

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования «Самарский национальный исследовательский
университет имени академика С.П. Королева»

На правах рукописи

Иванова Валерия Николаевна

**ПРОЯВЛЕНИЕ СИНЕРГИИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**

5.7.1. Онтология и теория познания

Диссертация на соискание на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Заслуженный деятель науки РФ,
доктор философских наук, профессор
Конев Владимир Александрович

Самара – 2024 год

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ИДЕЯ СИНЕРГИИ КАК ИНСТРУМЕНТ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ	15
§ 1. История понимания синергии в европейской традиции	15
§ 2 Утверждение синергетической парадигмы в гуманитарных науках.....	35
ГЛАВА 2. СИНЕРГИЙНЫЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТА СОБЫТИЕ	49
§ 1. Становление понятия события в философии XX столетия.....	50
1.1 Событие как временное явление и момент жизни в философии А. Бергсона	50
1.2 Событие как конечная единица природного явления (А. Уайтхед, Б. Рассел).....	56
1.3 Проблема события и событийности в экзистенциальной философии	60
1.4 Утверждение философии события в предметном поле философии	69
§ 2. Синергийная природа онтологических характеристик события	82
2.1. Проблема истока события	82
2.2 Онтологические характеристики события.....	95
ГЛАВА 3. СИНЕРГИЯ В ПРОИЗВЕДЕНИИ И В ТВОРЧЕСКОМ АКТЕ	110
§ 1. Общие замечания о синергийной природе произведения.....	110
§ 2. Синергийная природа творчества.....	119
§ 3. Производство искусства как сборка.....	132
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	157
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	161

ВВЕДЕНИЕ

В диссертационном исследовании осуществлен философский анализ синергии как принципа бытия любого культурного и социального образования.

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена следующими обстоятельствами:

Во-первых, пониманием действительности как постоянно изменяющегося социального бытия, претерпевающего всевозможные кризисы и катаклизмы. Динамика окружающего мира предполагает постоянное рассогласование природных, социальных факторов, в результате чего возникает хаотическое состояние системы, которое должно быть преобразовано в состояние равновесия/порядка.

Во-вторых, пониманием сложных взаимосвязей. Исследование синергии позволяет лучше понять сложные взаимосвязи между социокультурными факторами и процессами, что дает более полное представление о функционировании общества и культуры.

В-третьих, растущим в последние годы и неослабевающим интересом гуманитарной науки к междисциплинарному знанию в исследовании общественной жизни человека и социокультурной реальности. Социальная и культурная среды являются сложными системами, которые реализуются в ряде феноменов, для описания которых мы предлагаем применить комплексное понятие синергии. Синергия дает основание для понимания многих процессов, происходящих в сфере социальной, экономической, политической и культурной жизни человека.

Понятие «синергия» включает в себя как теологическое понимание, зародившееся в византийской философии («со-работничество человека и Бога»), так и современное словарное значение (процесс, при котором результат совместной деятельности превышает общий результат от их действия поодиночке), а возникшая во второй половине прошлого столетия

синергетика добавляет к понятию обновленное решение проблемы синтеза, раскрывает закономерности процессов в сложных неравновесных системах, принципы динамики самоорганизации. Возникает острая необходимость в уточнении теоретической интерпретации и в поиске практических подходов в применении понятия «синергия» для понимания бытия, для изучения жизни общества и социокультурных феноменов.

Степень разработанности темы. Вслед за усложнением социальной действительности происходит смена познавательных и мировоззренческих ориентиров. Если классическое философствование выявляло устойчивые структуры, конструирующие бытие и мышление, то неклассическая и постнеклассическая науки ориентированы на осмысление и схватывание ситуаций становления. Для понимания специфики социального бытия исследователями начинают предлагаться новые теории и концепты.

Проблемы, поставленные и обсуждаемые в диссертации, постоянно привлекали внимание исследователей. При решении поставленных задач диссертация опиралась на результаты, полученные как в предмете философских исследований, так и в конкретных гуманитарных науках. Можно выделить три группы источников, научные результаты которых служили той теоретической и методологической базой, которая питала диссертационное исследование.

К первой группе относятся исследовательские подходы к осмыслению взаимодействия, синтеза, становления, событийности и синергии в онтологии.

Значимыми для диссертационного исследования являются:

- общие идеи онтологии слоев бытия Н. Гартмана, основные онтологические вопросы Р. Ингардена, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, учение о непостижимом С.Л. Франка, событие мысли М.К. Мамардашвили;

- исследования дискретности и атомарности реальности Г. Зиммеля, А. Уайтхеда, Д. Дэвидсона, А.Ф. Филиппова;

- социальные теории Н. Лумана, З. Баумана, Э. Гидденса, Ю. Хабермаса, Ж.-Л. Нанси, которые говорят о трансимманентности и бытийности;

- исследования плюрализма отношений человека и общества, (М.М. Бахтин, В.С. Библер, Л.П. Карсавин, А.Е. Смирнов, М.С. Каган, В.А. Конев, Т.Х. Керимов, А.И. Неклесса, В.В. Бибихин, Д.В. Пивоваров и др.).

