариант в настоящее время реализуется в Иране). Фундаментализм отвергает необходимость модернизационного преобразования (“осовременивания”) общества, выдвигая в качестве альтернативы идею “кристаллизации” черт традиционного общества. В соответствии с ней, антимодернистские ценности и ориентации становятся единственно легитимными символами общественного порядка и интеграции социума.

Достаточно широко представлен в современном мире третий вариант - *частичной модернизации*, - когда одни сегменты общества уходят вперед (становятся “открытыми”), а другие остаются в неизменном, “закрытом” виде (Китай, Турция и др.).

Четвертый вариант заключается в *конвергирующей модернизации*, в рамках и под эгидой национальной традиции (путь Англии и Японии), который обеспечивает сопряжение традиционных и современных начал в единое целое. Характерен пример японской модернизации, где такие черты национальной традиции, как преданность императору и семье, низкая степень вертикальной мобильности, верноподданнические отношения феодального типа между подчиненными и вышестоящими, общие коллективистские ориентации всего социума в целом, оказались не препятствием, а, напротив, важным условием успешного протекания преобразований.

Кроме основных, можно выделить также производные смешанные формы модернизации, образующиеся из того или иного совмещения основных базовых стратегий. Это такие формы, как: 1) *полутупиковая модернизация* (большинство стран Тропической Африки); 2) *частичная контрмодернизация* (в основном, периодически, различные государства исламского мира); 3) *конвергирующая контрмодернизация* (стратегия развития “нефтедолларовых монархий” Ближнего Востока); 4) *тупиковая контрмодернизация* (стратегия натурализации жизни, “стирание различий между городом и деревней” в полпотовской Кампучии и Китае периода “культурной революции”; 5) *тупиковая конвергирующая модернизация* (стратегия опоры на общинные начала в некоторых странах бывшего некапиталистического пути развития).



### III

Важная роль в переосмыслении проблематики модернизационной теории принадлежит представителям двух крупных и авторитетных теорий макроисторических изменений: цивилизационной компаративистики и мир-системного анализа. Истоки первого направления обычно связывают с социокультурными концепциями М. Вебера и “теорией цивилизаций” А.Дж. Тойнби, второго - со школой “Анналов” и особенно теорией геоистории Ф. Броделя. Среди современных наиболее перспективных разработок “цивилизационной школы” следует выделить макроисторическую модель “осевого времени” С.Н. Эйзенштадта, которая соединяет классические интуиции М. Вебера, А.Дж. Тойнби, К. Ясперса с достижениями (и научным аппаратом) современной социальной теории. Основные геоисторические идеи Ф. Броделя были творчески развиты в концепции мир-системного анализа И. Валлерстайна (руководителя Центра Фернана Броделя по изучению экономик, исторических систем и цивилизаций при Университете штата Нью-Йорк в Бинхемтоне, США).

Принципиальная новизна подхода МСА к анализу глобальных структур истории заключается в акценте на примате “внешних”, экзогенных факторов социальных изменений, имеющих скорее не внутреннюю, а внешнюю, мир-системную природу. Поэтому важным аспектом критики теории модернизации со стороны МСА является указание на недооценку внешних, экзогенных факторов развития отдельных обществ и государств. Как справедливо указывает И. Валлерстайн, мы не сможем понять динамику, или смысл социальных изменений, если будем по-прежнему исходить из примата внутренних факторов изменений вне всего глобально-всемирного контекста развития каждого общества или государства. Не существует отдельных автономных и изолированных государственных, политических, культурных образований со своей собственной, имманентной логикой эволюции: “бесполезно анализировать процессы *общественного развития* наших многообразных национальных “обществ”, - пишет И. Валлерстайн, - так, как если бы они были автономными внутренне развивающимися структурами, в то время как они являются и всегда были в первую очередь структурами, созданными всемирными процессами и обретающими свою форму в качестве реакции на эти процессы” [6, 86].

Возможности трансформации отдельных обществ, в соответствии с подходом МСА, в общем и целом предопределяется их структурной позицией в рамках глобальной мир-системы, которая состоит из центра, полупериферии и периферии. При этом сторонники МСА в качестве ключевой характеристики развития современного мира (начиная, по крайней мере, с XVI ст.) выделяют идею системной (структурно/режимной) гегемонии, которую можно определить в качестве таких отношений доминирования (господства и/или лидерства) одних государств над другими, которое позволяет им устанавливать принципы, процедуры и правила поведения, общие для (всех остальных акторов и) всей международной системы в целом, т.е., определять правила игры и следить за тем, чтобы они выполнялись всеми. Гегемония в мир-системе определяется, таким образом, наличием акторов, располагающими возможностями (экономического, политического, военного или идеологического) принуждения других к воспроизводству установленного (гегемоном) режима “распределения” различных форм (материального и/или культурного) капитала. Как отмечает И. Валлерстайн, “когда соперничество, в качестве системного условия, замещается гегемонией, это не значит, что держава-гегемон (*hegemonic power*) может всё. Но это означает, что оно может препятствовать изменению (нарушению) правил со стороны других” [7, 98].

Генеральная тенденция современного глобального развития гораздо адекватнее может быть описана как постепенный переход от доминирования отдельных государств (продукта Нового времени) к доминированию традиционных регионально-цивилизационных комплексов (РЦК), устойчивая кристаллизация которых связана с той или иной конфигурацией социокультурного порядка (архетипа), уходящего в недра досовременной эпохи. Кроме того, происходит глобальная дифференциация таких РЦК по тем или иным геоэкономическим и геополитическим структурным нишам, образующим в совокупности новую *гексагональную* (по выражению А.И. Неклессы [2, 48]) конфигурацию мирового пространства.



В качестве предварительного вывода можно отметить, что практически все страны афро-азиатского и евразийского ареала достаточно четко могут быть сгруппированы в три большие геоисторические подгруппы: тупиковую, промежуточную и перспективную. К первой из них относится Тропическая Африка, ко второй - Северная Африка, Ближний и Средний Восток, а также постсоветская Центральная Азия (промежуточность данной подгруппы определяется наличием мощного внутреннего контрмодернистского потенциала традиционализации), к третьей - Южная, Юго-Восточная и Восточная Азия, где система буддийских и/или конфуцианских ценностей достаточно эффективно, как оказалось, может быть совмещена с современными ориентациями.

Синтез некоторых ключевых положений "цивилизационной школы" и последних версий теории МСА (А.Г. Франка и Б.К. Гиллза, К. Чейз-Данна и Т. Холла, Д. Уилкинсона, Ж. Абу-Лугход), позволяет, на наш взгляд разработать принципиально новую модель структуры и динамики геоисторического развития, преодолевающую внутренние ограничения как классических эволюционных (линейно-поступательных), так и локально-циклических концепций исторического развития. В этой модели идея глобальной эволюции человеческого общества замещается идеей "эпизодических переходов", "пространственно-временных пересечений" и "контингентного исторического развития" (все термины - Э. Гидденса [См.: 8]), которые в принципе не имеют единой динамики или направленности социальных изменений. Вместо линейного и универсального развития человеческого общества от одного этапа (культурной эпохи, формации, стадии роста или способа производства) к другому здесь возникает образ констелляционное сосуществование, постоянной переконфигурации и переструктурирования самых разнообразных образцов и типов человеческого действия - старых и новых, традиционных и современных, всеобщих и локальных.

"Констелляция" (которая в астрономии означает взаимоменяющееся расположение звезд на небосклоне) вместо "развития", сосуществование и синтез различных моделей и институтов вместо их "смены", контингентное формирование "случайных" "режимов" мирового развития вместо общего движения человечества к какой-то цели - таковы некоторые особенности нового подхода. Неравномерность и асинхронность развития отдельных цивилизаций и культур, их постоянное взаимодействие между собой и синтез, выступает, в конечном счете, источником и принципом общего глобального движения развития человеческой ойкумены в целом.

По нашему мнению, критическое переосмысление проблематики модернизационного развития, таким образом, может способствовать: 1) разработке новой альтернативной геоисторической парадигмы анализа всемирно-исторического процесса; 2) переосмыслению темпоральной динамики всемирной истории и определению новых подходов к проблеме её "периодизации"; 3) рассмотрению проблем комплексного полилинейного моделирования исторического движения человечества через выделение его основных фундаментальных структур и путей развития; 4) анализу основных исторических конфигураций трансформации и взаимодействия различных региональных социокультурных систем и/или цивилизационных комплексов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.
2. Неклесса А.И. Постсовременный мир в новой системе координат // Восток. - 1997, - №2.
3. Доган М., Пеласси Д. Сравнительная политическая социология. М., 1994.
4. Almond, Gabriel and Verba, Sidney. The civic culture. Boston: Little, Brown, 1965.
5. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. М., 1999.
6. Уоллерстайн И., Общественное развитие или развитие мировой системы? // Вопросы социологии. - 1992. - № 2.
7. Wallerstein, Immanuel, "The inter-state structure of the modern world-system" in Smith S., Booth K., Zalewski M., eds., International theory: positivism and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 87-107.
8. Giddens, Anthony. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Cambridge: Polity Press, 1984.



Добропас І.О.

## ІСТОРІЯ В КОНТЕКСТІ СХІДНОГО ТА ЗАХІДНОГО СВІТОГЛЯДУ (АНАЛІЗ ПОСТКЛАСИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ)

Ситуація, що склалася у Європі на зламі XIX-XXст., спричинила переоцінку вартостей та традицій духовного життя, які ґрунтувалися на принципах раціоналізму. Перебіг європейської історії, сповненої революціями, війнами, соціальними катаклізмами, спростував впевненість у тому, що людська історія – це невідпинний поступовий рух до царини Розуму. Найповніше класичне розуміння історії втілювалося у гегелівській історіософській концепції. За Гегелем, уся передісторія західно-європейської культури з її різноманітністю та унікальністю цивілізацій та культур, щодо її складу, охоплювалася поняттям Схід протиставлялась як античній культурі, так і культурі Заходу. Схематизм та абстрактність гегелівської концепції, за якою Схід та Захід лише етапи всесвітньо-історичного розвитку Абсолютного Духу, збіднили бачення історії, зумовили неспроможність пояснити багатоманітність реального історичного життя.

Децентрування класичної схеми всесвітньої історії дозволило оцінити перспективи та можливості європейської історії ґрунтуючись на аналізі тих культурних організмів, які вже завершили свій історичний шлях. Така постановка проблеми дозволила переосмислити взаємини Сходу і Заходу, які описувались раніше формулою Давній Світ – Європейська культура. “Схід і Захід – поняття сповнені справжнього історичного смислу, – писав О.Шпенглер, – Європа – порожній звук”. [1]

Піонерами, що проклали шлях за межі класичного прогресизму, були П.Чаадаєв, М.Данілевський. У “Філософічних листах” П.Чаадаєв осмислює всесвітньо-історичний процес як двовекторний, що розвивався по напрямках Схід-Захід, та проходить в своєму розвитку два етапи: давній світ та християнська епоха. За П.Чаадаєвим, до Сходу належать всі язичницькі та нехристиянські культури, які базуються на пріоритеті матеріального в їх бутті. Матеріальне П.Чаадаєв розумів як першість чуттєвих потреб та загально-культурну орієнтацію суспільства на благоустрій. Відсутність духовних чинників у розвитку історичних форм Сходу зумовила їх застійний характер, що призвело до загибелі славетні давні цивілізації. Досягаючи межі, яку вони в силу внутрішнього принципу їх утворення не здатні були перетнути, культури Сходу гинули. На відміну від Сходу, західно-християнське суспільство, “запліднено духовними інтересами, які безмежні по своїй природі” [2], здатне до нескінченного прогресу.

На відміну від П.Чаадаєва, О.Шпенглер у “Сутінках Європи”, протиставляючи Схід і Захід, обґрунтовує їх єдність. Мета його історіософії – створення морфології історії. Кожна культура ґрунтується на своїй ідеї, яка зумовлює своєрідність її душі, своєрідність її явлення у світі. Але кожна з культур проходить однакові етапи у своєму житті, що дає підстави говорити, що “всі без винятку великі утворення і форми релігії, мистецтва, політики, суспільства, господарства, наук у всіх культурах одночасно виникають, завершуються і згасають; що внутрішня структура однієї цілком відповідає всім іншим; що немає в культурі ні одного “явища в них, до якого не знайшлось би паралелей у всіх інших”. [3] Тільки співставлення культур як завершених феноменів дає змогу знайти “типове у мінливих долях цих великих індивідуумів, момент необхідного у необмеженій багатоманітності випадковостей” [4] і створити картину світової історії.

Наприкінці свого життя П.Чаадаєв переосмислив історичні перспективи Сходу і Заходу. Притаманна (як він раніше вважав) лише Сходу традиційність, є також і характеристикою західної культури. Він повернувся до схематизму прогресистської філософії історії, розглядаючи Схід та Захід як сходина єдиного історичного процесу, завершення якого характеризується стагнацією та занепадом. “Першим виступив Схід і вилив на землю промені світла з глибини свого усамітненого споглядання; потім прийшов Захід зі своєю всеохоплюючою діяльністю



своїм живим словом та всемогутнім аналізом, завершив те, що почав Схід і нарешті погалинув його”. [5]

Ідея П.Чаадаєва про первинність культури Сходу, який став “колискою людства” (А.В.Васільєв), отримала подальший розвиток у творчості М.Вебера, який переосмислюючи відносини Сходу і Заходу як взаємодоповнюючі (такий підхід властивий і гегелівській історіософії), наголошував на первинності, нормативності Сходу і вторинності Заходу, який розглядався як певна мутація, порушення традиції, норми, виробленій у східній культурі.

Ідея традиціоналізму, застійності східної культури була неприйнятною як для М.Данілевського, так і для О.Шпенглера. М.Данілевський, випередивши деякі ідеї О.Шпенглера, розробив вчення про культурно-історичні типи. Визначивши десять культурно-історичних типів (єгипетський, китайський, іранський, давньоєврейський, грецький, римський, германо-романський та інші), він в основі кожного з них виділяє початок, що “розвинувся самостійно і полягає у особливостях духовної природи та зовнішніх умов життя”. [6] Відкидаючи ідею єдиного поступу всесвітньої історії він бачить поступ “не в тому, щоб йти в одному напрямі, але в тому, щоб все поле, що становить сферу діяльності людства обійти у різних напрямках”. [7] Близьким до цієї думки є висновок О.Шпенглера про те, що всесвітня історія є не вибір, а сукупність культур, кожна з яких має власну ідею, форму, пристрасть, бажання та смерть. У тому “прогрес не є виключною привілеєю Заходу, а застій – клеймом Сходу; обидва є лише характерними ознаками того віку, в якому знаходиться народ, де б він не жив”. [7]

Шпенглерівська концепція локальних цивілізацій наголошувала на їх унікальності, що з необхідністю викликало питання про взаємні культурні впливи, обміни, запозичення, збагачення, тощо, які знаходили своє вираження у проблемі взаєморозуміння культур, обміну культурними смислами. “Чим голосніше вихваляють принципи чужого мислення, тим вірогідніше суттєво перероблений його смисл”. [9] Відбираючи з іншої культури лише те, що співзвучно нашій, перетлумачуючи її, ми назавжди встановлюємо бар’єри між культурами, залишаючи їх за муром непорозуміння.

В дусі шпенглерівських ідей розглядає перспективи взаємовпливу Заходу і Сходу К.Юнг. Аналізуючи їх відмінність, він пише про дуалізм, як характерну рису західної культури, про розщеплення психіки західної людини на свідоме і безсвідоме. Сутність цього дуалізму, виникнення якого було зніційоване занадто швидким залученням варварів та спадщини високоінтелектуальної греко-римської культури, полягає у конфлікті між духом (раціональністю) та життям. Принцип життя, його сила – дух, який в західній культурі виродився в інтелект, втративши емоційність, інтуїтивність. На Сході дух втілює повноцінність, гармонійність життя. На Заході він відображає однобічність та розірваність, абстрактність “фаустовської” душі. Лише творчий синтез свідомості може забезпечити досягнення вищого стану розвитку духовності. Але східний спосіб мислення “виникає з образу життя цілісного, істинного у найглибшому сенсі”, “воно випливає з того давнього культурного життя, яке послідовно і логічно виростало з глибоких інстинктів і яке назавжди залишиться для нас недосяжним і неможливим для відтворення”. [10] Тому К.Юнг пропонує відмовитися від сліпого копіювання чужих Заходу культурних моделей і в собі відкривати глибини духу, шукати духовні вартості Сходу не зовні, а у собі.

Пом’якшити песимізм щодо взаємодії і взаєморозуміння Сходу і Заходу намагався відомий соціолог і культуролог А.Вебер. На його думку, історичний процес передбачає як визнання унікальності кожної культури, так і їх часткове перетинання. Соціальна сфера охоплює всю багатоманітність історичної дійсності і є неповторною для кожної культури. Цивілізаційна діяльність забезпечує взаємодію між культурами і є формою транскультурного обміну. А духовні підвалини культури роблять її неповторною, а розвиток її непередбачувальним.

Однак серед культурологів і філософів, яких цікавила проблема Схід-Захід, поступово визрівало усвідомлення неконструктивності протиставлення культур, потреба у формуванні універсалістського підходу до цього питання.

Програму універсалістів виклав відомий гуманіст А.Швайцер. “Уявимо собі дискусію між європейською та індійською філософією. Ні одна із сторін не може претендувати на виняткову істину. Обидві вони є берегинями безцінних скарбів ідей. Але обидві повинні піднятися над всіма



історичними відмінностями у минулому, виробити образ думки, єдиний для всього людств”.[11] А.Швайцер констатує той факт, що західна думка втратила свій життєстверджувальний характер. Це лише підтверджує діагноз, поставлений культурі Заходу. Її не цікавить нескінченність людського буття, але лише емпірія співіснування людей у суспільстві. Індійська думка, навпаки, занурившись у глибину духу, обґрунтовує етичні засади людського буття. Але це етика життєзаперечення. Буддизм і християнство виражають протилежні світоглядні позиції. Бездіяльна духовність і діяльна любов існують як протилежні полюси. Завдання людства полягає у їх об’єднанні та створенні життєстверджуючої активної етики любові.