Ко второй группе мы относим работы по синергетике и применению ее аппарата в гуманитарных исследованиях, обращающихся к анализу синергических процессов в социальной реальности.

Для диссертационного исследования важны работы основателей новой науки о самоорганизации и нелинейном развитии реальности И. Пригожина, И. Стенгерс, Г. Хакена, в которых обсуждаются возможности применения идей синергетики к миру человеческих действий.

Особо следует отметить значение синергической антропологии С.С. Хоружего, которая, обращаясь к традициям «умного деяния» исихазма, рассматривает человеческое бытие как синергию. В традиции С.С. Хоружего работают авторы Института синергической антропологии и журнала «Фонарь Диогена», а также О.И. Генисаретский, А.В. Ахутин, О.Д. Агапов.

Большой вклад в разработку синергических теорий социального и культурного развития внесли труды Московской синергической группы – В.И. Аршинов, Я.И. Свирский, Л.П. Киященко, С.П. Курдюмов, Е.Н. Князева и др. Многотомное издание «Синергическая парадигма» показывает возрастающий интерес к применению идей и достижений синергетики в исследованиях социокультурной действительности, раскрывает синергическую парадигму как модель познания, применяющую междисциплинарные методы и ориентированную на культурные ценности в теоретических исследованиях. О возможностях и пределах синергического подхода к исследованию социокультурных процессов – О.Н. Астафьевой, В.В. Васильковой.

Отдельные элементы понятийного аппарата синергетики и само понятие синергии прочно входит в метаязык гуманитарного знания. Здесь

следует указать на работы А.В. Волошинова, М.А. Богатова, С.А. Азаренко, И.А. Евина, А.С. Ключева, А.И. Зеленкова, А.В. Колесниковой, А.С. Майданова, Л.Б. Султановой, Т.П. Берсеновой и др. Терминами и понятиями пользуются зарубежные психологи (А.Г. Маслоу, Р.А. Уилсон, М. Росс, С.Н. Конрат и др.), социологи (Р.Д. Ласкер, Э.С. Вейс, Р. Миллер, Э. Баумгартнер, Ш. Си, П.А. Найк, К. Раман и др.), специалисты междисциплинарного знания (К. Яффе и др.).

К третьей группе относятся работы, посвящённые анализу таких социокультурных феноменов как событие и произведение искусства, которые исследуются в диссертации.

Классическая философия не знала проблемы события как особого феномена бытия, событие и событийность в целом становятся одними из важных концептов философии XX века. Появившись как необходимое состояние бытия в философии жизни А. Бергсона и в концепции эмерджентной эволюции А. Уайтхеда, понятие события становится предметом философской рефлексии в трудах М. Хайдеггера, М.М. Бахтина, Ж. Деррида, Ж.-Л. Нанси, А. Бадью, а в философии Ж. Делёза концепт событие замещает классическое понятие бытия. В отечественной философии проблема исследования события развивается с опорой на традицию М.М. Бахтина – Ю.М. Лотман, В.С. Стёпин, В.В. Бибихин, А.В. Смирнов, М.М. Федорова, А.А. Грякалов, Н.А. Лукьянова, В.Б. Меласа, Е.А. Давыдова, Т.В. Щитцова.

Произведение искусства всегда было в центре внимания эстетики и теории искусства. Начиная с Аристотеля и заканчивая Ф. Шеллингом и Г. Гегелем, произведение искусства рассматривалось прежде всего как явление эстетического – прекрасного, трагического, комического. Романтизм, с одной стороны, а реализм XIX века, с другой, позволили эстетике и теории искусства увидеть произведение как выражение голоса души художника (Август и Фридрих Шлегели, Новалис), с одной стороны, а, с другой – как выражение голоса эпохи, голоса общества, голос самой жизни

(В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, И. Тэн и многие другие). В эстетике и философии искусства XX века благодаря революционным изменениям в самом искусстве внимание исследователей переносится на произведение как особую вещь, которая предоставлена зрителю или читателю. Анализ строения произведения как вещи, как предмета восприятия посвящены работы сторонников русской формальной школы (Б.М. Эйхенбаум, Ю.Н. Тынянов, В.Б. Шкловский), представителей феноменологии (Р. Ингарден, Н. Гартман, М. Дюфрени), структурализма (Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, У. Эко), сторонников точных методов анализа строения произведения (П.А. Флоренский, Б.В. Раушенбах, А.В. Волошинов).

Значимое направление исследования произведения искусства в современной философии и гуманистике связано с анализом произведения как явления культуры – здесь можно указать на труды Ю.М. Лотмана, О.Н. Астафьевой, Н. Буррио, М.М. Бахтина, В. Беньямина, В.С. Библера, И.В. Безгиновой, В.А. Бычкова, Е.В. Волковой, Л.А. Закса, М.С. Кагана, В.А. Конева, А.Ф. Лосева, А.А. Оганова, Х. Ортега-и-Гасета, Г.Н. Поспелова, В.А. Салеева и др.

Анализ литературы как философской, так социально-культурологической показывает, что проблемы рассмотрения человеческого бытия как мира нестабильного, событийного, который требует новых методов его понимания и изучения, в том числе понятий и подходов, открытых синергетикой, получили широкое распространение в современной социальной философии и науке. Вместе с тем, следует отметить, что остаются ещё нерешенные вопросы, в частности, недостаточно раскрыта синергичная природа события и произведения искусства.

Объект и предмет исследования.

Объектом исследования является бытие в его различных проявлениях.

Предмет исследования составляют проявления синергии в социокультурной действительности. В качестве основных бытийных феноменов проявления синергии рассматриваются *событие* и *произведение*.

Цели и задачи исследования.

Целью диссертационного исследования является концептуальное осмысление проявлений синергии в социокультурной реальности и выявление способа действия синергии в таких феноменах социокультурного мира как событие и произведение искусства.

В соответствии с поставленной целью определены следующие **задачи**:

1. проанализировать развитие понимания и понятия синергии как особого онтологического принципа;
2. определить место проблемы события и произведения искусства в современной философии;
3. раскрыть синергичную природу события как феномена социокультурного бытия;
4. исследовать проявление синергии в художественном творчестве и в культурном бытии произведения искусства.

Методология и методы диссертационного исследования. В диссертационном исследовании применяется комплекс общенаучных методов (анализ, синтез, сравнение, исторический и логический методы) и методологические принципы ряда специально-философских методов: феноменологический анализ (выявление проявления синергии в социокультурной действительности), структурно-функциональный анализ (определение структурных компонентов изучаемых явлений и их функций), герменевтический анализ (понимание роли синергичных процессов в организации и оформлении социокультурной действительности), трансцендентальный анализ (выделение априорных начал творчества). Особо следует отметить значение для диссертационного исследования понятий и принципов синергетического анализа становящегося бытия в интерпретации Московского коллектива исследователей (В. Аршинов, Я. Свирский, Л. Кияшенко).

Положения, выносимые на защиту:

1. В диссертации прослежена логика развития понятия синергии. Показано, что, осознаваясь исходно религиозным сознанием как единение человека с Богом, синергия затем становится предметом теологической рефлексии, которая трактует синергию как процесс обожения человека. Становление синергетики как науки о саморазвивающихся системах и процессах нелинейного развития совпадает по времени с обращением европейской философии к осмыслению событийности мира (как исторического, так и природного), то есть его нелинейного развития. В диссертации утверждается, что философские концепции Ж. Делёза и Ж. Деррида, формирующиеся в середине 60-х годов XX века, ставят и решают проблемы аналогичные идеям самоорганизации хаоса, поднятым теоретиками синергетики в эти же годы. На основе понятий, введенных синергетикой, и проблем, поднятых философией XX века, утверждается новая значимая для гуманитарных наук методология, которая стремится увидеть мир сквозь призму понятия синергия.

2. Прослеживая развитие понятия события в европейской и отечественной философии XX-XXI веков, диссертационное исследование приходит к выводу, что благодаря осмыслению бытия как события утверждается понимание проблем философии *sub specia eventī*.

3. Проводя анализ события, диссертация присоединяется к пониманию онтологического различия происшествия и события. Используя синергетическую методологию, диссертация трактует происшествие как состояние хаоса, а событие как установление порядка бытия.

4. В диссертации дан анализ такой важной для понимания онтологии события проблемы как начало события. Эта проблема не может быть решена в методологии классического детерминизма, так как событие выходит за пределы традиционных причинно-следственных отношений. Синергетическая методология позволяет увидеть сложную структуру начала (истоков) события. В диссертации раскрывается структура начала события,

которая включает проблемную ситуацию, демонстрирующую онтологическую неустойчивость, требующую разрешения, идею, в которой представлены различные варианты выхода из проблемного, треснувшего бытия, власть как силу, способную соединить распавшееся бытие в порядок события.

5. В диссертации выделен ряд существенных характеристик события, которые определяются тем, что событие для человека открывается не благодаря возможному опыту, который представлен классической рациональностью, а опыту реальному, свершающемуся, который совершается здесь и сейчас. Тогда событие предстает как синергийный синтез, в котором во взаимодействие вступают разнородные элементы, эквивалентом синергийного синтеза выступает сборка; неотъемлемой чертой события является его необратимая и конкретная свершаемость, нудительная сила события, его вдруг; наконец, событие выступает генератором исторических изменений, взрывая и разрушая то, что было, и, открывая новые перспективы.

6. Диссертация рассматривает произведение искусства как событие культуры, которое, с одной стороны, представляет культуру (культура реализует свое бытие через произведения), а с другой – создает культуру (культура становится, сбывается благодаря произведению). Это позволяет рассмотреть произведение искусства как такой феномен, в котором характеристики события проявляются наиболее ярко. Слияние благодаря произведению духовной энергии автора и зрителя – абсолютное проявление синергии.

7. Раскрывая синергийную природу творчества, в диссертации, с опорой на идею интуиции пространства *spatium* Ж. Делёза, выдвигается и обосновывается положение об априорном основании творчества, которое представлено способностью интеллектуального (эйдетического) созерцания, способностью соединять различное в единое и целое. В диссертации

показано, как априорная способность созерцания целого реализуется в конкретно исторических и определенных формах искусства.