З гуманістичних позицій осмислює ідею взаємодоповнюваності культур Сходу та Заходу відомий німецький письменник Г.Гессе, на формування життєвої та світоглядної позиції якого значно вплинуло знайомство зі Сходом. Він теж говорить про дуалізм духу і тіла, як характерну ознаку Заходу, протиставляючи йому східну ідею єдності, яка є основою багатоманітності світу. Невдоволений розв’язанням деяких проблем в індійській філософії, він звертається до спадщини Китаю, до діалектики інь-янь. Не протиставлення протилежностей, але їх об’єднання в цілісність – ось ідеал Г.Гессе. Світ, буття навколо нас і всередині нас не бувають однозначними. Тому конфуціанська етика, як і західний індивідуалізм, має сприяти синтезу, тобто взаємозбагаченню західного і східного етичного ідеалу. “Я знав, – писав він, – що і в Європі і в Азії існував взаємничий, позачасовий світ духовних цінностей, який не знищили ні винахід паровозу, ні Бісмарк; що добре і правильно жити у цьому позачасовому світі, світі духовного умиротворення, де різнозначні Азія та Європа, Веди та Біблія, Будда та Гете.”[13]

Гуманізм Г.Гессе, А.Швайцера сповнений оптимізму. Їх об’єднує віра у можливість та необхідність культурного синтезу. На відміну від цих мислителів послідовник О.Шпенглера у сучасній культурології Т.Лессінг песимістичний у своїх прогнозах щодо перспектив взаємодії культур Сходу і Заходу. У роботі “Європа та Азія” він наголошує на останній перемозі духу над життєвою силою на Заході. Завдяки раціоналізації природні основи буття замінені на штучні (тобто культурні). Ця перемога втілена у поняттях моралі, логіки, у науці та техніці, соціальних структурах. Духовна ситуація Сходу може бути охарактеризована одним словом: “некультурність”, що втілює її відмінність від раціоналізованої формалізованої західної культури. На Сході раціональні штучні схеми історії втрачають свою пояснювальну силу, оскільки життя тут не знає розвитку. Воно існує, функціонує, але не розвивається.

Найповніше протилежність культурних матриць Сходу і Заходу виявляється у протилежності буддизму та християнства. Саме християнство (особливо його протестантська форма) породило ідею індивідуалізму, сприяло економічному підприємництву та сприяло формуванню капіталізму. Східне мислення оперує не поняттями, а образами, звертається не до логіки, а до інтуїції. Єдиність зі світом досягається у буддизмі завдяки забуттю власного Я, запереченню індивідуальності. Надмірний індивідуалізм формалізованого “Я” виключає людину з природнього життєвого потоку, надмірне нехтування індивідуальністю у буддизмі розчиняє людину у цьому потоці життя. Гармонійне єднання духу і життя, Заходу і Сходу у повний синтез – втрачений і недосяжний ідеал. На думку Т.Лессінга, відбувається проникнення ідей західного раціоналізму у східний менталітет. Насправді сповнений песимізму також і остаточний його висновок про те, що єдина відмінність між Сходом і Заходом на сучасному етапі полягає лише в тому, що Схід тільки став на той шлях, який Захід вже завершує – шлях відчуження від природи.

Проблема взаємин східного і західного цивілізаційних типів спричинила активний пошук культурологів, істориків, філософів, мислителів, яким не байдужа доля власної культури. Ця дослідницька традиція включає як західноєвропейських вчених, так і мислителів східної культури. Взаємна зацікавленість у пошуках активних каналів взаємозв’язку зумовлюються тим, що Схід і Захід – взаємодоповнювальні, компліментарні культурні типи. Поєднання досягнень західної науки з духовністю Сходу могло б стати основою оптимізму у прогнозуванні як майбутнього західно-європейської, так і світової культури.

#### Література

1. Шпенглер О. Закат Европы. т.1. Образ и действительность. Минск, 1998. С. 22.
2. Чаадаев П. Соч., т.2. М., 1982. С.303 – 304.
3. Шпенглер О. Закат Европы. т.1. Минск, 1998. С. 176.



4. Там само, С. 37.
5. Чаадаев П. Соч., т.2, с. 79.
6. Данилевский М.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 87.
7. Там само, С 89.
8. Шпенглер О. Закат Европы. т.1. Минск, 1998. С. 34.
9. Шпенглер О. Закат Европы. т.2. Всемирно-исторические перспективы.
10. Минск, 1998. С. 74.
11. Юнг К. Йога и Европа. Львов, 1994. С.105.
12. Швайцер А. Мировозрение индийских мыслителей: мистика и этика.
13. //Восток и Запад. М., 1988. С.125.
14. Гессе Г. Визит из Индии // Восток и Запад. М., 1982. С.184.



Артеменко А.П.  
«ВДРУГ» И «ТЕПЕРЬ»  
КАК ДВА СПОСОБА ВОСПРИЯТИЯ  
ВРЕМЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Рассматривая проблему категорий, разработанных античной и библейской традициями мышления временной реальности, мы затрагиваем ключевые моменты формирования принципов исторической рефлексии. Нам открывается возможность увидеть связь языка онтологии и истории, логики и поэтики.

Античная философия сформировала специфические черты понимания природы времени, которые оказали значительное влияние на представления об истории, историческом факте и заложили онтологические основы для формирования принципов исторической рефлексии. В качестве такого рода оснований выступают две категории, которые разрабатывались в онтологических системах Платона и Аристотеля: «вдруг» и «теперь». Неисторичность античности связана со своеобразным пониманием «вдруг» и «теперь».

Эти категории отражали диалектику единого и многого, движения и покоя, развития и статичности. Для античной онтологической традиции бытие как *esse* и бытие как обладание свойством были совмещены. Проблема характеристики бытия сопрягалась с вопросом о его единстве и множественности. В связи с этим необходимо было уточнить, что относится к понятию реальности- бытие (как *esse*) или существование, чувственно данное или умообразное. Платон, стараясь решить эту задачу, ввел несколько типов единого: единое как противоположность множественности, чистое «сверх» лежащее «по ту сторону сущности» (4.Т.3,291); единое как «единое сущее», которое являлось объединением множественного. Еще один тип единого связан с пониманием его как единицы, начала счета, того, что в неоплатонической традиции будет названо «бесконечной единицей».

Размышляя над проблемой единого в диалоге «Парменид», Платон предложил различать единое как «единое существующее» и «единое несуществующее» (4.Т.2,388). Первое наделено качеством познанного, второе – познаваемого. Существующее единое презентует вневременность осмысляемого, синтезируя настоящее и временное. Этот вид единого обладает своим собственным значением. Несуществующее единое усиливает символическое качество единого, демонстрируя вариант, когда единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь не становится и не гибнет (4.Т.2,401-402). Разделение единого на «существующее» и «несуществующее» акцентировало внимание на моменте различения «идеи в вещах», образующей свой о-пределенный мир логических сущностей, и собственно идеи (4.Т.2,355). У Платона идея указывает на смысл различия единого и иного, открывая динамичность единого, которая обнаруживается в особом состоянии «вдруг». В нем единое, будучи неизменным, способно переходить в противоположное состояние (4.Т.2,395) при этом оно символизирует изменения, но не становится изменяемым. Чтобы единое осталось вне изменений и сохранило свою символическую природу, Платон ввел особый временной статус «вдруг». Он дает возможность находится единому между движением и покоем, быть вне времени. Единое определяется как находящееся в самом себе, что лишает его возможности покоиться или двигаться (4.Т.2,361-362), поскольку двигаясь, оно бы изменялось и не оставалось бы единым. Оно так же неизменно и во времени, являясь как «есть» в форме «всегда» не принадлежа ни к одному времени, но присутствуя как в прошлом так и в будущем (4.Т.2,367-368). Категория «вдруг» создает условия для повествования о времени и бытии вне изменений во времени. В этом таинственном для Платона состоянии устанавливалась граница между началом и концом изменений. «Вдруг» стало ловушкой текучего бытия, в которой пойманное событие превратилось в нечто самодостаточное. В нем схвачено качественное единство бытия, заключено объяснение ставшего как завершенного и сохранение возможности видеть его становление.



Близка по смыслу платоновскому «вдруг» категория «теперь», разработанная Аристотелем в «Физике». Характеризуя «теперь» как границу анализа времени, он отметил, что само по себе оно не принадлежит времени (как и платоновское «вдруг»). Смысл «теперь» — в ограничении времени. Оно вырывает бытийное «есть» из череды изменений, создавая условия для схватывания характеристик *esse* как носителя качеств. Оно измеряет время, поскольку предшествует и следует, но находится в предыдущем и последующем одновременно, тем самым являя нам целостность «есть». Каждое «теперь» наполнено бытийным содержанием, отражает законченность движения и завершенность изменения. «Теперь» замкнуто в самом себе. Оно всегда единое внутри себя, но всегда иное вне себя. При этом «теперь» всегда будет иным, но никогда не исчезнет, поскольку исчезнуть в себе самом невозможно. ««Теперь» одно и то же, но бытие его различно» (1.4.11(219 в 10-25)). Аристотель акцентировал внимание на значении «теперь» как препятствия простому механическому разделению времени. Оно превратилось в некую форму передачи свойства событий «быть во времени», улавливания изменения временем «бытия движения и движения» (1.4.X1, 221 а 5)).

«Вдруг» и «теперь» стали отражением мифа о Хроносе на уровне философской рефлексии. Бесконечность творения нового (*χρονοζ* в качестве времени) не могла стать предметом истории, поскольку рассказ возможен о законченном процессе, определенных его результатах (Хронос должен был быть оскроплен). Возможно, сама суть исторической хронологии произрастала из заложенного в этом мифе понимания смысла «быть во времени» и «повествования о событиях» — создать логический механизм прерывающий процесс появления нового, искусственно лишить существующее начало самой возможности рождать. Именно такого рода признаки присущи «вдруг» и «теперь». Они отразили принципы античной рациональности, предписывающие мыслить временное исходя из идеальных сущностей и логических структур, приписывающих *esse* черты бытия «чем-то». «Нечто» временно определено «вдруг» и «теперь». ««Теперь» есть граница и взять ограниченное время возможно» (1.4.X).

С таким пониманием «теперь» связана специфика истории — преодоление противоречия рассказа о развивающемся как о развившемся. Само повествование истории и есть «теперь». Отраженные в рассказе события предстают пред нами как единое существование во времени, неразделенное «теперь». Как и платоновское «вдруг», исторический рассказ говорит нам о чем-то ставшем, сохраняя возможность видеть его становление; подобно «теперь» Аристотеля он препятствует механическому делению времени, подчеркивая идею изменения как выхода чего-то целостного из самого себя.

Другой аспект понимания «вдруг» и «теперь» связан с отнесением понятия реальности к бытию. Платон, утверждая принцип невозможности «иметь мнение о том, чего не существует или отличных от того, что испытываешь» (4.Т.2, 222), придавал всему познаваемому черты осязаемого, чувственно-телесного объекта, в том числе и событиям времени. Античный тип рациональности вынуждал к операциям только с реальными объектами, с конкретными явлениями. В этой связи возникает двухступенчатая система выявления бытия: вдохновленный богами создатель, творящий прообраз бытийного и наделяющего его смыслами, и мудрец, способный понять и истолковать смыслы. В воспринимаемых и объясняемых сентенциях заключен истинный смысл бытия, «вечно тождественное бытие». «То же, что подвластно мнению и неразумному ощущению, не существует на самом деле» (4.Т.3, С.469). Платон, выразив этим тезис о тождестве мышления и бытия, установил методологический принцип соответствия индивидуального представления о рациональности общим принципам космического Логоса. Онтология получала право на существование только в соединении с логикой. Тем самым были поставлены знаки равенства между «есть», «есть ощущаемо» и «есть мыслимо».

Реальность «теперь» для эллина переживалась лично. Она занимала место в памяти только как пережитый опыт. Сама память, в том числе историческая, согласно Платону, — это продукт ощущений, переживаний (4.Т.3, 36-37), она насыщена эмоциями и зависит от «состояния души» (4.Т.2, 217-218).

История как память вынуждает к сравнениям. Но для античности — это сравнение только того, что заполняет границы индивидуального пребывания в бытии. Античный человек не ищет



аналогий с прошлым, выходящим за пределы его существования. Рассказ о временах - это повествование о качествах *esse* как пережитой реальности, «теперь», воспринятого непосредственно, прошедшего через смену состояний души. Это попытка отразить «метание души вместе с вещью» (4, т.1 с.647). Событие как пойманное «теперь» выхватывается из вихря «как бы несущегося сущего» (4, т.1 с.647). Определение события превращается в схватывание и оформление поспешно уходящего момента во времени.

Событие в историческом описании обретает пределы лет (*ετη*) и времен (*ωραι*). Этимология этих слов, предложенная Платоном, связывается с глаголами «отторгивать» (*ορίζουσιν*) и «выявлять» (*εταξείν*). Это толкование слов раскрывает нам смысл понимания события античной историографической традицией как обозначенного и определенного в своих качествах момента течения вещей. Представление о годах выражено в семантике слова *ἐνιαυτοί* (годы) - нечто замкнутое само в себе. Платон усматривал этимологическую связь существительного *ἐνιαυτοί* со словосочетанием *ἐν ἑαυτῷ* (само в себе). Поэтому для эллина рационально осмысленная временная реальность - это собственное нахождение в бытии, получившее определение. Именно оно становится почвой для «вдруг», выявляющего идеальные сущности и из них создающего истории, и «теперь», которое замыкает само в себе все происшедшее.

С этим связано отсутствие в античной исторической мысли того, что, в нашем представлении ассоциируется с общеисторическим процессом. История в представлении античных авторов - рассказ подражающий видимой, непосредственно ощущаемой и мыслимой действительности. Она если и приобретает какие-либо признаки, напоминающие глубокие исторические ретроспекции, то лишь в общих чертах, и в виде обобщающего мифа. Потребности в создании всеобщей системы событий не было, поскольку античная система рациональности не выработала представления о конечности исторического времени. «Время не может возникнуть или уничтожиться», - утверждал Аристотель (1. 4 .11, 219 в. 8-10.). Вечность Платона и Аристотеля - это непрерывное движение по кругу. Пройденный круг времени и есть то, о чём можно повествовать, поскольку он раскрыл себя как пережитая реальность, временной факт. В составлении реестра этих фактов не было нужды потому, что идея повторения временных циклов делала его излишним. История не вскрывала индивидуальных особенностей временных изменений. Она повествовала о Едином. Явленное во времени - только часть парменидовой «сферы сущего», статичного по своей природе, вневременного, которое всегда только «есть». Его осознание возможно только при использовании особого временного статуса «вдруг», предложенного Платоном, и представлении о форме «есть» как «теперь» Аристотеля.

Историографическая традиция античности является своеобразной иллюстрацией онтологической установки понимания временного изменения как самовыявления чего-то замкнутого и самодостаточного. Фукидид, приступая к рассказу о Пелопонесской войне, заявляет об отсутствии в истории Эллады чего-либо, достойного внимания. Это - не «забывчивость» автора, отбросившего прочь предшествующую и не столь удаленную от него эпоху греко-персидских войн. Античное сознание уравнивает события истории в их онтологическом единстве, характеризуя их как раскрытое, проявленное бытие, не обладающее правом какого-либо превосходства друг над другом, ни временного ни смыслового.

Античный автор повествования о событиях времени преследует так же цель найти смысловой, логический стержень происшедшего, пойманный в «теперь». С единой «промыслительной силой» времен и событий, переживаемых богами и людьми, в античности ассоциировалось движение веретена Ананки, заставляющее связывать прошлое, настоящее и будущее. Для человека античности прошлое имеет свое продолжение в настоящем, но рассказ о происшедшем был вызван скорее желанием обозначить «узелок» в сетях Мойр, который предопределил бы события в будущем, также пойманном в описываемом «теперь». Целью было найти логическое зерно, объединявшее прошлое, будущее и настоящее в ощущаемое «теперь». Эта необходимая мифологическая метафора должна была отразить связь логического и онтологического. Веретено сплетало временно расчлененное бытие в единое целое «теперь». Бесконечная нить времени неподвластна никому. «Даже боги опасаются движения веретена Ананки и сетей, которые сплетают её дочери Мойры» (4.Т.3,416), поскольку от развития нити



необходимости зависят судьбы вечных богов и смертных людей. Единое бытие, равное самому себе, выводится античной традицией за пределы не только человеческие, но и божественные. Оно и есть бытие, лишённое автора, «дано-бытие», на которое направлено человеческое переживание бытия; но «как единое бытие не имеет свое другое, то другое существует как другое не по истине, а только по мнению людей, которые посредством слов образуют сферу мнений» (Парменид).

Поэтому историческая рефлексия облекалась в форму мифа, объясняющего и научающего. Миф - модель рациональной интерпретации реальности, заключенной в пределы «теперь», которое ощущаемо, наполнено смыслами, нуждающимися в мудреце-повествователе. Сам миф, как утверждал А.Ф. Лосев, «никогда не есть гипотеза, только простая возможность истины. ... Миф - не гипотетическая, но фактическая реальность, не функция, но результат, вещь, не возможность, но действительность...» (5.С.414-415.). Эта действительность не нуждалась в каких-либо доказательствах, т.к. представляла собой подобие абсолютного бытия. (Потому-то для античного типа рациональности (и типа «историчности») холмы Трои не требовали исследований. В самом повествовании о Трое содержится истинность и достоверность, предполагаемая этим типом рациональности.) Посредством мифа как формы исторического повествования была найдена возможность выхода в сферу должного из сферы сущего, рефлексия исторической реальности («теперь»).

Онтологическая находка Платона и Аристотеля дала возможность существованию самого мифа для философской рефлексии как самодостаточного, замкнутого пространства. «Вдруг» и «теперь» стали необходимым условием схватывания действительности. Эти категории о-пределивали реальность мифа, раскрывали внутренний динамизм событий и связывали его с временным сейчас.

Ветхозаветный мир сформировал иное представление о времени, исходящее из своеобразного представления о природе бытия. Эллинская мысль предполагала наложение смыслов на некую нейтральную материальную данность бытия. Иудейская традиция указывала на изначальную, неразрывную и неизменную связь смысловой наполненности вещи и события с их материальным носителем. Смысл и вещь смысла возникают вместе и помещены в единый поток бытия - *olam*. Творение библейского мира - это не преобразование аморфной материи Демиургом, а произведение чего-то вне Бога, создание абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни материей. Библейская онтология не ищет решения проблемы единого, как это делает греческая, поскольку ее ключевое понятие - «творение», а не «бытие», «форма», «качество». Библейское «творение» - акт имевший начало, предполагавший изменяющееся состояние твари. Рождение желания Бога - действие приводящее к появлению мира и события в мире. Динамичность бытия основана на изменчивом желании божества. Поэтому иудею нет надобности в поиске компромисса между динамикой становления и неподвижностью ставшего, поскольку все бытие мира есть единое «вдруг». Миг и вечность лежат на одной линии перед лицом Бога.