8. Обращаясь к произведению искусства как событию культуры, которое имеет свою реальную форму существования (русская формальная школа смотрела на произведение искусства как на вещь), диссертация рассматривает произведение искусства как сборку, которая направлена на создание условий соединения духовной энергии автора и читателя.

Диссертация интерпретирует эстетические концепции слоев произведения искусства Р. Ингардена, Н. Гартмана, М. Дюфрэнна как теоретические представления о произведении как сборке. Понятие сборки позволяет увидеть произведение искусства в его связи с деятельностью человека, в которой акцент делается прежде всего на ее прагматическом характере, на мастерстве художника («техне»). В диссертации показывается, что искусство XX века нарочито объективирует то, как строится художественное произведение. Благодаря этому зритель, читатель или слушатель вовлекается в процесс творчества. Философский концепт «сборка», нацелен на выявление той реальной силы, той энергии, консистенции, которая рождается в результате синергии потенциалов различных единичных начал.

Научная новизна исследования заключается в обосновании положения, что синергия является принцип бытия таких социокультурных феноменов как событие и произведение искусства.

1. Показано, что логика развития понятия синергии в богословском и научном дискурсах основана на понимании как природы бытийного отношения человека и Бога, так и открытия неустойчивого состояния бытийных процессов.

2. Раскрыта синергическая сущность события, которая выражается в том, что событие преобразует хаос происшествий в порядок социального бытия.

3. Раскрыта бытийная структура начала как момента социальной реальности, которая включает онтологическую неустойчивость, требующую

разрешения, различные варианты выхода из проблемного, треснувшего бытия, силу, которая способна соединить распавшееся бытие в порядок события.

4. Показано онтогносеологическое основание продуктивного (творческого) акта – особая априорная форма чувственного созерцания. Обосновано, что синергийная природа художественного творчества укоренена в специфической априорной форме чувственного созерцания – способности созерцания целостности (spatium).

5. Раскрыт способ бытия произведения искусства, показано, что синергия произведения раскрывается в типах сборки (особого строения произведения как сущего), которая актуализируется в результате действия функционального аттрактора.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования заключается в раскрытии синергийной природы таких феноменов социокультурной действительности как событие и произведение и в понимании синергии как силы совместности, определяющей бытие любого социокультурного феномена.

Практическая значимость заключается в возможности использовать материалы и результаты проведенного исследования для подготовки учебно-методических пособий для школьников, студентов (в рамках двухуровневого процесса обучения: бакалавр–магистр), аспирантов; в курсах лекций по дисциплинам «Философия», «Культурология», «Социология», «МХК», «Реклама и PR»; для разработки тренингов и научно-практических семинаров; в применении результатов исследования в уточнении и разьяснении терминологии междисциплинарного знания.

Степень достоверности результатов исследования.

Основные положения диссертации обсуждались на кафедре философии Самарского университета и получили положительное заключение. Степень достоверности полученных результатов зависит от проведенного социально-философского анализа рассматриваемой проблемы в междисциплинарном

контексте. Анализ осуществлялся с применением методологии, помогающей корректно решить поставленные задачи. Важным аспектом является соотнесение полученных теоретических выводов с прикладной стороной и практически значимыми результатами.

Апробация результатов исследования. Основные положения и результаты, полученные в ходе подготовки диссертации обсуждались на VII Российском философском конгрессе «Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и запад – диалог мировоззрений» (г. Уфа, БашГУ, 6-10 октября 2015 г.); XXII Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «ЛОМОНОСОВ» (Москва, МГУ, 13-17 апреля 2015 г.); Международных конференциях молодых ученых «Язык и репрезентация культурных кодов» (Самара, 2015, 2016, 2023 г.); Всероссийской научно-исследовательской конференции «Эстетика словесного творчества» (Самара, 22 августа 2016 г.); Всероссийской конференции «Литература – театр – кино: ценностные коды» (Самара, 1-3 декабря 2016 г.); XII Международной научной конференции «Семиозис и культура: языки, коды, практики» (г. Сыктывкар, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина, 27- 28 мая 2016 г.); Всероссийской научной конференции с международным участием «Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы» (г. Самара, 29-30 июня 2017 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Кризисный двадцатый век: парадоксы революционного кода и судьбы литературы» (г. Самара, 16-18 ноября 2017 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Здоровый образ жизни как условие устойчивого развития государства» (г. Нефтекамск, 14 декабря 2017 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Неизвестные страницы музыки XX века» (г. Самара, 10 ноября 2020 г.); Всероссийской конференции с международным участием «"Современное" как проблема в истории литературы и культуры (слова и границы понятий: "модерн", "модернизм", "постмодерн", "постмодернизм")» (г. Самара, 4-5 декабря 2020 г.);

Международной научно-практической конференции «Человек в информационном обществе» (г. Самара, 2021 и 2023 гг.); Всероссийской конференции «Поэтика и метагеография» (г. Самара 2-3 декабря 2022 г.).