Представление о возникновении мира как о разумном желании Бога изначально уравнивало смыслы понятий «желание», «мысль» и «бытие» для ветхозаветной модели объяснения мира. Чувственное и умопостигаемое, временное и вневременное определяли друг друга. Иудейская традиция акцентировала внимание на принципиальной невозможности возникновения противоречия или расхождения между чувственным и умопостигаемым, поскольку мир имеет своим началом Премудрость Божию, единый рациональный и логический исток всего, что обладает качеством «быть». «Быть» означает «быть мыслимым Богом».

Сотворение мира единоактно («в начале») подчеркивает качество «вдруг», данное миру при его появлении. Сам акт творения обретает признаки мгновенного и вневременного действия, которое похоже на платоновское видение «вдруг» как «уже нет» и «еще нет», или аристотелевское «теперь» как точку в линии окружности, которая одновременно начало и конец линии, вогнута и выпукла. По сути временной мир иудея превращается в эон ( $\alpha\omega\nu$ ) - «пустое настоящее» (5. С.94.), недвижимое время, - а время - в эон изменяемый временем. Такая интерпретация эона чрезвычайно близко подводит его к аристотелевскому «теперь». Но есть существенное отличие - эон размыкает круг вечности, превращая его в вектор. Он дробит поток



бытия на моменты, превращая историю в движение от события к событию, а не в раскрывшую себя временную реальность как *ενιαυτοί*. Кроме того, время получает начальный и конечный моменты, что принципиально немыслимо для античного видения времени.

Такое понимание заложило отпечаток на всю иудейскую историографическую традицию. Не описание событий, а вычленение их из единого потока времени стало особенностью библейского мышления истории. Жизненный прагматизм заставлял автора библейского рассказа описывать не событие как целое, а его элементы, указывавшие на конечный результат действия. Поэтому создается не история человечества в конечном итоге, а генеалогия избранных родов, не история державы, а родословная царского дома. Они указывают на единое основание — воление Бога, раскрывая историю не как замкнутую сферу античного абсолютного единого, а как волевой импульс, нашедший воплощение в изменяющейся природе твари.

Античность предложила принцип описания события как отражения формы, в которой поймано временное явление. Ветхозаветный мир — описание процесса, алгоритма события. Греческая идея описания события, как основного структурирующего принципа истории, игнорируется иудейской исторической традицией, поскольку само понятие формы чуждо сознанию, основанному на динамичном понятии «творение». Для этой традиции важна функциональная значимость описываемого события. Поэтому внешний вид события всегда будет расчленен описанием технологии проявления события. В этой связи аристотелевское «теперь», как передача формы, не находит аналогий в библейском тексте. «Теперь» должно трансформироваться из античного замкнутого и самодостаточного пространства временных событий в элемент всемирно-исторической структуры, предложенной библейской идеей творения.

Библейский рассказ лишает каждый описанный миг завершенности, поскольку завершенностью обладает вся история в границах «сотворение — судное воздаяние». Отдельный миг — лишь этап в общей технологической цепи творения. Поэтому, историческое событие может быть описано только с соединительным союзом в начале рассказа. В нем не может быть места замкнутому пространству античного «вдруг» и «теперь». Ни Книга царств, ни Паралипоменон (Летопись) не носят черт завершенного исторического сюжета подобного античной истории. Летописец не решается на иное начало текста кроме «И вот имена» «И сказал» и т.п., настаивая тем самым на причастности к единому «вдруг-бытию». Каждый рассказ не самодостаточен и нуждается в контексте всемирной истории. Иудей, пишущий «историю», не желал создать самостоятельный текст, страшась разрушить целостность потока бытия. Автор библейского текста повествовал о событиях единого времени, сложенного из моментов «сейчас». Они становились частями целого времени, каждая из которых способна играть свою роль только для раскрытия целого, как момент творения целого. Немыслимое по эллинским меркам положение вещей, противоречащее платоновско-аристотелевскому представлению о нерасчлененности времени.

Иудейская историография заявила о новом понимании истории как знании о всех временах и народах, а не о множестве замкнутых на себе и несвязанных между собой повествований. (См. Бытие. Кн. 5.) Все «века веков» — единое божественное «вдруг», поскольку Бог творит мир непрерывно. Автор библейского текста открывает специфику исторического знания, отвечающего онтологическому принципу непрерывности творения, постоянного конструирования бытия. История стала рассказом об этом конструировании и ключом к пониманию его «технологии». Сфера сущего и сфера должного, разделенные в «Поэтике» Аристотеля, как пространства драматического и исторического повествований, соединялись в Библии в единое целое, подчеркнув невозможность существования чего-либо вне «существует по воле Бога». Тем самым античному драматическому объяснению истории посредством мифа(*φανταζομαι*) отказано в первенстве в иудейской историографии. Иосиф Флавий в начале «Иудейских древностей» сделал усиленное ударение на этом, говоря, что его народ «избегает всяческих позорных мифологических прикрас» в истории, «несмотря на то, что ввиду отдаленности времени и глубокой древности, ведь речь идет о двухтысячелетней истории времен Моисея, можно было бы ввести многочисленные лживые выдумки, ведь речь идет о



времени к которому поэты не осмеливаются отнести не только деяния законодательства, но и происхождения самих богов»(2. С.5.).

Таким образом, библейская традиция сформировала особый механизм исторической рефлексии. Он давал начало времени и лишал все исторические времена самодостаточности и вытягивала события в вектор, божественное «вдруг»- предвечно созданное и становящееся бытие. Этот механизм требовал избегать улавливания предметной формы событий и указывать на энергетическое, волевое единство «вдруг». Он дробил время на составляющие его моменты-события, раскрывая технологию творения временного. События, как своеобразный антипод аристотелевского «теперь», обретали черты несамодостаточности и контекстуальности. Динамизм творения придал динамичность истории и лишил остроты противоречие между становящимся и ставшим.

Огромный пласт понятийных конструкций, образованный в ходе развития философских и исторических знаний, затмил изначальное значение таких понятий как исторический факт, событие, историческое развитие и т.п.. Их первоначальный смысл безусловно связан со смыслами заложенными во «вдруг», «теперь», «эон». Продуцируя терминологию методологии и философии истории мы, чаще всего, не акцентируем внимание на едином предназначении этих терминов – уловить временной мир и изменения мира во времени, снять противоречия повествования о становящемся как о ставшем. Философия и методология истории в своем развитии направлены на решение трудности ситуации описания бытия во времени, обозначенной еще Аристотелем: «Если время делимо и между «теперь» есть время, все изменяющееся будет изменяться бесконечное число раз». Тем самым проблема исторической рефлексии связывается с необычайно сложной проблемой соотношения конечного и бесконечного, бытия и экзистенции. Именно из этой сложности вырастает сложность проблемы исторического факта.

Что есть исторический факт, как не пойманный в рамки «теперь» момент бытия. Пойманное в нем бытие будет оставаться неизменным, но сам факт(«теперь») обретет свое бытие, которое будет всегда различно. Понимание «вдруг» и «теперь» древними мыслителями эллинской и иудейской традиций находит причудливые отголоски в современных дискуссиях о природе исторического факта. Представление о нем как о «социальном отношении прошлого и будущего», сформированное как в традиции «школы анналов», так и отечественной философско-исторической традиции (от Добиаш-Рождественской и Карсавина до Библера и Гуревича), безусловно указывает на развитие темы создания способа отражения временной, изменчивой природы бытия в статичных формах рассказа о бытии.

#### Использованная литература:

1. Аристотель. Физика.
2. Иосиф Флавий. Иудейские древности .-Ростов-на-Дону: Феникс, 1999
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа - М.: Правда,1990.
4. Платон. Соч в 4 т.- М. 1993.
5. Ж. Делез. Логика смысла. М.,1997.



Садовников В. В.

## ДЕДУКТИВНО-НОМОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ И СИТУАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ. АЛЬТЕРНАТИВЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБЪЯСНЕНИЯ ПОППЕРА И ГЕМПЕЛЯ. ЧАСТЬ 1.

Вместо "Вместо предисловия"

В философии науки дедуктивно-номологическая модель известна также как модель Поппера - Гемпеля; Гемпеля-Оппенгейма; схема Гемпеля; она же "модель охватывающего закона", и "подводящая модель" (не считая также антисциентистских ярлыков). Взаимозаменяемость таких названий общепринята, что обнаруживается и в словарях<sup>1</sup>, а из дальнейшего очерка станет ясно, что все они оправданы. Многие были, и остаются очарованными простотой, изяществом, и логической строгостью этой модели в объяснении природных явлений - достоинствами особенно наглядными в её гемпелевской версии. Но универсализм и видимое приближение к идеалу знания становится проблематичным, как только модель прилагается к истории, действиям людей. Ситуационному анализу Поппера повезло меньше. До последнего времени эта модель объяснения была известна "узкому кругу специалистов", и, по мнению последних, совершенно незаслуженно. Здесь мы рассмотрим, насколько возможно коротко, происхождение дедуктивно-номологической (далее - "Д-Н") модели; взгляды на научное объяснение Поппера и Гемпеля; и некоторые методологические споры о применимости данных моделей в историческом объяснении.

Принято считать, что "объяснить" - значит сделать нечто понятнее, яснее. Так оно и есть. Однако, понимание достигается и иными путями, не только объяснением. Кроме того, в таком свете мы видим лишь указание на цель, в лучшем случае на результат объяснения, но отсюда нельзя ничего заключить о предпочтительности того или иного способа понимания-прояснения. Более содержательно операциональное понимание объяснения, которое представляет его как процесс (чтобы не сказать - деятельность). Вместо поиска определения: "Что есть объяснение?", спросим иначе: что мы делаем, когда объясняем - например, значение слова "объяснение"?

То же, что Бахтин кладёт в основу осмысленности, ("Смыслами я называю ответы на вопросы"), справедливо и для объяснения, а следовательно, и для понимания; шире, осмысленные вопросы и ответы удостоверяют нашу рациональность. Итак, объясняя, мы отвечаем на вопросы. Рискнём теперь обобщить два толкования: (1) объясняя, мы задаём вопросы и отвечаем на них; соответственно, (2) содержание и мера понимания, ясности определяется осмысленностью и количеством вопросов и ответов<sup>2</sup>; следствие (3): при выборе между конкурирующими решениями проблем, или теориями (т.е. объяснениями, отвечающих на один круг вопросов) предпочтение отдаётся тем из них, которые отвечают на большее число более глубоких (релевантных) вопросов. Нечто объяснено и понято в той мере, в какой мы ответили на поставленные вопросы. Поэтому объяснение не имеет своего устойчивого, "плотного" определения, и всякий раз зависит от постановки проблем, из которых формируются вопросы и ответы. Следует добавить также, что плодотворность объяснения зависит и от того, насколько корректно мы формулируем предмет объяснения.<sup>3</sup> Эти замечания пригодятся нам в дальнейшем.



## I. Научное объяснение и Д-Н модель.

Встретились два автолюбителя-новичка.

Как успехи?

Всё хорошо, только не понять устройство двигателя.

Так я тебе сейчас всё объясню

Объяснить-то я могу и сам - я ПОНЯТЬ не могу!

Анекдот.

Нас интересует здесь главным образом научное объяснение. Это предполагает поиск таких моделей объяснения, которые удовлетворяют критерию общезначимости, или по крайней мере ориентированы на этот стандарт.<sup>4</sup> С античности принято считать, что научное объяснение должно указывать на причину события, включать в себя ответ на вопрос "почему?"<sup>5</sup>. Далее станет ясно, что "основной вопрос объяснения" неявно присутствует и в объяснениях с помощью вопросов "как?" и "для чего?". По словам Карла Гемпеля,

"Объяснить явления в мире нашего опыта, ответить скорее на вопрос "почему?", чем просто на вопрос "что?", - одна из важнейших задач любого рационального исследования; в особенности, научное исследование ... стремится выйти за пределы простого описания исследуемого явления к его объяснению [2; 89].

В Новое время, в первую очередь в силу очевидных успехов естествознания, складывается теория научного объяснения, требующая, чтобы объяснение осуществлялось через закон. Для классической позитивистской традиции XIX в. показательным определением Дж.С. Милля, данным им в "Системе логики": "Объяснением" единичного факта признают указание его причины, т.е. установление того закона или тех законов причинной связи, частным случаем которого или которых является этот факт" [цит. по 6;198].

Д-Н модель складывается в середине XIX в. в рамках философии науки<sup>6</sup>. Попутно отметим, что данная отрасль философского знания как в то время, так и сейчас уделяет львиную долю внимания естественным наукам<sup>7</sup>, отчего иногда отождествляется неявно с философией естествознания, в первую очередь физики. Такое соотношение имело ощутимые следствия и для понимания социальных наук. Одним из важнейших мотивов "Диспута о методе" был позитивистский тезис о единстве научного метода, который имеет прямое отношение к приложимости Д-Н модели к сфере социального.

Вопрос об авторстве Д-Н модели несколько затемняется тем обстоятельством, что к ней "приложили руку" многие мыслители (так, формальную теорию объяснения действия через логический вывод находим уже у Аристотеля<sup>8</sup>). В "чистом виде" Д-Н модель впервые обнаруживается, по всей видимости, в теории причинности и научного объяснения Карла Поппера, в его *Logik der Forschung* ("Логике научного исследования") 1934 г.. Поппер - нужно признать - был щепетилён в вопросах авторства, и некоторое время настаивал на своих приоритетных правах [13;433-6], косвенно подтверждённых затем и Гемпелем.<sup>9</sup> Однако, по мнению фон Вригта, "теория Поппера-Гемпеля ещё со времени Д.С. Милля и У.С. Джемсона стала чем-то вроде общего места в философии", [6;202]<sup>10</sup>. Впоследствии это отчасти признал в своей интеллектуальной автобиографии и сам Поппер<sup>11</sup>. Олеся Назарова, в слегка патетических тонах, пишет об происхождении модели так:

"Усилиями А.Пуанкаре, Э.Маха и Дюгема, К.Поппера и К.Гемпеля была разработана дедуктивно-номологическая модель объяснения, которая долгое время считалась (да и до сих пор многими считается) образцом научного объяснения. Эта модель вызревала в рамках аналитической философии науки и в общих чертах была представлена уже у П. Дюгема, чётко сформулирована в "Логике научного объяснения" К. Поппера: "дать причинное объяснение некоторого события - значит дедуцировать описывающее его высказывание, используя в качестве посылок один или несколько универсальных законов вместе с определёнными сингулярными высказываниями - начальными условиями"<sup>12</sup> и подробно разработана К. Гемпелем" [19;221-2].

Из цитаты Поппера становятся яснее названия Д-Н модели. Она "дедуктивная", поскольку требует логического выведения из посылок; и "номологическая", т.к. в посылках должны присутствовать законы. Эти законы универсальны, отсюда - модель "охватывающего закона"<sup>13</sup>, а для объяснения под них нужно "подводить" объясняемое, потому "подводящая (под закон) модель".

Чтобы использование Д-Н модели в физических науках сделать нагляднее, ещё раз вспомним хрестоматийный уже пример Поппера. Полное причинное объяснение такого единичного события, как разрыв нити, будет включать два типа высказываний:



(1) некоторая общая *гипотеза*, носящая характер универсального закона природы (всегда, когда нить подвергается натяжению, превышающее максимум, допустимый для данной нити, она рвётся);

(2) исходные *условия*, или описание ситуации<sup>14</sup> (к нити подвешен груз в два фунта, и максимальный груз, который может выдержать данная нить, равняется двум фунтам).

Остается из универсальных законов (1) и начальных условий (2) вывести, т.е. дедуцировать из посылок, третий тип высказываний - *предсказание*: "Эта нить порвётся". В искомом объяснении *причиной* события "разрыв нити" называют описание исходных условий (2), а *следствием* - высказывание, содержащее предсказание (3). Наконец, в зависимости от поставленной проблемы, мы используем Д-Н модель для объяснения и предсказания событий, а также проверки, и устранения ложных гипотез. Далее мы вернёмся к взглядам Поппера на объяснение.

Полученное же в итоге научное причинное объяснение - в его укороченной форме, т.е. без отсылки к закону - может смутить своей обыденностью: "нить порвётся (предсказание), потому что подвешенный к ней груз превышает её прочность (условия)".<sup>15</sup> Дело в том, что в повседневности мы как правило опускаем в объяснениях высказывания, выражающие универсальные законы, оставляя за скобками в силу их самоочевидности, или тривиальности, но молча их подразумеваем<sup>16</sup>. Приведённый пример замечателен тем, что в нём научное объяснение, ориентированное на "объективные стандарты логического вывода" [21;22], совпадает с т.н. семантическим объяснением, строящимся с учётом когнитивных возможностей конкретной аудитории для достижения ею понимания, и не обязательно обращается к поиску причины и закона<sup>17</sup>. По словам Инны Девятко,

"разница между семантическим и научным объяснением - это разница между **понятным** и **истинным** высказыванием. Понятное - это всегда понятное кому-то, но вовсе не обязательно этим кем-то разделяемое, принимаемое на веру и т.п." [там же].

Такая гармония с обыденным пониманием отнюдь не принижает научный статус причинного объяснения, как и не делает повседневное мышление научным; оно просто подчёркивает родовую связь научности со здравым смыслом, отказывать в котором и "обыденному мышлению" у нас нет оснований. Это совпадение скорее прибавило и научности, и здравому смыслу достоинство в то время, когда их упоминание без кавычек могло кому-то показаться смехотворным.

## II. Д-Н модель и действия: предварительные замечания.

Попробуем теперь применить модель к истории, к действиям людей. Возьмём описанную выше нить, и предположим, что её разрыв был значимым для нашего исторического исследования событием. В отличие от прежнего, физического объяснения того, "Почему нить порвалась", историк спросит "Почему X порвал нить", или иначе: "Для чего", "С какой целью X порвал нить?". Формулировка вопроса на первый взгляд не принципиальна. Однако, в силу изначальной неполноты, а точнее, предварительности вопросов, она приведёт то ли к причинному, то ли к квазителеологическому - в терминологии фон Вригта - типу объяснения.

Следует сразу оговорить, что последний также является, хотя и неявным, причинным объяснением, легко переводимым на язык причинного "почему-объяснения". Формально, этот тип телеологичен, т.к. объяснение мотивов указывает на будущие следствия как на цели действия (эти следствия гипотетичны в том случае, если нам неизвестен исход действий): "X хотел порвать нить, чтобы (в будущем) произошло Y". Но чем бы ни было Y, оно по определению *не* является причиной события "X порвал нить", поскольку является его следствием. Отсюда, "квазителеология" - присутствует указание на мотивы и цели, однако мы полагаем их в качестве предшествующих событию причин. Если в усечённом физическом объяснении мы опускаем закон (но подразумеваем его), то в псевдотелеологическом мы метафорически переносим "ответственность"<sup>18</sup> за событие с причины на следствия (но держим в голове сделанный перенос, не гипостазируем будущие следствия). Собственно телеологическое объяснение, неперебиваемое на язык предшествующих причин, является научно неудовлетворительным, хотя и приемлемым за пределами науки. Нет никакой нужды, да и возможности, изгонять "беса телеологии" из познания, но необходимо учитывать, что се



"оправдание", т.е. объяснительная сила заключается не в иносказании, а в имплицитной причинности.