Материалы исследования обсуждались на научно-практических семинарах «Философия культуры» (25 февраля 2016 г.) и «Литература и Событие» (по материалам М. Бахтина и Ж. Делёза) в соавторстве с магистрантом направления «Философия» Саратовского государственного университета Сараевой О.И. в рамках VI Всероссийской Летней филологической школы Самарского университета в Студеном овраге «О поэте и поэзии: Андрей Темников», 18-25 августа 2016 г.

Публикации. По теме диссертации автором опубликована 24 работы, 5 из которых в журналах, включённых в перечень ВАК, в том числе 1 статья в издании, индексируемом в базах данных Web of Science и Scopus.

Объём и структура работы. Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии, включающей 221 источник, из них 25 на иностранном языке. Общий объем диссертации составляет 173 страницы.

ГЛАВА 1. ИДЕЯ СИНЕРГИИ КАК ИНСТРУМЕНТ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ

§ 1. История понимания синергии в европейской традиции

Начиная разговор о проявлениях феномена синергии в социокультурной действительности, следует очертить границы этого понятия и его функционирования в философском, научном, культурном и теологическом дискурсах, и сформулировать определение релевантное данному исследованию. Также немаловажным представляется понять, как идея синергии может создать значимую оптику для нового видения социального бытия и отдельных его явлений.

Существует несколько традиций понимания феномена синергии.

Первая из них выросла из богословского дискурса, который понимал синергию как единение энергии человеческого усилия и Божественных энергий в процессе «обожения», единения человека с Богом. В современной отечественной литературе эти мотивы находят отражение в школе синергийной антропологии С.С. Хоружего.¹

Вторая традиция зародилась в 60-70-е гг. XX века и относится к идеям теории самоорганизации² и синергетики³, которая синергию мыслит как структурирование неравновесных систем и их компонентов, т. е. синергия – это явление, когда система одновременно с увеличением своей сложности может «принимать, использовать и хранить все возрастающее количество свободной энергии»⁴.

Третья традиция представлена стремлением философии осмыслить такие содержательно связанные феномены как синтез, взаимодействие, становление, событийность и ряд других. Наряду с идеей синергии

¹ Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергийная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19 – 36.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.Прогресс, 1986.

³ Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивости в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985.

⁴ Ласло Э. Век бифуркации: постижение изменяющегося мира // Путь. 1995. № 1. С.118.

интерпретация этих феноменов формирует новое восприятие мира, времени и новое представление о системности и развитии. Эту традицию мы наблюдаем в социальных теориях Ю. Хабермаса¹, Э. Гидденса², Н. Лумана³, З. Баумана⁴, в ряде концептов Ж. Делёза, М. Фуко, А. Бадью и других.

1.1 Идея синергии в евангельской традиции

В самом общем виде синергия – это соединение энергий, действий. Это ясно видно в самом значении слова: *синергия* – с греч. *Συnergieia* - *σύν* – вместе, *ἔργον* – дело, труд, работа, (воз)действие. Так или иначе, этот смысл термина «синергия» проявляется в разных традициях интерпретации феномена синергии.

В первую очередь необходимо проследить традицию употребления термина в христианских текстах и богословии. Одно из первых упоминаний синергии в соответствующем контексте мы находим в Первом послании Апостола Павла к коринфянам: *θεοῦ γὰρ ἐσμὲν συνεργοὶ θεοῦ γεωργῶν θεοῦ οἰκοδομῆ ἐστε* – Ибо мы **соработники** у Бога, [а] вы Божия нива, Божие строение (1 Кор. 3, 9)⁵. Апостол Павел ведёт речь о распространении христианской веры и сравнивает это с работами в саду, где важны усилия разных людей: кто-то посадил растение (Павел), кто-то его поливал (Аполлос), но выращивает Бог, тот, кто создал всё, в том числе и всё растущее. Только совпадение различных усилий приводит к успеху общего дела. С.С. Хоружий⁶, вслед за Т. Варе⁷, находит «высший пример синергии», а именно *соработничество* и *соучастие* в ответе Марии на Благовещение:

¹ Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Андерсон Б., Бауэр О., Хрох М. и др. Нации и национализм. М.: Праксис, 2002.

² Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2003. 528 с.

³ Луман Н. Истина, знание, наука как система. М.: Логос, 2016. 408 с.

⁴ Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.

⁵ «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий, и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий. Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение. Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на нем; но каждый смотри, как строит» (1 Кор. 3, 6-10).

⁶ Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергичная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19 – 36. С. 19.

⁷ Ware T. The Orthodox Church. Penguin Books. 1985. P. 263, 227

«Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1,38). Мария выбирает быть активной соучастницей в таинстве, хотя могла бы просто молча пассивно принять слова ангела.

В четвёртой главе послания к Ефессянам Апостол Павел призывает «сохранять *единство* духа в *союзе* мира» (Еф. 4, 3) (курсив мой – В.И.). Павел оперирует сразу двумя маркерами, отсылающими к синергии. Он перечисляет ряд единичных феноменов (тело, дух, Господь, вера, крещение, Бог, Отец), которые одновременно обладают множественностью – «над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4, 6), которые в единстве своем создают возможность «веры и познания Сына Божия» (Еф. 4, 13).