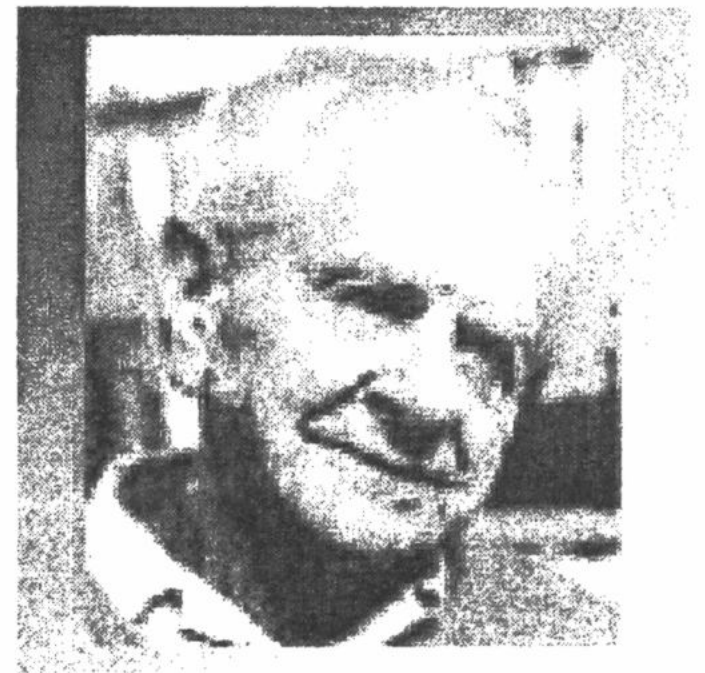
II актуальные, и предполагаемые следствия каким-то образом присутствуют в мотивах, или намерениях действующего, потому мы не можем игнорировать их при объяснениях действия. (отсюда, одно из названий - *интенциональные* объяснения). Если всё-таки не принимать мистической идеи о порождении причин поступков их следствиями<sup>19</sup>, то одним из оснований нашего объяснения будет способность человека, как и некоторых видов животных, проецировать свои действия на их возможные последствия, проще говоря, прогнозировать. Итак, общими основаниями объяснения через мотивы должны быть индетерминизм (автономная воля действующего)<sup>20</sup>; и универсальная гипотеза о рациональности действующего (и, само собой, объясняющего)<sup>21</sup>.

В случае, когда спрашивается "Как X порвал нить?", объяснением будет служить *описание*: движением рук, в спешке и ножницами, при плохой видимости и т.д. (иногда "как" вопросы и ответы называют, в противовес объяснению, интерпретациями). Но снова-таки, описание молчаливо хранит в себе все детали объяснения - причины и тривиальные законы - которые мы скорее всего и не упомянем.

Вернёмся к историческому объяснению. В отличие от в "физического" примера, объяснению в данном случае подлежит не непосредственное следствие, разрыв нити; оно принимается как не требующее объяснения, как "простой закон природы", неинтересное и не ставящее проблем. Теперь мы пытаемся объяснить в качестве причины, или по крайней мере одной из причин действия, мотивы (намерения, или цели действия). Мы объясняем то, чем руководствовался деятель (его же часто именуют "агент", или "актор"). Если попробовать применить здесь Д-Н модель, то её, видимо, необходимо расширить, и добавить к прежним посылам новые элементы. К описанию ситуации - мотивы действующего, а к законам - допущение о рациональности действующего, и того, что мотивы *могут* быть причинами. В нашу задачу не входит рассмотрение всех доступных решений о реализуемости Д-Н модели в истории, и в общем, о её обоснованности. Остановимся лишь на нескольких альтернативах, предложенных Поппером, Гемпелем, Дреем, и на некоторых дискуссионных моментах.

### III. Логика объяснения и ситуационный анализ Карла Поппера.

Поппер не использовал название "Д-Н модель", а предпочитал называть свой подход к научному объяснению, и в общем, к своей теории развития и функционирования науки, более традиционно - гипотетико-дедуктивным, или, гипотетическим методом [22(10);42]. Здесь, к счастью, нет места детально останавливаться на попперовской философии и методологии истории, что делалось многократно и квалифицированно<sup>22</sup>. Напомним только важные для настоящей темы ключевые положения философии науки (в т.ч. и социальных наук), которые Поппер развивал в "Нищете историцизма", "Открытом обществе"<sup>23</sup>, и некоторых последующих работах<sup>24</sup>.



Карл Р. Поппер (1902-1994)

□ Научное знание разумнее делить не на естественные науки ("о природе") и общественные (науки "о человеке", "о духе", "о культуре"), а на теоретические, или, обобщающие (физика, биология, социология и т.д.), и исторические. Все *теоретические* науки объединяет единой метод, суть которого в постановке проблем, "выдвижении дедуктивных причинных объяснений и в их проверке" [22(10);42]<sup>25</sup>. И, хотя разные науки действительно отличаются исследовательскими методами, эти различия существуют не только между естественными и общественными науками, но и *внутри* этих "подцарств". Важнейшие цели теоретических наук состоят не в индуктивном подтверждении принятых гипотез и теорий (что нереализуемо), но в первую очередь в устранении ложных; а также в поиске и проверке



универсальных законов. Именно этим целям подчинён интерес к единичным, конкретным событиям.<sup>26</sup>

- Исторические науки, в свою очередь, ставят в центр своего внимания конкретные события, единичные факты, а универсальные законы принимаются ими "как нечто не требующее доказательства"; и заняты они "главным образом поиском и проверкой единичных суждений" [22(10);49]. Как мы помним, причиной единичного события в Д-Н модели называлось описание его начальных условий - иными словами, его краткая "история". А вкупе с подразумеваемыми универсальными законами, "не играющими особой роли" и "принимаемыми на веру"<sup>27</sup>, мы получаем причинные объяснения единичных событий, которые и составляют предмет изучения историков.
- Теоретическая история, сопоставимая с теоретической физикой, невозможна [22(8);50], ибо, во-первых, "мы не можем предсказать, каким будет рост человеческого знания", и следовательно "ход человеческой истории" [там же]; во-вторых, "не может быть никаких исторических законов"<sup>28</sup> [16;304] вроде законов эволюции общества, открытие которых составляет "основную историцистскую доктрину" [22(10);29]; эволюция на Земле - это уникальное (единичное) событие, из которого не выводим "закон эволюции". А те самоочевидные, "универсальные законы, которые используются в историческом объяснении, не содержат никаких селективных или унифицирующих принципов, никакой "точки зрения" на историю в целом" [13;306].<sup>29</sup>
- Конечно, мы используем в историческом исследовании подобие научных гипотез ("точки зрения"), селективно направляющих наш интерес в неисчерпаемом море фактов; и, само собой, они находят множество "подтверждений" нашим догадкам. Но одни и те же факты, в зависимости от их истолкования, свидетельствуют в пользу различных исторических гипотез. Потому следует говорить только о конкурирующих, а зачастую взаимодополняющих, более или менее продуктивных исторических интерпретациях, в свете которых объясняются события, периоды<sup>30</sup>, а порой и вся история. Но в отличие от естественнонаучных теорий, они как правило не поддаются опровержению (фальсификации). А значит, возможны только истории, а не одна "действительная история развития человечества".
- Однако, большая часть исторических объяснений использует (или должна использовать) не просто тривиальные законы вкупе с начальными условиями, а ситуационный анализ, (или ситуационную логику), на которых остановимся подробнее<sup>31</sup>.

Во первых, он "предполагает - в качестве первого приближения - общий тривиальный закон, согласно которому здравомыслящие люди действуют, как правило, более или менее рационально" [13; 306].<sup>32</sup> Далее, Поппер выделяет два рода проблем объяснения и предсказания. Первый имеет дело с единичными событиями; второй - с некоторым типом регулярных событий. Существенным их отличием является то, что проблемы первого рода решаются без построения модели события: так, для предсказания лунного затмения нам понадобятся "некоторые универсальные законы (в данном случае ньютоновские законы движения), и некоторые релевантные начальные условия" [26;163]. Как видно, здесь мы всё ещё имеем дело с Д-Н моделью.

Но проблемы второго рода "легче всего решаются посредством построения модели" [ibid], которая описывает типичные начальные условия. Но, как и первый способ объяснения, эти модели<sup>33</sup> используют универсальные законы, которые, позволяют им работать, или "оживляют" (animate;164) модели.

"Понимаемые таким образом, модели могут быть названы 'теориями', или, можно сказать, что они включают в себя теории, т.к. они направлены на решение проблем - проблем объяснения. Но обратное далеко не справедливо. Не все теории являются моделями. Модели представляют типичные начальные условия, а не универсальные законы. И потому они должны быть дополнены "оживляющими" универсальными законами взаимодействия - теориями, которые не являются моделями в указанном здесь смысле" [26;165].

Так происходит в естественных науках. Что касается социальных наук, то в них модели даже более важны,

"поскольку ньютоновский метод объяснения и предсказания единичных событий с помощью универсальных законов и начальных условий вряд ли вообще применим в теоретических социальных науках. Они почти всегда



используют метод конструирования *типичных* ситуаций, или условий - т.е. метод построения моделей. (Это связано с тем фактом, что в социальных науках, в терминологии Хайека, меньше 'объяснения в деталях', но больше 'объяснения в принципе', чем в естественных науках)" [26;165-6].

Памятаю пример с нитью, можно сказать, что в этом отрывке очевиден отход от Д-Н модели применительно к социальным наукам. Судя по всему, Поппер ограничивает сферу её действия только объяснением единичных событий в естественных науках.

Фундаментальная проблема социальных наук - и теоретических, и исторических - заключена "в объяснении и понимании событий в терминах действий людей и социальной ситуации" [ibid], а категория социальной ситуации является основополагающей для их методологии. Для выявления логического анализа социальной ситуации Поппер разбирает пример со спешащим на поезд пешеходом-Ричардом, где объяснению подлежит его несколько лихорадочное и поспешное (erratic) поведение. Элементами данного ситуационного анализа должны быть:

1. *физические предметы* - стоящие и едущие автомобили, прохожие - ограничивающие продвижение Ричарда;
2. *социальные институты*, могущие быть и предметными - правила дорожного движения, сигналы светофора и разметка перехода, движения регулировщика - которые в равной мере ограничивают его действия;
3. *цели*, которые мы приписываем пешеходу, и достижению которых препятствуют предметы и институты - например, цель перейти дорогу;
4. *информация*, знание которой мы припишем Ричарду - его знакомство с социальными институтами и понимание им значения сигналов светофора и регулировщика и т.д.

В анализ ситуации должны входить только непосредственные цели и релевантная информация, которые необходимо понимать *не* как психологические факты<sup>34</sup>, а "как элементы объективной социальной ситуации" [26;167]. Таким образом, мы получили модель типичного, а не единичного случая, с помощью которого мы сможем объяснить и предсказать поведение Ричарда в описанной ситуации. И, хотя в другом случае мы спросим, например, почему и как он был задержан обстоятельствами и опоздал на поезд, тем не менее

"наш метод ситуационного анализа всегда превращает Ричарда в "любого человека", могущего оказаться в соответствующей ситуации, и сводит его личные жизненные (living) цели и знания к элементам *типической ситуационной модели* ... " [26;168].

Только таким способом, настаивает Карл Поппер, мы можем объяснять и понимать социальное событие, т.к. у нас никогда нет достаточного числа законов и знаний о начальных условиях, чтобы объяснять с их помощью действия. Таким образом, мы имеем ситуационный анализ объяснения с помощью построения модели типичного действия.

Пример с Ричардом, который разбирает Поппер, вряд ли можно назвать удачным для понимания особенностей и плодотворности ситуационного анализа. Нельзя сказать, что этот метод имел широкий резонанс в научной литературе, однако в последнее время он начинает получать всё большее внимание. Продолжение анализа ситуационного анализа - в следующем номере.

(Продолжение следует)



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., например [1;165-67].

<sup>2</sup> Разумеется, речь идёт о рациональном понимании, что предполагает его принципиальную вербализируемость (благозвучнее "словесность"). Гадамер несколько запутывает дело, когда говорит также о "невербальных формах понимания", (см. "Язык и понимание", [4;48]). Несколькими страницами ранее он же предупреждает: "Положение, согласно которому всякое понимание есть проблема языковая и что оно достигается (или не достигается) в медиуме языковости, в доказательствах, собственно, не нуждается" [4;43]. Игнорируя противоречие, он использует этот явный оксюморон как повод поразмышлять.

Зато В.Малахов делает из его неопределённостей, противоречий и "антисистематичности" [7;331] философскую добродетель: "Мысль Гадамера противится упаковке в систему. Философ как будто боится строгости, постоянно уклоняясь от изложения своих взглядов в виде совокупности логически выводимых положений" (правда, сам Г.Г.Г. в своей логобоязни открыто не признаётся): всё это должно по мысли Малахова выгодно контрастировать с "неизлечимым неврозом системосозидательства", а манера "бесперывного вопрошания" без ответа даёт повод для аналогии с Сократом, см. [7; 331, и далее везде]. Конечно, если придумать безрыбье, и оставить выбирать только между логомахией и логофобией, то хрен философской герменевтики слаще редьки немецкой "профессорской философии" [7;332]. Впрочем, это вопрос вкуса.

<sup>3</sup> Отвлекаясь от истинности объяснений, в принципе все явления тем или иным образом объяснимы. Но объяснения статичных явлений ("положений дел" в логических терминах) не суть интересных, или глубоких объяснений. Ответы на вопросы вроде "Почему этот ворон чёрный?", "Почему этот человек (обычно) так поступает", или "Почему у эндурцев такой характер?", заведомо предполагают тавтологические объяснения, содержащиеся уже в описаниях этих явлений. Действительно интересные и содержательные объяснения, прибавляющие что-либо к знанию, получаются когда исследуются некоторые события, а в общем случае - *изменения* ("Почему потомство чёрных воронов бывает не чёрным?", "Почему этот человек так поступил?", "Почему предпочтения избирателей Эндурии изменились?"). Если к этому добавить требования современного понимания научности, то из аристотелевских четырёх причин в объяснении "работают" только две - действующая и целевая.

<sup>4</sup> Бертран Рассел пишет: "В описании мира субъективность является пороком" [3;31]. Очевидно, что не существует такой задачи - склонить всех к объективной "непорочности"; но всегда можно спросить, в чём иначе значимость субъективного знания самого по себе, "для-себя-знания".

<sup>5</sup> Е.П. Никитин отмечает, что "Этот взгляд, по-видимому, генетически восходит к аристотелевскому делению знания на демонстративное (отвечающее на вопрос "как") и теоретическое (отвечающее на вопрос "почему")" [5;8]. См. у него же о многозначности и неопределённости слова "почему" [5;9]. Добавим, однако, что указанные черты характерны для всякого общего вопроса, которые обретают конкретность лишь будучи приложенными к *определённым* проблемам и вещам: сравним общее "что" и "что это", "почему" и "почему Сократ умер", "для чего" и "для чего построен Лувр", "как" и "как работает этот механизм". Все наши дальнейшие вопросы уже не будут "общими".

Дальнейший же анализ Никитина генетически восходит не только к Стагириту; исходя из определения объяснения как "раскрытия сущности объясняемого объекта" [5;14 и далее], или "структуры материальной организации объекта", он апеллирует - вероятно, вынужденно - также и к позднейшим классикам, в пер. оч. к Ленину. Вещи принципиально прозрачны; им предзаданы сущности, а не мы придаём их вещам; потому феноменализм - реакционное учение. Любопытно, что древняя эссенциалистская программа не только пронизывала советское образование, но здравствует и поныне. Навязчивая страсть к дефиниции, выражения вроде "сущность понятия общества", "сущность классовых отношений" и пр., в изобилии встречаются и в новейших учебных гуманитарных курсах.

<sup>6</sup> В это время английским историком и учёным Уильямом Уэвеллом введено в оборот и само выражение "философия науки".

<sup>7</sup> См., например, [8;9, и 10]. Эта диспропорция закреплена и в научном, и в быденном словоупотреблении: прямое значение английского *science* обозначает "точные", или "строгие" науки, и только во вторую очередь все прочие. Показательно, что в советской книжной серии "Логика и методология науки", и в обзорных монографиях по философии науки, история и обществознание в целом занимали довольно скромное место.

А. Макинтайр считает, что ссылки на молодость социальных наук ложны, т.к. эти науки "на самом деле столь же стары, как и естественные науки" [11;92]. Не совсем ясно и то, когда институализировалась отрасль философии, называемая теперь философией социальных наук. Но её роль Макинтайр драматизирует таким образом: "До сих пор всё ещё не было достаточно ясно сказано,



что ответ на вопрос о моральной и политической легитимности господствующих институтов современности зависит от того, как мы решаем вопросы философии социальных наук" [12;128]

<sup>8</sup> О практическом силлогизме подробнее см. фон Вригт [6], И. Девятко [14] и Никифоров А.А., Гарусина Е.И. [15].

<sup>9</sup> См. [2;96], где среди прочих предшественников он особо хвалит Поппера. Также, Игорь Кон отмечал, что схема "была разработана параллельно Карлом Поппером и Карлом Гемпелем" [18;266].

<sup>10</sup> На это же указывает и Е.Никитин: в 1925 г. К. Дюкасс дал схожую с попперовской формулировку научного объяснения, а 80-ю годами ранее "общую идею этой схемы опубликовал Дж.С. Милль" [16;79]. Не смотря на это, Е.Никитин предпочитает название "модель Поппера-Гемпеля".

<sup>11</sup> "Данную проблему предвосхитил, о чём я тогда не знал, Дж. С. Милль, который, правда, сделал это несколько смутно (поскольку он не разграничивал начальные условия и универсальные законы)" [17;117]. В "Нищете историцизма", разд. 28, Поппер даёт подробное изложение отличий своего и миллевского подходов к научному объяснению.

<sup>12</sup> Поппер К.Р. Логика и рост научного знания [20;83].

<sup>13</sup> Англ. *covering law* - название, данное Уильямом Дреем.

<sup>14</sup> Это не означает "полное описание", невозможное в принципе; мы принимаем к рассмотрению только существенные и достаточные подробности. Нас не будет интересовать то, что нить зелёная, или что груз был подвешен стажёром.

<sup>15</sup> Как Остап Бендер не ведал, что разыгрывает сложные шахматные дебюты, или как известный персонаж не знал, что говорит прозой, так и все мы порой не догадываемся, насколько наши привычные способы объяснения могут быть логически безупречными, и удовлетворять самым строгим требованиям к научному объяснению.

<sup>16</sup> Своего рода стихийная бритва Оккама, или то, что называют в теории науки принципом экономии.

<sup>17</sup> Подробнее о научном и семантическом объяснении см. [21;21-27].

<sup>18</sup> Фон Вригт, ссылаясь на В. Йегера и Г. Келсена, указывает на понимание причинности древними греками по аналогии с уголовным правом, и её связь с идеей возмездия за нарушение причиной законов природы. "Греческое слово "причина" [*aitia*] означает одновременно и вину. Латинское слово *causa* по происхождению является юридическим термином" [6;98-9].

<sup>19</sup> Иногда говорят не только о метафоричности, но и об эвристической пользе телеологических объяснений, например, в эволюционной теории или биологии. В то же время, в социологии почтенная (а то и древнейшая) функционалистская парадигма использовала их - по крайней мере, до поправок Роберта Мертона - то ли в открытой, то ли "теоретической" форме. В неё органично вписываются объяснения, скажем, преступности тем, что преступник "на самом деле" способствует будущим следствиям, т.е. целям "общественного организма в целом": большей занятости среди судей, полицейских (или, как подсказали студенты, врачей).

<sup>20</sup> При обратном допущении о том, что человек не принимает самостоятельных решений, нам просто не понадобятся мотивы. Тогда причинами могут быть, например, электрохимические реакции в мозгу, подчинённые в конечном счёте физическим законам. Но, строго говоря, и последний тип объяснений не устраняет из рассмотрения мотивы.

<sup>21</sup> "Принцип рациональности", и вопрос о том, могут ли мотивы быть причинами действий, стали предметом активных дискуссий в послевоенный период. См. в [14].

<sup>22</sup> Правда, случались и недоразумения. Г. Померанц как-то записал Поппера - уже после смерти последнего - "известным культурологом" [23;134].

<sup>23</sup> По воспоминаниям Поппера, "Общество", которое он считал своим вкладом во вторую мировую войну, появилось как непредвиденный результат работы над "Нищетой"; её десятый раздел, "посвящённый эссенциализму, показался столь мудрёным моим друзьям, что я приступил к его переработке. Из этой кропотливой работы, а также из нескольких моих замечаний о тоталитарных тенденциях в платоновском «Государстве» ... непреднамеренно и вопреки всем планам возникло «Открытое общество» [17;114].

Вот что необходимо здесь подчеркнуть. В этих работах Поппер показал не только опасность некоторых политических учений как таковых, но и тесную их связь с особым *историческим методом* [24;336] - историцизмом: "Я считал, что свобода может снова стать важнейшей проблемой, особенно перед лицом возрождённого влияния марксизма, а также идеи крупномасштабного «планирования» (или «диригизма»). Таким образом, эти книги задумывались как защита свободы от тоталитарных и авторитарных идей, и предостережение против опасности историцистских предрассудков" [17;115].

<sup>24</sup> См. [24, 25 и 26].



<sup>25</sup> Во многом это справедливо и для исторических наук (30 раздел "Нищеты"). Иногда остается незамеченной умеренность современной версии позитивистской доктрины единства метода. На большее, нежели сказано выше, она едва ли претендует. См., напр., статью Поппера [27] в его полемике с Т. Адорно [28] в рамках очередного раунда "спора о позитивизме" в 60-е гг.

<sup>26</sup> Умаление Поппером роли индукции, как и акцент на принципе фальсификации, в последствие неоднократно оспаривались в дискуссиях по методологии науки, и если принимались, то лишь с поправками. И в собственном творчестве Поппера фальсификационизм претерпевает эволюцию: его ученик Д. Агасси отмечает, что в своих ранних работах он "не расточает похвалы научным разногласиям, как он это делает в поздних работах" [44;531], где он делает акцент не столько на элиминации ошибочных теорий, сколько на плодотворности большего числа конкурирующих, но оригинальных.

Что касается разграничения теоретических и исторических наук, то здесь для Поппера существенны их исследовательские интересы (направленность, соответственно, на теории и законы, и единичные факты) - но не их логические и методологические отличия. В "Логике социальных наук" он пишет, что "различие между теоретическими, или номотетическими, и историческими, или иднографическими, науками логически совершенно неоправданно - если под "наукой" понимать занятие с определёнными логически различимыми проблемами того или иного рода" [27;73]. Научное - как и всякое познание - это в первую очередь постановка *проблем* и поиск их лучших решений, или, наибольшего приближения к истине. В его основе лежит универсальный метод проб и ошибок, характерный не только для людей; как считает Поппер, это адаптивный "метод" всего живого.

<sup>27</sup> Проиллюстрируем такие законы: "Если мы говорим, что причиной смерти Джордано Бруно было сожжение его на костре, нам не надо вспоминать универсальный закон, согласно которому всё живое погибает, будучи подвергнуто сильному нагреванию" [22(10);49]. Или при объяснении, например, первого раздела Польши, мы неявно используем такой: "Если из двух армий, которые примерно одинаково вооружены и имеют приблизительно одинаковых полководцев, но одна из них имеет подавляющее превосходство в живой силе, то другая никогда её не победит" [13;305]. Такой закон, пишет Поппер, "может быть назван законом социологии военной власти, но он слишком тривиален, чтобы поставить серьёзные проблемы" [там же].

Этот пример фон Вригт комментирует так: "Однако придёт ли кому-нибудь в голову "объяснять" раздел Польши с помощью такого неявного "закона социологии"? Примечательно, насколько умело избегают действительно важных примеров защитники дедуктивно-номологической теории исторического объяснения" [6;209]. Создаётся впечатление, что фон Вригт упустил здесь именно то, к чему как раз и клонит Поппер: никто, как правило, и не использует эти законы. Если представить обратное, то их упоминание при каждом случае будет, мягко говоря, педантизмом. Любопытно здесь и то, что оригинальное наименование - "защитники *теории охватывающего закона*" (в англ. варианте "defenders of the covering law theory" [30;179]) - переведено на русский как "защитники *дедуктивно-номологической* теории". Но в начале уже было сказано, что речь идёт об одной и той же модели.

<sup>28</sup> Ровно через 50 лет Н. Розов пишет: "Поппер волен считать, что никаких других законов, кроме банальных истин здравого смысла, в истории нет. Я себе такую вольность позволить не могу" [31;60]. Легенда про яблоко безнадежно устарела: Ньютон просто не мог позволить себе - и тем более природе - беззакония. История неисчерпаемо богата, и в то же время безропотна и уютлива. Легче всего обнаружить в пассивной Истории то, что в ней ищешь, однако, за последние полстолетия даже волюнтаристские заклинания не породили в истории чего-либо похожего на универсальные законы. Может, Николай Розов что-то скрывает?

<sup>29</sup> Это существенное различие двух типов законов. Предначертанного сюжета истории, или всеобщего закона, которому подчиняется весь её ход, не может быть как такового. Центральный тезис "Нищеты" в том, что вера в исторические судьбу и неизбежность - явный, хотя и распространённый предрассудок. Потому предубеждение, согласно которому социальные науки должны пророчествовать, не соответствует ни возможностям науки, ни открытости, индетерминированности истории. Тривиальные законы (см. прим. 27), которыми оперируют историки и социальные теоретики, не имеют отношения к ходу *всей* человеческой истории.

<sup>30</sup> (1) Можно вспомнить, например, фроммовский анализ тоталитаризма в терминах "анального характера", который, правда, чреват снисходительным заключением: что с них взять, если такой "характер". Подобный анализ подходит к случаю "Понять (объяснить) - значит простить"; подспудно он может внушить кому-то, что некий психологический склад или наследственность снимают всякую ответственность с "гения", "садиста" и пр.

(2) В качестве свежего примера приведём интерпретацию, которая утверждает: *странничество* является характерным феноменом национального духовного бытия и культуры, и важной составляющей ментальности восточных славян и, в частности украинцев, последних двух столетий [32]. Эксперимента



ради построим новую историческую интерпретацию, где её ключевой элемент будет - насколько это возможно - антонимичным прежнему. Тогда вторая примет, скажем, такой вид: *укоренённость* является характерным "феноменом национального духовного бытия, ментальности и культуры" восточных славян XIX-XX вв. Нет сомнений в том, что она имеет как минимум столько же "подтверждений" в архивах, летописях, художественной литературе и истории философии, что и первая. Таким же образом без видимых затруднений, или, сопротивления истории, строится множество гипотез-интерпретаций, конфликтующих между собой практически по любым основаниям: миролюбие - воинственность, открытость-ксенофобия, целеустремлённость-непрактичность; направленность то ли на трансцендентное, то ли на имманентное- в зависимости от наших догадок, понимания терминов и искусства в их истолковании. В конечном счёте, восточные славяне, как и любая культурная общность с маломальской историей, выдерживает все подобные, иногда с виду правдоподобные, интерпретации; а описанный подход - практически всякие, т.е. *произвольные* толкования.

<sup>31</sup> Дальнейшее изложение основано в пер. оч. на статье "*Models, Instruments, and Truth. The status of the rationality principle in the social sciences*" [26]; это доработка лекции 1963 года, которую Поппер дал в Гарварде на отделении экономики, и последующей дискуссии.

<sup>32</sup> Возражение о том, что мы очень часто действуем *не-рационально*, видимо, также следует включить в историческое объяснение как тривиальное допущение с той же объяснительной силой. Что касается людей, *не могущих* действовать рационально, то это скорее сфера объяснений психологии, психиатрии (или психоанализа), которые не представляют самостоятельного интереса для историка. В английской нововременной философии эта неспособность людей оговаривалась так: "за исключением животных, младенцев и идиотов", т.е. как очевидный факт, не нуждающийся в специальном объяснении.

<sup>33</sup> В естествознании эти модели могут быть как идеальными конструкциями (Елена Цурко, химфак ХНУ, сообщила, что большая часть химических опытов сегодня моделируется); так и предметными, напр., механическая модель солнечной системы, модели молекул в химии, или молекулы ДНК в биологии.

<sup>34</sup> (1) В своих взглядах на понимание социальной реальности Поппер многократно подчёркивал требование антипсихологизма социальных наук, несводимости их к психологическим объяснениям. Показательно название 14-й главы "Общества" - "Автономия социологии".

(2) При анализе целей и информации, доступной нашему пешеходу, мы отвлекаемся практически от всего, что ему известно, но не имеющего отношения к данной ситуации. Сами по себе его увлечения и мировоззрения могут быть чрезвычайно интересными, однако здесь они несущественны. Также как и его конечная цель - успеть на поезд (и такие "цели", как удержать в руках дипломат, или правильно ставить ноги и удерживать равновесие), поскольку его данная, "ситуационная цель" - поскорее перейти дорогу.

### ИСТОЧНИКИ:

1. Niiniluoto, Ilkka. Covering law model, in The Cambridge Dictionary of Philosophy. Ed. Robert Audi. Cambridge University Press: 1996.
2. Гемпель, Карл Г. Логика объяснения. // Логика объяснения. М., 1998, с. 89-146.
3. Рассел, Бертран. Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1957.
4. Гадамер. Г.Г. "Язык и понимание" // Актуальность прекрасного. М., 1991.
5. Никитин Е.П. Объяснение - функция науки. М., 1970.
6. Вригт, Г.Х. фон. Объяснение и понимание. // В "Логико-философские исследования. Избранные труды". М., 1986.
7. Малахов, В.С. Философская герменевтика Г.Г. Гадамера. // Актуальность прекрасного. М., 1991.
8. Структура и развитие науки. М., 1978.
9. Критика современных немарксистских концепций философии науки. М., 1987.
10. В поисках теории развития науки. М., 1982.
11. MacIntyre, Alasdair. After Virtue. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1984.
12. Макинтайр, Аласдейр. "Факт", объяснение и компетенция // Под ред. Девятко И.Ф. Модели объяснения и логика социологического.
13. Поппер, Карл. Открытое общество и его враги. М., 1992. Том-II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы.



14. Девятко И.Ф. Инструментальная рациональность, полезность и обмен в теориях социального действия // Старое и новое в социологической теории. М.: Ин-т социологии РАН, 1999.
15. Никифоров А.А., Тарусина Е.И. Виды научного объяснения // Логика научного познания. Актуальные проблемы. М., 1987.
16. Никитин Е.П. От идеологии к методологии // ВФ, 1998, №10.
17. Popper, Karl R. Unended Quest. An Intellectual Autobiography. Routledge: London, 1993.
18. Кон, Игорь. С. К спорам о логике исторического объяснения // Философские проблемы исторической науки. М., 1969.
19. Назарова, Олеся. Судьба идей Гемпеля во второй половине XX века // Логика объяснения. Стр. 221-37.
20. Поппер, Карл. Логика и рост научного знания. М., 1983.
21. Девятко, И. Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования. М.: ИСО РЦГО-TEMPUS/TACIS, 1996.
22. Поппер Карл. Нищета историцизма // ВФ, 1992, (№8-10);
23. Померанц, Г. Вступительная статья к Поппер, К. Против злоупотребления телевидением // Искусство кино, 1996, №1.
24. Popper, Karl R. Prediction and Prophecy in the Social Sciences. In Karl Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London: Routledge, 1998.
25. Popper, Karl R. The Philosophy of History. In Karl Popper. The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality, ed. by Mark A. Notturmo, London: Routledge, 1994.
26. Popper, Karl R. Models, Instruments, and Truth. The status of the rationality principle in the social sciences. In Karl Popper. The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality, ed. by Mark A. Notturmo, London: Routledge, 1994.
27. Поппер, Карл Р. Логика социальных наук // ВФ, 1992, №10.
28. Адорно, Теодор. К логике социальных наук // ВФ, 1992, №10.
29. Popper, K.R. Science: Conjectures and Refutations.s In Karl Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London: Routledge, 1998.
30. Wright, Georg H. von. Explanation and Understanding. Routledge & Kegan Paul: London, 1971.
31. Розов Н.С. Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера // ВФ, 1995, №12.
32. Вырыпаев, Алексей. Странничество в восточнославянской культуре. Диссертация на соискание уч. степ. канд. филос. наук. Харьков, 2000.
33. McCullagh, C. Behan. The Truth of History. Routledge: London and New York, 1998.
35. Agassi, Joseph. Knowledge Personal or Social // Philosophy of the Social Sciences, Vol. 28, №4, pp. 522-51.



Мелякова Ю.В.

## СМЫСЛОСОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ КОЛЛИЗИИ В ИСТОРИИ

Проблемным полем зародившейся в 18 веке философии истории было: попытка определить неизменные законы развития истории. Наличие их предполагалось. Изначально и традиционно история понималась как процесс. В соответствии с метафизическими субстанциональными принципами, не зависимо от того была это история макрокосма или микрокосма, она, как действительный процесс, имела определённое направление, траекторию, причину, последовательность, закономерность, цель, тенденцию качественного развития, и, конечно же, смысл.

Однако с течением времени, в процессе смены мировых культур, теории о развитии исторического процесса с достаточной степенью мировой согласованности менялись.

В зависимости от смены концепций развития исторического процесса, изменялись и теории относительно смысла истории, как правило, направленные на удовлетворение объективных социальных интересов.

Так, начиная с круговорота эллинской модели истории и заканчивая современными эсхатологическими гипотезами, проистекающими из схоластического мессианства, история как процесс постоянно меняла смысл, поскольку изменяла цель. В чём же на сегодняшний день заключается актуальность онтологической проблематики философии истории?

С античных времён то, что сегодня названо философией истории и методологией истории в полной согласованности и без колебаний принимали детерминистские формулы истории, определяли её движущие силы, цели, а главное, законы её динамики.

Христианство, не смотря на, казалось бы, радикальное изменение курса и цели истории, осталось верным тем же принципам поиска её обусловленности.

Схема эпохи просвещения, в свою очередь, набросила на историю сеть законов разума, привносимых туда извне, независимо от того носит их источник божественный или человеческий характер. В ещё более строгие, универсальные рамки облекли исторический процесс позитивисты. Лишь идеалистам с помощью принципов немецкого историзма удалось слегка поколебать монолит метансторической онтологии.

Существенен тот факт, что указанные онтологические признаки - единство, закономерность и прогресс истории - в полной мере сохраняет и формальная научно-историческая парадигма. Сами историки признают социальный характер истории и определяют её как науку о времени. Однако выделяют в её рамках особое "историческое время", вероятно, вплотную зависящее от материально-технического прогресса локальных цивилизаций или административно-территориальных единиц.

Историки склонны утверждать, что историческое время течёт неравномерно в каждой отдельной стране, и историческая задача заключается в том, чтобы свести это время к так называемому общему знаменателю, то есть унифицировать его ход, после чего можно делать следующие исторические шаги.

Причина локального ускорения исторического времени кроется в неравномерности социального развития и научно-технической революции. В



целом же для хода исторического времени характерно нарастание стремительности.

Весьма ревностно следит историческая наука за объективностью восприятия событий и интерпретации материалов исследований, для чего используется множество специальных научных методов и приёмов. Яростному обличению историков подвергается стремление некоторых судить о фактах прошлого по законам современности, что получило название "антиисторизм". Не смотря на благоговение к дильтеевской герменевтике, историческая наука стремится избежать субъективизма (при этом философия предполагает "физиогномику истории" - по О.Шпенглеру). Возможность достижения историзма в суждениях, объективизма в подходах и в целом обобщения исторического времени историки видят не только в относительном "вживании" в эпоху, но и одновременном удалении во времени (спустя время - в другом времени, а не вне его). По смелости заключения, несомненно, уступают философским, однако подобная сдержанность понятна: историческая наука, оставаясь таковой, носит прикладной, практический характер и потому тяготеет к структурным позитивистским моделям и методам.

Лишь в одном аспекте при оценке исторического процесса философы и учёные-историки сходятся во мнениях - в понимании СМЫСЛА истории (истории как единого глобального процесса), и смысл этот, главным образом, заключается в ОПЫТЕ, причём эффективность которого увеличивается пропорционально росту его негативности.

Об этом свидетельствуют также размышления Н.Бердяева о смысле истории, в которых он приходит к выводу о глубокой катастрофичности, неудачности земной истории, более того, о её неизбежности и запрограммированности на кризис.

Однако всё это разочарование отнюдь не лишает её смысла, наоборот, рождает его в великом негативном опыте, раскрывающемся в исторической судьбе.

При этом Н.Бердяев был абсолютно убеждён, что подлинный смысл истории может быть раскрыт только за её пределами - в вечности - истинном времени, перед которым трёхмерное время ничтожно, греховно и порочно. Задача человечества - одержать победу над трёхмерностью, вырваться за её пределы - в сверх-историю, где и появится возможность создать абсолютный мир, реализовать теорию прогресса. Идея же земного рая всегда была утопией.