Культурным достижением христианской религии стало представление о том, что, хотя Бог и является первым и конечным основанием всякого начинания, но и сам человек благодаря своим усилиям причастен к тому, что с ним и вокруг него происходит. В новозаветных текстах постоянно подчеркивается, что соработничество Бога и человека требует усилий человека несмотря на то, что благодать Божия нисходит на человека по его вере, а не по его делам. И хотя благодать, дар от Бога, первична для человека веры, усилия самого человека всё равно необходимы для того, чтобы укрепилось единство человека с Богом: «Ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (2 Еф 2:8 – 2:10).

Идея синергии и соработничества Бога и человека чужда Старому Завету – Бог там подчиняет человека полностью, а идея благодати, развитая христианской религией, становится основанием зарождения мотива синергии и соработничества Бога и человека. Переход от ветхозаветных текстов к новозаветным демонстрирует развитие религиозной идеи отношения человека и Бога, которое строится на слиянии энергий человеческого деяния и Божественной благодати. Идея синергии как слияния разнородного, дающего новое целое, становится для христианской религии содержательно значимой. Она нашла свое наиболее яркое проявление в идее нераздельности

двойной природы Христа. Если, как отмечалось выше, С.С. Хоружий считал высшим проявлением синергии реакцию девы Марии на Благовещении, то не менее значимым примером подобного примера синергии является также эпизод «моления о чаше», когда Христос накануне казни молит: «Отче! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем, не Моя воля, но Твоя будет» (Лк 22 42).

Насколько важным для формирующейся христианской религии было утверждение о двойной, божественной и человеческой, природе Иисуса Христа свидетельствуют многочисленные богословские споры по этому поводу, завершившиеся принятием уже на первом вселенском, Никейском соборе в 325 году н.э. символа веры, согласно которому Сын Божий назван *единосущным* с Отцом и в то же время «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день...»¹. Для характеристики слияния двух начал в Сыне Божиим христианские апологеты выработали особую терминологию – эти начала существуют во Христе неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. Если отвлечься от богословского содержания данных терминов, то можно увидеть, что они характеризуют существенно значимые моменты феномена синергии – соединение, слияние воедино разнородных начал в единое бытие. Эти начала, действительно, соединяясь, не должны полностью терять своих особенностей (неслитно), а сохранять себя (неизменность), но в то же время быть в этом ставшем в результате синергии бытии нераздельными. Конечно, богословие, объясняя единство богочеловеческой природы Иисуса Христа, не могло допустить отождествление тех двух начал, которые давали жизнь Сыну Человеческому. Но в тех явлениях синергии, с которыми мы встречаемся в реальной социальной или культурной действительности, взаимопроникновение сил, энергий и материи может, как

¹ См. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Spasskij/istorija-dogmaticeskikh-dvizhenij-v-epohu-vselenskih-soborov/1 (дата обращения: 23.06.2023 г.).

мы покажем в своем исследовании, рождать новые качественные состояния бытия.

В образе Христа, по выражению В.Н. Лосского, «энергетическое взаимопроникновение тварного и нетварного» нашло своё абсолютное выражение и стало культурным образцом для «тварных существ, стремящихся стать "богами по благодати"»¹. Синергия как культурный образец слияния в жизни человека разных действующих сил в эпоху христианской культуры пришла на смену того культурного образца, который господствовал в античности и задавал алгоритм отношения человека и судьбы.

Насколько была значима для становящейся христианской религии идея синергии, в которой осмыслялась новая реальность положения человека в обществе и культуре, свидетельствует и другая теологическая проблема, которая активно обсуждается раннехристианскими теологами – проблема троицы. Хотя в самих текстах Священного писания слово «троица» не употребляется, но то, что при утверждении новой культуры, в которой религиозная идея становится доминантной, появляется потребность осмысленной рефлексии принципов единения разнородного свидетельствует о становлении нового понимания основ социального и культурного бытия человека. Вряд ли случайно и то, какую роль в расколе западного и восточного христианства сыграла знаменитая формула «филиокве» (лат. *Filioque* – «и от Сына»), говорящая о разном понимании единства лиц Божественной Троицы, в котором можно услышать мотив разного понимания отношения личного и общественного начала.

Таким образом, в евангелической традиции идея синергии представлена в соработничестве, соучастии, механизме благодати, двойной природе Христа и зарождающейся идее Троицы.

¹ Лосский В.Н. Святой Дионисий Ареопагит и святой Максим Исповедник // Лосский В.Н. [Боговидение](https://www.hesychasm.ru/library/losski/ls7_9.htm) [Электронный ресурс]. URL: https://www.hesychasm.ru/library/losski/ls7_9.htm (дата обращения 10.03.2022 г.).

1.2 Идея синергии в западноевропейском богословии и философии

Феномен синергии в раннехристианском богословии стал характеризовать отношения между человеком, наделённым свободной волей и божественной благодатью, т.е. некой силой внешней по отношению к человеку, некой предопределённостью. Идеи синергии, высказанные в Новом Завете, получают разработку в богословской мысли, происходит становление нового понимания отношений человека и Бога, в котором выражалось и отражалось реальное положение человека в новой социальной действительности.