Акцент на самодискредитации трёхмерного линейного времени встречаем также у О.Шпенглера, настаивавшем на распаде его (времени) в принципе, а также отделявшем человеческую историю от всемирной. Подразделение истории на древний мир, средневековье и новое время, по его мнению, уже давно сделалось плоским и пустым.

При этом О.Шпенглер, не отвергая предъявленного им к современникам требования "вживаться" в картину истории, тем не менее, считал это не вполне возможным. Основанием этому послужила выявленная им фактическая физиогномика истории, означающая субъективность типов восприятия её. "Истории как таковой нет в природе, - утверждал О.Шпенглер, - всякое существо переживает другое существо и его судьбу лишь применительно к самому себе".

Из этого следует, что опыт истории не может быть общественным, социальным, государственным, но исключительно индивидуальным. Недостаток знаний и жизненного опыта у людей вынуждает их прибегать к логическим ухищрениям разума, болезненному поиску цикличности, проведению диких аналогий, нелепым обобщениям, искажающим или вовсе упускающим из виду всё значительное в истории, а именно её **ОДНОКРАТНОСТЬ** (которая всё же не умаляет значимости опыта).



Таким образом, объективной истории как абсолюта не существует, но "физиогномический дар" исследователя помогает обрести полезность его воззрениям и делает историю "живой".

Точку зрения О.Шпенглера, однако, не разделял К.Ясперс, не обнаруживший в ней тенденции к выведению каких-либо систематических законов исторического развития. Однако, стремясь к систематике, К.Ясперс всё же расходился с традиционным христианским истолкованием истории, продолжавшимся от средневековых теологов и оказавшим влияние даже на гегелевскую концепцию хода мировой истории. "Ось истории" он усматривает в событиях, значимых не только для христиан, но для всех народов и эпох, вводит понятие "осевого времени", сформировавшего сознательного, рефлексизирующего человека, способного познать абсолют.

Тезис однократности истории К.Ясперс оправдывает, склоняясь к тому, что историчность выступает только как нечто своеобразное и неповторимое.

При этом философ разграничивает три параллельно осуществляющихся реальности - историю, природу и космос, ни одна из которых, вероятно, не является абсолютной. Тем более несостоятельна история сама по себе. Она, как и человек, подвержена разрушению, не завершена и не может быть завершена. Но смысл её заключается в значимости происходящего, совершенствовании человека на пути истории и возможности (а может быть и задачи) его познать вечность. Истинно историческое вечно во времени, хотя подвержено разрушению (материальному). Иначе эту традицию, сохраняющую свою авторитетность и определяющую смысл истории, можно также назвать ОПЫТОМ.

Оправдана ли абсолютизация ОПЫТА как СМЫСЛА истории, если кризис и катастрофичность её не подлежат сомнению?

На каком основании обусловленность будущего прошлым принимается за постулат? Допустимо ли определение ЦЕЛИ истории, а следовательно, и возможность ПРОГРЕССА её, независимо от того внутри или за её пределами будет находиться эталон совершенства? Как архаизм так и футуризм одинаково ошибочны, не оправданы и по сути своей представляют одно и то же - способ бегства от настоящего, но в разных направлениях.

Поиск смысла истории, опирающийся на традиционные идеалы изжил себя, о чём свидетельствует актуальность теории о "конце истории", не дождавшаяся мессианского апогея. Весь дальнейший её смысл невольно сводится только к анализу прошлого с высоты пост-исторического пьедестала. Да, по-гречески "история" в точности и означает "рассказ о прошлом". Корректно ли в данной ситуации предполагать будущее как таковое? Его возможность совершенно не обязательно будет подчиняться выведенным нами законам. Отказываясь от причинно-следственных связей, следует уделить большее значение спонтанности и случайности. Совершенно очевидной, таким образом, является не проблема направления или завершения истории, а проблема её смысла, поиск нового смысла истории.

#### Литература

- Н. Бердяев. Смысл истории. — М., 1990  
В. Канке. Философия. — М., 1998  
М. Санцевич, Б. Ковальченко. Методы исторических исследований. — М., 1985  
О. Шпенглер. Закат Европы. — т.2. — М., 1995  
К. Ясперс. Смысл и назначение истории. — М., 1994.



Мачулин А.И.,  
**АЛГОРИТМЫ ИСТОРИИ:  
ОТЧУЖДЕНИЕ ОТ СТЕРЕОТИПОВ**

Постсоветское общество сегодня представляет интерес не только для бизнесменов и политиков, но и для философов. Существует уникальная возможность за короткий исторический срок, - менее одной человеческой жизни, - увидеть переход от одной формы организации экономики – планово-социалистической - к другой, - рыночной.

Философско-теоретическое понимание истории, исходя из роли труда в жизни общества, господствовавшее на одной шестой части земной суши более 70 лет, ныне подвергается пересмотру и новому осмыслению, причем небезотносительно к нынешним трансформационным процессам.

Рассматривая труд и трудовые отношения в контексте тех или иных картин мира, в зависимости от господствующего в ту или иную эпоху мировоззрения, постсоветские философы в поисках ответов на актуальные вопросы современности обращаются к марксизму, как к наиболее разработанному учению [1, с. 332], основанному на трудовой парадигме.

Действительно, труд, его обмен и распределение сопутствуют человеку многие тысячи лет. Однако означает ли это априори, что труд первичен, а человек вторичен? И так ли уж важна последовательность в паре: “человек-труд” или “труд-человек”?

Ответы на поставленные вопросы, вытекающие из марксистской теории, сегодня далеко не столь убедительны, так как основанный на ней широкомасштабный эксперимент в бывшем СССР окончился неудачей. Известна также связь марксистской теории развития человека и общества с гипотезой Ч. Дарвина о происхождении человека. Ф. Энгельс в своей работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» систематизированно, с материалистической точки зрения рассмотрел процесс социализации человекоподобных обезьян [2]. Мы не станем подробно пересказывать известные всем страницы о том, как природа вызвала у обезьян необходимость взять передними конечностями палку, ставшую орудием труда; как труд стимулировал необходимость в информационном обмене, как необходимость общения переросла в потребность и началось рождение языка.

Известно, что «Роль труда...» рассматривалась Энгельсом как введение к более обширной работе, которая так и не была написана. И хотя с тех пор прошло более ста лет, происхождение человека не перестало быть проблемой и по-прежнему волнует философскую и научную мысль. Обращаясь к теме труда и происхождения человека, постсоветские философы берутся за пересмотр отдельных элементов марксизма. Например, Вильчек В.М. утверждает, что обнаруженные за «советский» период марксизма противоречия между историческим материализмом и исторической практикой невозможно снять не разрушая логическую структуру теории. В науке такие коллизии трактуются как кризис концепции и указание на неизбежность пересмотра ее фундаментальных основ.

«Ответить на вопрос о происхождении человека, - пишет он в своей работе, - это объяснить: каким таким естественным образом могло возникнуть нечто искусственное, как природа могла создать не-природу, культуру? Природа создала человекоподобных обезьян гоминид; но на вопрос о происхождении человека гипотеза «природного творчества», т.е. эволюционизм не отвечает вообще» [3, с.10].

Автор называет три основных, на его взгляд, проблемы в «трудовой гипотезе» Маркса. **Первая проблема**, по мнению В.М.Вильчека, в том, что генетика, оформившаяся в науку в XX веке, отрицает наследование приобретенных признаков, следовательно, эволюционное движение от обезьяны к полу-, четверть- и т.д. обезьяне, т.е. – к человеку, невозможно. Вильчек категорически протестует: «генетика начисто отрицает такую возможность, а деятельность по инстинкту – вообще не труд, «инстинктивный труд» - логическая бессмыслица» [3, с.12].



**Вторая** проблема заключается в объяснении того, каким образом прачеловек мог нечто выдумать, изобрести, открыть, не умея придумывать, изобретать, открывать. То есть объяснить, как искусственные структуры могли складываться естественным, исключающим ссылаки на развитый интеллект или «особый» инстинкт, путем.

И, наконец – сам труд. «Очевидно, - пишет автор, - что целесообразная деятельность – это еще не труд; в противном случае надо признать трудом всякое добывание, а также и поедание пищи... Мы предпочитаем исходить из того, - продолжает Вильчек, - что труд – это специфически человеческий способ деятельности, принципиально отличающийся от жизнедеятельности животных тем, что представляет собою деятельность по условной, искусственной, неврожденной неинстинктивной программе. Но тогда возникает противоречие, парадокс: чтобы создать человека, труд должен был возникнуть ранее самого человека, то есть специфически человеческой деятельностью должны были заниматься не люди, а обезьяны» [3, с.11].

Фактически, подчеркивает автор, марксизм в ключевом вопросе теории страдает идеализмом: «идеальная деятельность» – создание представления, образа – в процессе труда предшествует «материальной». Осмысливая идеи Маркса с современных позиций, с учетом достижений естественных наук, автор «Алгоритмов истории» предлагает свое решение трех перечисленных выше проблем.

Комментируя «трудовую гипотезу» происхождения человека, Вильчек предполагает, что приматы – не венец эволюции, а прачеловек - «существо, в отличие от других обезьян, утратившее достаточно надежную коммуникацию с природной средой» [3, с.13]. Утрата инстинктивной видовой программы жизнедеятельности привела к отчуждению, исключившему прачеловека из природной тотальности. Возможно, произошло это по причине какого-то большого стресса и последующего ценз-отбора порождаемых аномалий.

Главным результатом жизни по чужому образу и подобию (инстинктивной программе жизнедеятельности обезьян-гоменид) стало появление труда. Вильчек решает проблему конфликта «идеального» с «материальным» следующим образом: человекоподобная обезьяна уже не сама выдумывала, догадывалась и т.д., а лишь более-менее умело копировала то, что делали другие животные. Бесконечное копирование, повторение и привело ее к эволюции, к появлению искусственной, не-природной, среды и далее – культуры.

Предлагая решение третьей из названных проблем, автор весьма категоричен в своих убеждениях: «Трудовая гипотеза не может служить основанием научной теории происхождения и развития общества... то, что человек есть существо с недостаточной инстинктивной коммуникацией, не имеющее врожденного плана деятельности и отношений в обществе, - аксиома» [3, с.25].

В.М. Вильчек отрицает происхождение человека и общества благодаря и на основе труда. В таком случае, пишет он, «труд, материальное производство, развитие производительных сил приходится признать подобием бога или гегелевского Абсолютного духа, то есть субстанцией, обладающей имманентным свойством саморазвития...» [3, с.26].

Развивая свою гипотезу отчуждения человека от природы в результате утраты им врожденной программы жизнедеятельности, автор указывает на движущую силу развития человека и общества. «Отчуждение-освобождение человека само становится и причиной усиления напряженности в системе «сообщество-природа», и возможностью ослаблять напряженность путем эволюционного изменения планов деятельности и отношений в сообществе...» [3, с.27].

Отдавая дань определенной смелости автора (работа написана и издана в Москве в 1989 году, второе издание вышло в 1993 году), и перспективности гипотезы (работа заканчивается примерами из политической жизни России 20-х гг. XX в.), напомним, что В.М. Вильчек не первый, кто подвергает сомнению безусловно определяющую роль труда в происхождении человека. Еще в 1974 году Б.Ф. Поршнев о том, что истинно человеческим трудом следует считать труд, регулируемый речью. Именно речь делает труд специфической человеческой деятельностью. Следовательно, речь, по мнению Поршнева, первична относительно труда в плане становления человека [4].



Безусловно, предположение В.М. Вильчека о том, что именно **отчуждение** одной из разновидностей биологического вида **от природы** послужило причиной его эволюции на долгом пути к человеку разумному, является привлекательным. Оно заслуживает внимания хотя бы тем, что вносит разнообразие в догматическое представление о начале начал «венца природы», стимулирует и других исследователей посмотреть на данную проблему под собственным углом зрения.

Уязвимость позиции автора в том, что он в своей категоричности, превратив гипотезу в аксиому, так и не нашел убедительных аргументов в пользу появления человека и становления общества благодаря отчуждению от природы. Тем более, что в последующем изложении гипотеза Вильчека отводит труду в развитии человека и общества роль аналогичную марксистскому пониманию.

Положения о роли труда, разделении труда, отчуждении труда и от труда, изложенные в трудах Маркса-Энгельса, вызывают много вопросов. Например, язык, как средство коммуникации, наравне с трудом мог бы претендовать на приоритетное право считаться основным фактором формирования человекоподобной обезьяны.

Но не будут ли исследования в этом направлении более продуктивными, лишенными оков, если допустить, что причин (оснований) происхождения человека было несколько (многовекторность развития), воздействовали они одновременно как на организм, так и на мозг гоминида, в разных географических точках на определенный биологический вид с разной активностью (скорость развития), а последовательность (труд-человек-язык-труд-человек-язык...) была не линейной, а скорее всего – комплексной?

Думается, что многовекторный подход избавит исследователей от необходимости идти чьей-то давно протоптаной тропой и обогатит науку новыми знаниями о человеке.

#### Литература:

1. Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
2. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. Т.5. М., 1986
3. Вильчек В.М. Алгоритмы истории. Философско-социологические этюды. М. 1989.
4. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М. 1974



Рябинина Е.В.

## МУЗЫКА И ТАНЕЦ : МЕТАФИЗИКА ПРИСУТСТВИЯ

Так танцуй же, чудовище, под мою нежную песнь!

Пауль Клее

Параллелизм и даже взаимопроникнутость музицирования и танцевальной пластики как выражений ритуального экзистирования имеет древнейшие корни. Холодная сущность музицирования предполагает такую организацию эстетического присутствия, для которой характерна парадоксальная одновременность чувственной субъективности, скрепляющей собой всю структуру символического акта сознания, - и некоей внеположности экзистенциального пространства образу "Я". В этом пространстве возникают мыслительные фигуры, сравнимые с виртуальными линиями пластической фигуративности; обозначаются несомые внерефлексивными энергетическими потоками конструируемые воплощенные эстетические идеи и художественные образы, - которые, подобно светящимся маякам искомого смысла, становятся "в графической россыпи точек, линий, прямых и кривых, волнистых и зигзагообразных, спиралей и окружностей, - все они предстают как знаки скользящего минимального равновесия сил, воздействующих на канатного плясуна" [1, с.196]. Подобные силы - силы движения внутренней коммуникации и адаптивной рефлексии, инициирования в сознание и выхода в сферу языка и знания - оказываются в некоторой степени общими для всех искусств, но особым образом объединяют музыку и танец, чьи художественные содержания не имеют позитивных аналогов, чье мышление неотделимо от ритуального холо-номоса в его энергетических, телесно-физических и мета-физических аспектах; чьи эстетические воздействия могут объединять под знаком духовного события массы людей.

Музыка и танец в их взаимосвязях нередко служили образами проявленности стихийной силы культуротворческих интенций, но чаще выступали как взаимопроясняющие эпифеномены, интерпретация которых дает ключ к дискурсивному "переводу" искусства. Концепция экспрессивного параллелизма музыки и танца, выдвинутая П.Кайви [2], основана на утверждении о дополняемости "безусловных" (определенность ладового наклонения, темпа, ритмической моторики) и "условных" (модуляционная активность и сложные формы семиозиса) выразительных начал музыки средствами пластической интерпретации, о доступности музыкальной мысли зримому танцевальному "пониманию", а в связи с ним - и рефлексии.

Но целостность художественного эйдоса, прозрачная для себя самой, утрачивает прозрачность при попытке позитивного "перевода", или в условиях осмысленной через него художественной интерпретации. - Экспрессия музыкального произведения - это прежде всего социально адресованные семиотические связи, организующие определенный уровень художественного высказывания, - причем уровень ближайшим образом воспринимаемый, а не "спрятанный" в глубине музыкальной ткани, подобно, например, интонационным сдвигам в пластах микрополифонического изложения, оставляющим слушателю лишь наиболее общие контуры целого и смутное впечатление тайной, неустанной работы гигантского ума. При этом вне эффекта экспрессивности, за рамками эстетического стимула остается собственно художественный смысл, логос музыкальной концепции, интерпретация которой может быть дополнением или эквивалентом, но не идентична данной.

Художественное понимание, становящееся в собственной экзистенциальной плоскости, характеризуется не только особым "языком" своего высказывания. Язык такого рода призван лишь указать на "иносущность" вершащегося в ареале эстетического присутствия акта сознания по отношению к позитивной рефлексии. Общность музыкальной и танцевальной телесности как стихий художественно-эстетической экзистентности не исключает их сущностных различий.

Если танцевальные движения и были издревле одним из многих слагаемых синкретиза, аккомпанировавших ритуалу, то музыка, скрепляя духовное целое, несла в себе содержания сознания, возникающие между рефлексией цели и импульсом жеста.



Музыка неисчерпаема танцем и не переводима им; хотя танец с трудом мыслим без музыки. Музыка, как полагал Шопенгауэр, есть способ философствования души. Лишь в специально предназначенных для пластической “инструментовки” музыкальных произведениях музыка обнаруживает свойства, отличные от свойств образцов “чистой” музыки: содержательная целостность образуется в них взаимодействием двух относительно самостоятельных смысловых слоев. Музыка превращает культуру субъективности, выраженную танцем, в культуру трансцендирования, а зримые образы пластической телесности - в фигуры метафизической интенции.

Одновременно, метафизика танца как движения художественной мысли, тела мысли, имеет собственное основание для интеграции в драматургически-смысловую целостность культурного универсума. Характерно, что Андрей Белый назвал мышление мира “танцем духовных существ с воздушной струей во рту”, а Ф.Ницше понимал философствование как пластически-танцевальную фигуративность мысли и духа: “Я не знаю, чем более желал бы быть дух философа, нежели хорошим танцором. Именно танец является его идеалом, его искусством, его, наконец, единственным благочестием, его богослужением”[1, с.194], процессом формирования фигур и форм коммуникативного воздействия, обращенных к телесному выражению мыслимых содержаний. Как экзистентным модусом понимания, так и независимостью смыслового развертывания произведения от внешнего объекта танец в его глубинном метафизическом значении сближается с музицированием. Подобно музыке, танец создает и пространство ритма, не измеримое позитивными размерностями; а внутреннее переживание времени, открываемого в музыке и танце, соответствует времени онтологического усилия сознания, что на языке экзистентности можно выразить как “чистое время экстаза” (В.Подорога). Движение, в пределе - драматургическая динамика выступает в обоих случаях средством организации и интенсификации смыслового топоса, энергетического “контура” понимания. И музыка, и танец оказываются событиями становления онто-логоса, посредством которого возникает символический конструкт. Зыбкая, вибрирующая переходность и - в неудваиваемости бытия, в моменте извлечения смысла - все-таки два плана присутствия, его физическое и метафизическое значения - эти сущностные свойства символа позволяют увидеть ту игру гармонии и хаоса, покоя и движения, тождества и различия, которая и составляет эйдетику музыки и, одновременно, близка экзистентности танца.

Все это дает возможность содержательных взаимоотношений музыки и танца, исключаящих, в то же время, их смыслоязыковые редукции. Балет демонстрирует многообразие решений, в соответствии с которыми эти компоненты могут играть различную драматургическую роль, варьирующую, как известно, не только от эпохи к эпохе, но и от произведения к произведению. Например, Р.Щедрин проводил различие между концепциями “Кармен-сюиты”, “Анны Карениной” и “Чайки” исходя из драматургической роли того или другого фактора: если в первом случае основой целого был танец, то в последнем ею стала симфоническая концептуальность [3, с.51]. Танец аллегорически заостряет образы присутствия, становящиеся в пространстве эстетического освоения музыки, хотя параллелей в их художественной содержательности тем меньше, чем произведение сложнее. Как средство музыкального понимания, в его метафизически-экзистентном аспекте, пластика может стать способом приобщения к музыкальной структуре сознания и получить “примузыкальное” драматургическое решение, - как это представлено, например, у Э.Жак-Далькроза: музыка пластически осваивается во всем разнообразии звуковысотности, метроритма, штрихов и пауз; а эстетическое присутствие облекается не просто психологическими, но и астролого-космологическими смыслами.

Современность ставит нас перед фактом особой эстетической действенности художественных синтезов и культурных метасинтезов, содержательное богатство которых на новом уровне воспроизводит духовную полноту изначального синкретизиса.

Литература.

1. Подорога В. Выражение и смысл. - М., 1995.
2. Kivy P. The Corded Shell. Reflections of Musical Expression. - Princeton, 1980.
3. Щедрин Р.К. Музыка идет к слушателю. Из бесед в июле 1982 г. // Советская музыка. - 1983. - № 1. - С.32-83.



## ТЕЛО И МУЗЫКАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Попробуем увидеть музыку не как особую изолированную область духовной деятельности, с имманентными законами формы, гармонической и ладотональной организации, то есть существующую в себе и для себя (Ф.Ингарден, Х.Риман, Э.Ганслик и др.), и не как непространственное искусство «субъективной задушевности» (Г.В.Ф.Гегель, Ф.В.И.Шеллинг, А.Шопенгауэр и др.), но как феномен, являющий живую телесную представленность человека. Такая задача влечет необходимость исторической ретроспекции, в русле которой логично обратиться к эпохе Возрождения, выдвигающей эстетическую детерминанту человека в его духовно-телесной целостности.

Однако относительно музыки мы сталкиваемся с со специфической проблемой ее (эпохи) хронологической определенности. Здесь в музыковедческой и эстетической мысли имеется две точки зрения:

- 1) музыкальное Возрождение совпадает с Возрождением в искусстве в целом, (14-16 вв) (С.Скребков, Д.Золтаи, И.Котляревский). И.Котляревский, в частности, опираясь на фактор возникновения таких светских жанров, как многоголосная песня и мадригал, выдвигает гипотезу об изменении роли человеческой субъективности: характерная для музыки средневековья триада «объект-музыка-субъект» дает в условиях Возрождения «новую направленность функциональных отношений» «субъект-музыка-объект» (9, с.61-62).
- 2) музыкальная реализация идеалов Возрождения осуществляется только на рубеже 16-17 вв, когда музыка из «науки» о растворении души в Боге превращается в искусство, свободное от слова, жеста, ритуала; когда на смену хоровому многоголосию храмовой полифонии приходит эмоционально расцвеченная, управляемая гармонией мелодия; когда рождается оперный жанр, а с ним – ария,<sup>1</sup> концентрирующая в себе образ субъекта (И.С.Танеев, Е.С.Ходоровская, А.А. Мазель).

Действительно, в новом языке и жанровом континууме музыки рубежа 16-17 вв заявляет о себе человек «эмоций и страстей», но хронологически и эстетически этот рубеж соответствует уже следующей эпохе – эпохе барокко.

Итак, музыкальное Возрождение 14-16 вв – это, по сути «еще не» наступившее Возрождение, а наступившее Возрождение (16-17 вв) – это «уже не» Возрождение... Чтобы понять причины противоречивого толкования музыки Ренессанса попробуем представить художественную культуру этого времени схематически, прослеживая в ней две составляющие – тематику и язык по разным видам искусства:

Вид искусства	Тематика	Язык
Архитектура	<u>Религиозная</u> (соборы); <u>светская</u> (палаццо, дворцовые постройки); <u>городская</u> (формирование единого архитектурного облика города)	<u>Смена</u> традиционной формы плана церковных сооружений в виде латинского креста центрическим планом композиции центральнокупольного здания (Браманте, Леонардо, Микельанджело и др.)
Скульптура	<u>Религиозная</u> (статуи пророков, святых); <u>светская</u> (памятники кондотьерам);	<u>Обретение статуса самостоятельного искусства</u> – выход из подчинения храмовой

<sup>1</sup> Ренессансную идею воскрешения древнегреческой трагедии несут оперы «Дафна» Перри 1597 г, «Эвридика» Перри 1597 г, «Эвридика» Каччини 1602г. В это же время начинает звучать «чистая» инструментальная музыка; христианская тематика, воплощенная в монументальных композициях кантаты и оратории, приобретает индивидуализированный характер композиторской интерпретации.



	<u>мифологическая</u> (монументы героев античной мифологии)	архитектуре, – свободно стоящая статуя, конный памятник, монументальная скульптура (Дантелло, Веррокьо, Леонардо, Микельанджело и др.)
Живопись	<u>Религиозная</u> (фреска, станковая живопись); <u>светская</u> (портрет); мифологическая (мифологическая сюжетики)	<u>Обретение статуса самостоятельного искусства</u> – переход от линейной техники к пластическому моделированию фигур, к глубине, объему (Леонардо, Микельанджело, Мозаччо, Ян ван Эйк, Дюрер и др.)
Музыка	<u>Религиозная</u> – центральная (месса, мотет); <u>светская</u> (многоголосная песня и мадригал на тексты аристократической салонной поэзии)	Статус искусства <u>прикладной</u> . Полифония строгого стиля – <u>развитие</u> и обогащение полифонического письма Средневековья (Данстейбл, Дюффаи, Окегем, Обрехт, Палестрина и др.)

Очевидно, что антропологическая центрированность ренессансной культуры выписывается языком архитектуры, скульптуры и живописи, в то время как музыка обнаруживает во многом маргинальную позицию. О радикальности антропоцентрического поворота первых трех видов искусства позволяет судить не только расширение тематической сферы («очеловечивание божественного», ремифологизация, светская направленность искусства), но и коренное изменение структуры языка, главным критерием которого становится соразмерность и пропорциональность человеческого тела (теоретические трактаты Альберти, Леонардо и др.) [2]. Музыка же, с одной стороны, подобно другим искусствам, демонстрирует расцвет тематической сферы, с другой – лишь развитие тенденций уже намеченного в ней языка Средневековья. Вскрытая амбивалентность объясняет, по-видимому, существование двух точек зрения на границы музыкального Возрождения.

Думается, что причина особого исторического положения последнего, – «еще не... – уже не...», – связана с действующим в искусстве законом относительной самостоятельности его языка. В музыке как неизобразительном искусстве «интонируемого смысла» действие этого закона особенно ощутимо. У теории музыки есть все основания утверждать, что развитие музыкального мышления от Античности до конца 16-17 вв. в определенном смысле представляет собой единый многоэтапный процесс становления. Представим историческую линию развития языка в виде разработанной теоретической рефлексией шкалы освоения звуковысотных (интервальных) отношений как пути от консонанса к диссонансу, от горизонтали к вертикали, от созвучий единичных к множественным, от простого к сложному:

- 1) Античность: кварта, квинта, октава – опорные тона горизонтали;
- 2) Средневековье:
  - 6-9 вв. – то же;
  - 9-13 вв. – квинта, октава, как единственно возможные нормы вертикали;
  - 13 в. – добавление терций;
- 3) Возрождение: 14-16 вв. – добавление секст, включение диссонансов секунды и септимы [17].

Музыкальную эстетику 14-16 вв. невозможно представить изолированно от опыта Средневековья: «строгий стиль» это закономерное продолжение развития полифонической техники, первые образцы которой появляются в 9-м веке (1); месса, сформировавшаяся, как полная циклическая композиция в конце 14 в.<sup>2</sup>, и ставшая центральным жанром эпохи, зарождается в виде музыкально-литургического одноголосного цикла в 6-м веке (2); наконец,

<sup>2</sup> Первый образец 4-хголосной мессы – месса «Notre Dame» Гильома де Машо – 1364 г.



хотя в вокальных произведениях и начинают использоваться уже не духовные, а светские тексты (Петрарки, Боккаччо, Тассо), — их музыкальное, языковое решение подчиняется законам строгого стиля, эстетике культового письма<sup>3</sup> (3). В свою очередь, культура Средневековья не может быть оторвана от достижений Античности...

На протяжении всех трех эпох музыка не существовала как самоценное искусство, но всегда как музыка «при», — при гимническом восхвалении, при действии древне-греческой трагедии, при рыцарских турнирах, при богослужении. Метафизика Античности, Средневековая теология и теория искусств Возрождения, по-разному объясняя основание музыкального универсума, каждый раз вписывали музыку в некую высшую систему трансцендентного единства. (Олицетворение и сакрализация четырех физических стихий четырьмя консонансами в пифагорейской школе [См. 1, с.30], связывание гармонического звучания с «Десятью Заповедями» — Кассиодор «De musica», 6й в. [5, с.12] или описание таких музыкальных эффектов, как «услаждение Бога», «преумножение радости блаженных» или «поднятие мысли от земли» в учении Тинкториса, 15 в. [15, с.40]). И все же объединяющим, фундирующим началом, которое и позволяло подчинять музыку трансцендентному, было развитие ее имманентного материала. Как отмечалось выше, единый процесс языкового развития и разрастания к рубежу 16-17 вв. достигает такого объема, когда становится возможной коренная ломка музыкального языка, а его главным героем выступает человеческая субъективность. Посмотрев на акустический текст сквозь призму антропологической проблематики, мы можем **выдвинуть гипотезу звуко-телесного основания** музыки, увидеть ее как звучащую и слышимую, в слиянии голоса — поющего тела и слуха — эстетического разума или «непонятного Логоса», дающего меру звучанию, исходящему из тела и находящегося в самом теле. В фокусе такого видения прослеживание исторического становления музыкального мышления позволит обнаружить связанный с телесными ресурсами антропологический смысл музыкального Возрождения 14-16 вв. Это и составляет задачу данного исследования.

(I) **Древнегреческая музыкальная культура** представляет собой сложное целостное образование, включающее классификацию инструментов, отобранный звуковысотный строй, а внутри него — систему ладов (модусов), каждый из которых в свою очередь, соответствует определенному «душевному порядку» [4, с.240] — этосу. Лад песнопения основывается или «поддерживается» четырьмя гармоническими интервалами, образующими (как отмечалось) звуковую опору монодии: примой, октавой, квинтой и квартой. Эти консонансы суть отношения между четырьмя начальными священными числами: 2:1 — октава, 3:2 — квинта, 4:3 — кварта. Деление струны воочию показало эти отношения. Показательно, что эллины, трактуя консонанс как прекрасную и вечную гармонию [17, с.9], вместе с тем называли его «благозвучным», «приятным для слуха сочетанием». Фиксация «приятности», «сладостности» [5, с.19] музыкальной гармонии для нас особенно важна, так как она маркирует чувственную, телесную сторону восприятия. Вряд ли возможно, чтобы факт выделения консонансов был следствием слухозрительного раскрытия числовых отношений в делении струны, — ибо **сначала нужно было обнаружить консонанс слухом** как сладостный и благозвучный, а затем сделать инструмент, воспроизводящий его. Этот консонанс не мог быть взят ни откуда, кроме как из **собственного пения, из «голосового инструмента»**, каким является поющее тело. Очевидно также, что задолго до античной музыкальной гармонии и ее философии числа человек открыл возможность себя как «инструмента», способного извлечь не просто звук-шум, но звук музыкальный, то есть поставленный на высоту и длящийся; этот звук он ощутил прекрасным и гармоничным.

Более 20 веков отделяет древнегреческую идею гармонии как высшего порядка от открытия немецкого ученого М.Мерсенна обертоновой шкалы звука или «гармонии» как свойства самой природы музыкального звука: эта природа не исчерпывается стабильностью (периодичностью) колебательных движений источника (вибрирующих связок, струны, воздушного столба).

<sup>3</sup> Ярким примером здесь может служить мотет Палестрины (1525-1594 гг.) «Adjoro vos filiae Hierusalem», в котором слова невесты, умоляющей иерусалимских дев передать ее возлюбленному привет, поручены 5-голосному хору [16, с.88].



Колебательный процесс имеет сложную дифференцированную структуру: источник звука колеблется как в целом, так и в бесконечно делящихся равных частях, наделяя основной звук гармоническими призвуками или обертонами, превращая его таким образом в звуковой спектр. Призвуки, имплицитно содержащиеся во всяком звуке, имеющем высоту, не улавливаются слухом, так как сливаются с основным тоном. Однако именно эти призвуки нащупывал, отбирал и объективировал непонятный Логос слуха из множества «поз» смыкающихся голосовых связей и резонирующих областей или «пространств» тела.

### Натуральный звукоряд



Первые 3 призвука, образующие с основным тоном октаву, квинту и кварту, дадут четыре консонанса, отобранные античностью.<sup>4</sup>

(II) **Музыка Средневековья** на раннем этапе (6-9 вв.), сохраняя связь со словом, но лишаясь богатства синкретической художественной практики, культивирует человеческий голос как центральный «гармонический» инструмент. Приобретая тотальную принадлежность христианскому богослужению, музыка покидает открытое пространство бытования и «входит в храм». Ограниченность архитектурной топики детерминирует неизменность (вплоть до конца 16 в.) акустических условий, в которых выслушивает свое слышимое тело человек поющий. Хоральная монодия, строго упорядоченная опорными тонами, отношения которых есть известные древнегреческие константы, в 9-м веке как бы расщепляется, утолщается, — устои горизонтали становятся нормой вертикальных созвучий (техника органума, гимеля, фобурдона). Шаг к такому расщеплению мог быть сделан только через музыкальное противопоставление «другого» через иное тело, иной голос, поющий иную высоту. Двухголосная вертикаль, то есть консонанс, тона которого не последовательно сменяют друг друга, но представлены, озвучены поющими в **единовременности**, — начало полифонии, **переход от монотелесности к полителесности звучания**. Иными словами, — начавшийся внутри вокального монолита, — хора как единого музыкального инструмента («тела»), — процесс дифференциации самого этого «тела».

(III) **Возрождение**. Теперь музыкальный язык будет развивать себя в полифонической вертикали, прибавлять голоса, развивать их линии, «вынимать» из собственного телесного источника и узаконивать еще не открытые обертоны натурального звукоряда — как бы обращать призвуки в созвучия, фиксирующиеся слуховым разумом как новые, уже несовершенные консонансы и диссонансы. Напомним, что 13-й век (ок. 1240 г.) вносит в полифоническую ткань имперфектные (несовершенные) консонансы обеих терций (обертоны 4 и 5), середина 14 в. — сексту, как интервал, образованный между 2м и 4м призвуками; наконец, 15-16 вв. репрезентируют все интервалы нижнего участка гармонического спектра, в том числе связанные с 6-м и 7-м призвуками диссонансы секунду и септиму.

<sup>4</sup> Безусловно, эллины знали и другие комбинации звуков, но в их восприятии они были лишены эффекта благозвучности и приятности. Поэтому все остальные интервалы фиксировались как диссонансы, не могущие служить основой лада.



Освоение и включение в полифоническую фактуру каждого нового интервала и голоса — не что иное, как длительный исторический процесс обретения и преодоления музыкально-эстетическим слухом определенного порога, границы, процесс, вмещающий все больше допустимых, упорядоченных звуковых отношений и приводящий «музыкальную науку» в состояние сложнейшей системы правил сочетаний голосов. Так интервалы, непонятно вычленившиеся из хаотического множества высот, выкристаллизовались и отшлифовались в четко выделяемые слухом, а их упорядоченность уже на сознательном уровне (в 15-16 вв.) предстала в виде строгого кодекса, определяющего их структуры и последовательности. Композиторские приемы разрослись в множество техник: канона, имитации, изоритмии, силлабического, мелизматического и невматического письма и др. При этом вся совокупность технического арсенала была сконцентрирована на единой цели: сделать акустический текст максимально идеализированным, зачеркнуть, упредить все индивидуальное, чувственное, случайное, чтобы воплотить в музыке сам Божественный дух, умиротворяющий душу и культивирующий ее светлый покой, давая ей как бы парящее, бестелесное бытие. Общий принцип, лежащий в основе любого сочинения, будь то месса, мотет или многоголосная песня, суть достижение предельной ровности, соразмерности элементов музыкальной ткани, снимающей всякую напряженность, конфликтность (диссонанс хотя и был допущен, но требовал специальной техники смягчения его раздражающий слух звучности в виде «приготовления» и «разрешения» в консонанс). Этот же принцип (ровности и соразмерности) определил и манеру исполнения, не допускавшую акцентуации отдельных тонов или фрагментов линии или вертикали. Громкостная и тембральная сглаженность голосовой мимики, отсутствие внутреннего движения к кульминационному центру, плавность, текучесть звукового эфира являли интенцию отрешенности и смирения.

Парадоксальность данной ситуации видится в том, что устремленная «от земли божественная музыка храма — это всегда музыка, истекающая из тел, поющих человеческих организмов; она, как и сам организм, органична и слажена. Именно тело, контролируемое изнутри разумом и пребывающее с ним в бесконечном отношении напряжения, выполняет духовный императив, претворяет и отдает себя своему «бестелесному» модусу звучания.

И все же, будучи подчиненным сознанию в выполнении уже выработанных им норм, тело не может быть подчиненным полностью, — оно всегда подвижно, нестабильно, «открыто в мир» (Ж.-Л. Нанси), оно есть **экспериментирующее тело**.