Показательна в этом отношении полемика Августина и Пелагия. В языке богословской терминологии обсуждалась проблема свободной воли человека и его отношения с миром, в котором он живет. Пелагий (IV-V вв. н.э.) считал, что человек не отягощён первородным грехом, то есть он приходит в этот мир свободным и благим, и только благодаря своей воле он может уклониться от добра. Пелагий и его сторонники ратовали за свободу воли человека, а божественная благодать является только вспомогательным средством, указывающим путь к спасению, но она не имеет освящающего или возрождающего действия¹.

Аврелий Августин признает наличие свободной воли у человека, но считает, что благодаря первородному греху Адама человек склонен выбирать зло, а не добро, если его воля не будет укреплена благодатью. И хотя в ряде ранних работ, трактуя тексты посланий апостола Павла, Августин отмечает, что «человек выставляет себя соратником Бога: и себе часть веры присваивает, и Богу часть оставляет – более того, первую часть берёт сам, а последующую дает Ему»², но в поздних своих сочинениях Августин ограничивает место свободной воли в деле спасения в пользу

¹ Булгаков С.В. Пелагианство // Справочник по ересям, сектам и расколам. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Bulgakov/spravochnik-po-eresjam-sektam-i-raskolam/144 (дата обращения: 23.06.2023 г.)

² Августин Аврелий. О предопределении святых. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/#0_7 (дата обращения: 23.06.2023 г.)

исключительной роли благодати. Согласно Августину и его сторонникам все добрые дела человека определены не его волей, а благодатью.

Полемика вокруг проблемы свободы воли и предопределения продолжалась и после осуждения пелагианства как ереси. Монах, теоретик монашеской жизни, богослов IV-V вв. Иоанн Кассиан Римлянин в одном из «Собеседований» подробно пишет о благодати и ее универсальности в деле спасения человека, божественном покровительстве как важной части успешности любого дела. «Мы должны со смирением покоряться непрестанно влекущей нас благодати, – проповедует он. – Благодать Божия всегда направляет волю нашу в добрую сторону и помогает во всё, <...> человек, хотя может иногда сам желать добродетели, но, чтобы исполнить желания свои, всегда нуждается в помощи Божией. <...> Ум человеческий не может совершенно постигнуть, как Бог производит в нас всё и вместе всё усваивается нашей воле»¹.

Богослов, историк и писатель V века св. Проспер Аквитанский создаёт язвительный трактат, последовательно критикующий рассуждения Кассиана в «Собеседовании» и в этом трактате Проспер старается утвердить истинность учения Августина. Любопытным представляется упрек Проспера Кассиану, что у него нет согласия ни с еретиками, которые видят первопричину благих дел человека в свободной воле, ни с кафоликами (августинианцами), полагающими истоком благих помыслов Бога, что он выводит «не поддающееся описанию третье решение, неприемлемое для обеих сторон», которое и станет известным как феномен синергии, «сорботания Божественной благодати и человеческой свободы, действующих независимо или автономно друг от друга»². Из этого видно, что для Проспера идея синергии представляется странной и надуманной, однако, важно то, что он опознаёт эту идею.

¹ Иоанн Кассиан Римлянин. 13. собеседование аввы Херемона (третье) о покровительстве Божиим, или о том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел // Писания. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/67891-ioann-kassian-tvoreniya/#/toc28> (дата обращения: 5.07.2023 г.)

² Серафим (Роуз) Вкус истинного православия. Блаженный Августин. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000125/index.shtml> (дата обращения: 13.07.2023 г.)

Софроний Иерусалимский, учитель словесности, монах, иерусалимский патриарх VI–VII вв., уделяет много внимания рассуждениям о сочетании свободной воли человека и воли божественной. Он подвергает критике взгляды гностика II–III вв. Вардесана, считавшего грех (а именно грехопадение Адама и Евы) не результатом необходимости, а свободой воли человека¹. По мысли Вардесана, человеческая душа двухчастна – низшая её часть подчиняется влиянию течения звёзд, т. е. судьбе, а высшая является свободной в самоопределении. Так грех, будучи результатом действия высшей части души, является точкой пересечения божественного и человеческого, что было совершенно неприемлемо для Софрония. Идея синергии у Софрония начинает рассматриваться как сочетание воли человека и воли божественной. Он выступает против монофелитов, которые признавали два естества Христа – Божественную и человеческую природу при том, что в двух естествах была одна воля. Уже будучи патриархом, Софроний создавал трактаты и писал письма «В защиту Православия от монофелитства», видя ересь и противоречие в том, что «у Богочеловѣка одна воля и одно хотѣніе»². После смерти Св. Софрония шестой Вселенский Собор (680–681 гг.) вынес определение о двух волях и действиях во Христе: «Проповѣдуемъ, по ученію свв. Отцовъ, что во Христѣ двѣ естественныя воли или хотѣнія, и два естественныхъ дѣйствія, нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслиянно. И два естественныхъ хотѣнія не противоположныя другъ другу, какъ говорили нечестивые еретики – да не будетъ! Но Его человѣческое хотѣніе не противорѣчить и не противоборствуетъ, а слѣдуетъ, или лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему хотѣнію»³.