Думается, что проявлением такого экспериментирующего существования явился новый прием антифонного письма (15-16 вв), построенный на эффекте «эха». Нарращивание многоголосной вертикали или предельная дифференциация голосового массива (до 53-х голосов) (16) привело слух к состоянию возможности «укрупнения» слышания: от «схватывания» единства множественности голосов к слышанию пластов — двухорности. Это уже не взаимодействие поющих внутри единого хорового организма, но раздвоение последнего вплоть до полной разорванности в замкнутой акустике храма. Возможность этого разрыва, по нашему мнению, коренится в бинарной способности слуха (Е. Назайкинский) вычленять и соизмерять пространственную локализацию звука: далеко-близко, слева-справа, внизу-вверху, и т.д. Антифонное письмо и есть эстетическое перевоплощение жизненного хаоса слуховых впечатлений в совершенную форму музыкального языка, это — и музыкально-пространственная игра тел или **политесная диалогичность**.

**(IV) Рубеж Нового Времени.** Познание неизвестного и «чуждого» (Ж.-Л. Нанси) самому человеку тела и освоение системы телесного резонирования приведет множасьщийся хоровой универсум к обретению такого порогового состояния, которое откроет новый слуховой горизонт: полифоническая вертикаль сконденсируется в синкретичный благозвучный комплекс — трехзвучный аккорд, новый звуковысотный конструкт музыкального языка. С аккордом выдвигается особое фундирующее значение басового голоса — он станет ощутим в своей наполненности, весомости «почвенности». Способом аккордовых связей и отношений вновь выступит акустическое основание музыкального звука — древнегреческая константа кварто-квинты, но в более сложной ее реализации. Многовековое вслушивание в текучую церковную



полифонно элиминирует из контрапунктического и имитационного письма главный голос — мелодию, высвобождение которого становится возможным благодаря централизации ладо-аккордового комплекса.

Таким образом, 17 век противопоставляет соборному письму классическую тональность, гаммофонно-гармонический стиль, эмоционально полнокровное, «чистое» искусство человека о человеке. Как мы попытались показать, этот новый язык был **найден человеком в самом себе, произведен из собственного телесного опыта**. Период, музыкальной истории 14-16 вв, устремленной к языку Нового времени видится в этой связи как **Воз-рождение человека из скрытого в теле его собственного языка**.

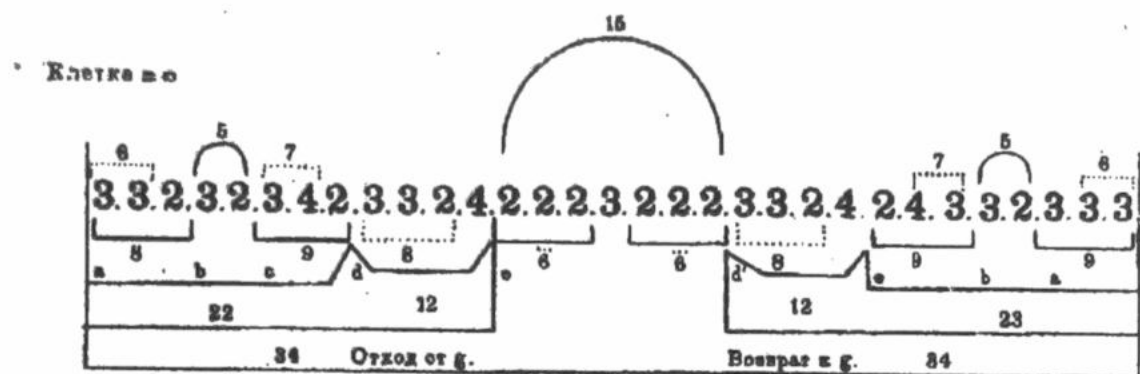
Но каким бы историческим трансформациям ни был подвергнут этот язык, он всегда оставался органичен. Музыкальные теоретики Средневековья и Ренессанса не могли говорить о музыке как о звуко-телесном искусстве. И все же не случайно один из образцов нотного текста музыкального произведения 16 века сопровождается композиторской ремаркой «Восьмидесяти-четырёхклеточный организм» (8, приложение) (см. Стр. 14.).

Однако проблема тела в нотной графике — это проблема уже другого исследования.

#### Литература

1. Античная музыкальная эстетика./ Сост. А.Ф.Лосев, В.П.Шестаков.- М.: Искусство, 1960 -325 с.
2. Всеобщая история искусств. Т.3. Искусство эпохи Возрождения.- М.: Искусство, 1962. - 531 с., ил.
3. Гадамер Г.-Г. Понятийная живопись?// Актуальность прекрасного.- М.: Искусство, 1991. - с.165-178.
4. Гадамер Г.-Г. Искусство и подражание// Актуальность прекрасного. - М.: Искусство, 1991. -с.228-242.
5. Герцман Е. Cassiodor: De Musica// Проблемы музыкознания. Вып. 3. Традиция в истории музыкальной культуры. (Античность. Средневековье. Новое время) -Л.: 1988. - с.9-36.
6. Евдокимова Ю. История полифонии. Вып. 1: Музыка Средневековья. X-XIV вв. - М.: Музыка, 1983, 454 с.
7. Евдокимова Ю. История полифонии. Вып. 2а: Музыка эпохи Возрождения: XV- М.: Музыка, 1989.- 441 с.
8. Конюс Г. Курс контрапункта строгого письма в ладах.- М.: Музыкальный сектор, 1930. - 80 с.
9. Котляревский И. Музыкально-теоретические системы европейского искусства. -К.: Музична Україна, 1983. - 158 с.
10. Мазель А. Проблемы классической гармонии.- М.: Музыка, 1972. - 615 с.
11. Мерло-Понти М. Око и дух.// Французская философия и эстетика XX века.- М.: Искусство, 1995.- с.215-252.
12. Нанси Ж.-Л. Сегодня// Ежегодник Ad Marginem'93.- М.: Ad Marginem, 1994.- с. 148-165.
13. Нанси Ж.-Л. Corpus.- М.: Ad Marginem, 1999.- 255с.
14. Назайкинский Е. Звуковой мир музыки.- М.: Музыка, 1988.- 254 с.
15. Поспелова Р. Учение об эффектах музыки в трактате Иоанна Тинкториса «Complexus effectuum Musices» (ок.1473-1474)// Проблемы музыкальной культуры. (Античность. Средневековье. Новое время)- Л.: 1988.- с.37-44.
16. Симакова М. Вокальные жанры эпохи Возрождения.- М.: Музыка, 1985.- 360 с.
17. Холопов Ю. Гармония. Теоретический курс.- М.: Музыка, 1988.- 511с.





Super flumina Babylonis...  
(четырёхголосный мотет.)  
233.

Воопыидесятичтырех-клеточный  
организм.

Roland de Lassus (1520-1594.)

а. Su - per flu - mi - na Ba - by - lo - nis

б. Su - per flu - mi - na Ba - by - lo - nis

в. su - per flu - mi - na Ba - by - lo - nis Ba - by - lo - nis

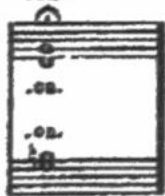
г. Ba - by - lo - nis su - per flu - mi - na Ba - by - lo - nis

д. Il - lic se - di - mus Il - lic se - di - mus et fle - vi - mus

е. vi - mus dum re - cor - da - re mur

б. Si - on dum re - cor - da - re mur

а. re - cor - da - re mur tu - i Si - on





Чумак Н.В.

## ЖЕСТ, ТАНЕЦ, ПЛАСТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА КУЛЬТУРЫ

Человек живет в культурном пространстве знаков и символов, составляющих язык культуры. Ф. де Соссюр считал, что язык как знаковую систему, можно сравнить с письменностью, с азбукой для глухонемых, с символическими обрядами, с формами учтивости, с воинскими сигналами и т. д. Он называл науку о знаковых системах частью социальной психологии. [9, 54]. Неразрывно связанная с психологией семантика позволяет проследить процесс формирования языка культуры. Он вырастает, по мнению Б. А. Парахонского, из простейших семантических зависимостей, из первичных форм сознания человеком окружающего бытия и тех форм знания, которые можно назвать непосредственным реагированием на бытие. В процессе духовно-практического освоения реальности человек вырабатывает общие способы, позволяющие фиксировать его интеллектуальный опыт.

Язык жеста относится к первичным формам осознания человеком окружающего бытия, поэтому можно полагать, что он лежит в основании языка культуры. Отражая на начальном этапе развития результат духовно-практического освоения реальности человеком, язык жеста обладает довольно значительной смысловой нагрузкой. На заре человечества он даже служил заменой речевого языка.

Социальные исследования показывают, что человек, находящийся на вершине социальной лестницы в разговоре больше использует слова, в то время как менее образованные люди больше полагаются на жесты. Таким образом, мы видим, что язык жеста как часть языковой системы культуры играет важную роль в донаучном осознании мира. И даже сейчас в обычной речи в бытовом общении язык жеста часто занимает равноправное положение со словесным языком, поскольку позволяет точно передать внутреннее состояние человека, а также способность слушающего воспринимать или не воспринимать слова, которые ему говорят. При помощи языка жестов часть информации передается в контексте, что делает коммуникацию, по мнению Парахонского [8, 111], более экономной: нет нужды правильно формулировать свою мысль и строить все необходимые высказывания.

Язык жеста выступает как система означивания, которая особым способом кодирует информацию. Информация бытового уровня, не имеющая глубокого смысла, может быть выражена несколькими общеизвестными жестами. К этим жестам относятся врожденные жесты или мимика, присущие всем людям и выражающие такие эмоции как радость, печаль, гнев, страх и т. п., а также жесты, характерные для данного этноса.

Характерные особенности народа необходимо учитывать при использовании языка жестов, так как один и тот же жест у разных народов имеет различное значение. Так, например, в США «ноль», образованный большим и указательным пальцами, означает «Все о'кэй», в Японии – деньги, а в Португалии и некоторых других странах этот жест практикуется как неприличный [10, 42].

При невербальном общении необходимо также учитывать особенности мимики, которая у разных народов может иметь разные смысловые оттенки. Так, немцы часто поднимают брови в знак восхищения чьей-то идеей. То же самое в Англии будет расценено как выражение скептицизма [10, 42].

Врожденные жесты распространены практически повсеместно. Кивание практически везде означает «да» или согласие. Покачивание головой из стороны в сторону означает «нет» или отрицание. Этот жест уходит корнями в самый ранний период человеческой жизни, когда младенец, отворачиваясь от груди или бутылочки с молоком, показывает, что он насытился [2, 13].

Таким образом, как мы видим, язык жеста может быть носителем элементарной информации. Но он может быть также использован и для передачи более серьезной и сложной



информации. Система кодирования такой информации может быть понятна, если знак, выраженный жестом или движением, рассматривать в контексте других знаков.

Движения, следующие один за другим с целью передачи информации, настроения и духовного миропонимания, а также наложенные на музыку, составляют структуру танца. Танец можно рассматривать как высшую форму проявления языка жестов, его развития и идеализации. Отличительной чертой танца является его связь с музыкальным произведением. Музыка помогает языку телодвижений передать более сложную, глубокую информацию. Но отдавать предпочтение в танце только музыке или языку жестов нельзя. Музыка и телодвижения, как считал великий русский балетмейстер Михаил Фокин, - это два разных языка, и если переводить с одного языка на другой, то дословный, подстрочный перевод всегда будет в художественном смысле ничтожен. Иногда музыка говорит там, где жест бессилён, иногда жест может сказать то, чего музыка не скажет [12, 355].

Танец, являясь динамическим языком культуры, через кодирование определенных движений несет в себе своеобразную информацию. Эта информация может говорить о национальном характере народа, передавать мироощущение и настроение танцующего, иметь определенную идеологическую направленность, отражать духовное мировоззрение и духовный поиск. И. Моисеев говорил, что танец создается через постижение истории, эстетики и философии народа, через передачу его национального характера [7, 24].

Идеи и смысл танца становятся понятны, если его характеризовать в целом. Танец имеет строгую структуру: вступление, основная часть, финал. Поэтому, если в танце ставится задача передать какую-либо информацию или отразить какую-либо идею, он должен восприниматься как завершенное произведение подобно написанной картине или музыкальному сочинению.

Живопись и музыка передают информацию с помощью кодирования определенным образом наложенных красок, штрихов и звуков. Смысловое значение танца передается через кодирование движений. Субъект, понимающий код этих движений, улавливает всю идею танца и информацию, которую он несет. Танец, являясь «информацией об информации» развивает способность абстрактного мышления, духовного творчества, самосознания.

Начиная с шаманских танцев и заканчивая современным балетом, мы можем проследить один из вариантов культурного процесса семантизации. Танец может отражать как процесс осмысления человеком окружающего мира, так и глубинные процессы бессознательного. Поэтому в танце важную роль играет сам субъект, несущий информацию. «В том, как он это делает отражается его индивидуальность, его мир ценностей и смыслов его биография, - замечает Б. А. Парахонский, - как бы включена в систему означивания и осмысления реальности [8, 157]. Точно так же, как в живописи существуют шедевры, величие которых не может передать никакая репродукция и копия, есть танцы, которые теряют свой глубокий смысл и прелесть, если их исполняют в подражание первому оригинальному исполнителю. Примером таких танцев может служить пластическое искусство Айседоры Дункан, неповторимая красота линий и движений Анны Павловой и Вацлава Нижинского. Эдвард Гордон Крэг так писал о творчестве Айседоры Дункан: «Это высвобождало умы сотен людей: стоило лишь увидеть ее танец, как мысли уносились ввысь, словно с приливом свежего воздуха. Это очищало нас от всей чепухи, над которой мы раздумывали так долго. Но как это может быть, если она ничего не говорила? Напротив, она говорила все, что следовало услышать, и что все на свете, кроме поэтов забыли сказать. Наверное, ее дар был божественной случайностью». [6, 160]

Искусство танца является одной из наиболее одухотворенных сторон человеческого творчества. По мнению М. Фокина, «если краски в живописи, звуки в музыке ничего не говорят, это еще терпимо, но ничего не выражающее человеческое тело, это... труп или кукла. Где есть живое тело, там должна быть одухотворенность». [12, 368]

Танец, пройдя длительную эволюцию и являясь одним из древнейших человеческих искусств, занимает важное место в языке культуры. Выражая на ранних этапах своего развития религиозное мировоззрение, будучи неотъемлемой и наиболее понятной частью народной культуры, танец всегда стремился раскрыть глубинные процессы человеческой психики, выразить чаяния и стремления человеческой души. Максимилиан Волошин отмечал, что



чувство ритма, физиологическая пульсация тела, лежащая в основе всякого искусства, в танце восходит до своих первоисточников. [3, 395]

В древние времена танцы, составлявшие часть религиозных культов, как бы воплощали гармонию и неизменяемость движений небесных светил. Танец был не только ритуалом, но и духовным очищением. М. Волошин, рассматривая древний религиозный танец, считал его важнейшей формой социальной культуры. Значение древнего танца он определяет следующим образом: «Музыка и танец – это старое и испытанное религиозно-культурное средство для выявления душевного хаоса в новый строй. Но дело здесь не в танце, а в ритме: душевный хаос, наступающий от нарушенного равновесия сил и их проявлений в человеке, может оформлен и осознан, когда человек вновь овладеет всеми ритмами и числовыми соотношениями, которыми образовано это тело. Для этого все свое сознание надо безвольно отдать духу музыки. Но осознание органических ритмов внутри себя и есть танец. Поэтому я и называю танец громадным фактором социальной культуры». [3, 399]

В современном шаманстве, которое сохранилось в Сибири, танец является неотъемлемой частью религиозного действия. Великий шаман Чукотки Николай Пантелеймон для духовного оздоровления рекомендует всем танцевать каждый день минимум пятнадцать минут.

Постепенно с развитием рационального критического мышления танец приобрел другое значение. Из познавательной сферы он перешел в сферу эстетическую. И именно здесь он призван отразить красоту и правдивость человеческих чувств.

Пластическое искусство всегда было неразрывно связано с культурной эпохой народа. Оно отражало не только характер и темперамент народа, но и его мировоззрение и идеологию, поэтому развитие танцевального искусства шло рядом с интеллектуальным и духовным ростом общества. «Бесконечно разнообразен человек, без конца он менял свой пластический язык, – замечал Михаил Фокин. – Свои радости и горе и все душевные переживания выражал он в формах самых разнообразных». [12, 360]

Пластическое искусство, как одно из древнейших человеческих искусств наиболее полно отражает духовную природу как восточной, так и западной цивилизаций. Карл Густав Юнг считал, что мировоззрение западного человека – экстравертно. Для западного человека большое значение имеет принятие его внешним миром. Западная культура тесно связана с идеологией,<sup>1</sup> которая определяет внешние рамки и внутреннее содержание культуры. Идеологическое воздействие незаметно проникает в культурную сферу даже «открытых» обществ типа американского. История западной цивилизации хорошо просматривается во всех областях культурной деятельности человека. Наиболее ярко это видно в художественной литературе, существовавшей бок о бок с цензурой; в живописи, призванной служить вспомогательным наглядным пособием в формировании человеческого подсознания; в XX в. – в кинематографе как наиболее влиятельном способе воздействия на массовую аудиторию. Но идеология сумела подчинить себе не только эти виды искусства, но и казалось бы, сложные для подчинения и управления виды творческой деятельности человека – музыку и пластику. Причину того, что пластическое искусство оказалось под влиянием идеологии необходимо искать не только в алчной природе идеологии, но и в слабости и тщеславии некоторых представителей западного искусства

---

<sup>1</sup> Под идеологией подразумевается совокупность общественных идей, теорий, взглядов, которые отражают и оценивают социальную действительность с точки зрения определенных классов./ Философский словарь. – М.: Издательство политической литературы, 1986.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахрушин Ю. А. История русского балета. – М., Просвещение, 1977.
2. Вилсон Гленн, Макклафин Крис Язык жестов. – СПб., Питер, 1996.
3. Волошин М. Лики творчества. – Л., Наука, 1988.
4. Вюилье Г. Танцы, их история и развитие с древнейших времен до наших дней. – СПб., Типография А. С. Суворина, 1902.
5. Гозенпуд А. А. Музыкальный театр в России. – Л., Наука, 1959.
6. Крэг Эдвард Гордон Воспоминания, статьи, письма. – М., Искусство, 1988.
7. Моисеев И. Размышления о танце // Музыкальная жизнь. – 1976. - №20. – с. 32-34.
8. Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания. – Киев, Наукова думка, 1988.
9. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. – М., Прогресс, 1977.
10. Сухарев В. А., Сухарев М. В. Психология народов и наций. – Донецк, Сталкер, 1997.
11. Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси. – СПб., 1889.
12. Фокин М. Против течения. – Л.-М., Искусство, 1962.
13. Фореггер Н. Пьеса. Сюжет. Трюк. // Зрелища. – 1922. – №3. – с. 7-11.
14. Фореггер Н. Реклам-тренир или Диверт-театр. // Зрелища. – 1922. - №3. – с. 11-12.
15. Шереметьевская Н. Танец на эстраде. – М., Искусство, 1985.