¹ Проповѣди Святителя Софронія, Патріарха Іерусалимскаго. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/23141-%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B8.pdf> (дата обращения: 15.07.2023 г.) Типографія преп. Іова Почаевскаго Свято-Троицкій Монастырь Джорданвилль, Н. І. 1988. С.87

² Там же С.5

³ Там же. С. 6

В эпоху средневековой схоластики богословов также волновал вопрос соотношения благодати и свободной воли человека, их взаимодействия и роли в деле спасения. Рассуждения и взгляды итальянского теолога и философа Фомы Аквинского имеют корни в учении Августина. Фома Аквинат задаётся вопросом: «подразумевает ли благодать наличие чего-то в душе?»¹ и отвечает на него положительно. Фома говорит о том, что благодать понимается тройко: (1) в смысле любви и благоволения (Бога, человека), (2) как добровольный дар, (3) как благодарность за полученную пользу. Все «три вида благодати» связаны друг с другом и логически вытекают друг из друга. Пункты 2 и 3 очевидно подразумевают наличие какого-то компонента в получающем благодать (способность принять и оценить дар и способность совершить акт деяния, после чего опять же принять и оценить дар). Поэтому механизм получения благодати имеет синергичную природу и напоминает механизм взаимного притяжения. Не так очевидно с первым пунктом, однако Фома Аквинский в случае божественной благодати выводит её из «божественной любви, посредством которой Он желает блага сотворённому <...> и возвышает разумную тварь над её естественным состоянием, делая причастной божественному благу»². Таким образом, свобода человеческой воли является формой, которой Бог воздействует на человека и одаривает его своей благодатью.

В ответ на возражение, что «между Богом и душой не может быть ничего посредствующего <...>, а благодать не подразумевает наличия чего-либо сотворённого в душе», Фома, опираясь на учение Аристотеля о причинах, отвечает, что божественное является жизнью души как производящая причина, а душа же является жизнью тела как формальная причина. И «если между формой и материей нет ничего посредствующего, поскольку форма непосредственно “оформляет” материю или субъект, то

¹ Фома Аквинский Вопрос 110. О благодати Бога в том, что касается её сущности // Фома Аквинский Сумма теологии. Том VI [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6/21> (дата обращения: 23.06.2023 г.).

² Там же.

действователь “оформляет” субъект не посредством своей субстанции, а посредством обусловливаемой им в материи формы»¹. При этом благодать не является качеством человека – это скорее «акцидентная форма души», она не является добродетелью, а тем, что добродетели предвосхищает.

Таким образом, для Фомы Аквинского благодать, то есть божественное участие в жизни человека, не является «автоматическим» даром, а требует от человека соответствия «умственной и разумной природе». По мнению Фомы, «из того, что человеческая душа является субъектом благодати, вовсе не следует, что любая душа может быть субъектом благодати – ведь это свойственно сущности души постольку, поскольку душа принадлежит именно к такому вот [конкретному] виду», а именно обладает «умственной и разумной природой».

Шотландский схоластик Иоанн Дунс Скот развивает скорее взгляды Пелагия на роль благодати в пути духовного становления и спасения. Благодатью, по мысли Дунса Скота, обладал исключительно Христос, и существует некий «порядок благодати», согласно которому она, прежде всего, дана душе Христа, а уже от нее получают озарение ангелы, Церковь и другие². Христос заслужил благодать фактом своего существования для многих душ, и они, являясь его должниками, должны самостоятельно способствовать «возвращению» этого долга³. Схоластик говорит о противостоянии философов, которые «учат о совершенстве природы, отрицая при этом совершенство сверхъестественное», и богословов, которые «признают ущербность природы и необходимость благодати, а также сверхъестественное совершенство». Дунс Скот, анализируя «Метафизику», «Политику» Аристотеля и «О граде Божиим» Августина, приходит к выводу, что эта оппозиция неправомерна, так как совершенство природы и мироустройства «может быть произведённым только каким-либо

¹ Там же.

² Дунс Скот И. Богооткровенное богословие // Дунс Скот И. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2001. С. 289

³ Там же. С.309

сверхъестественным действующим», а для «низших сущностей» совершенство достижимо только посредством собственных действий¹. Так оппозиция у Дунса Скота снимается тем, что природа совершенная, так как создана «сверхъестественным действующим», а человек совершенство окружающего своего мира может и должен создавать сам.

Таким образом, для западноевропейского богословия и средневековой философии идея синергии развивается в связи с дискурсом о роли усилий самого человека, который должен найти себя и свое место в божественно устроенном мире.

Новоевропейская философия переносит акцент на анализ способностей человека действовать как субъект, которому противостоит объект как предмет познания или как предмет действия. Достижение истины утилитарно для необходимого состояния дела и полностью определяется тем, что человек наделён разумом, здесь нет соработничества. Даже в религиозных представлениях Нового времени разум человека становится его определяющей характеристикой, ибо он дан человеку Богом, чтобы человек мог оценивать себя, говорит Ж. Кальвин, «по меркам божественного суждения»². Парадокс понимания отношения человека и Бога в традиции протестантской религии проявляется в том, что, признавая абсолютную предопределенность человеческой судьбы, протестантизм в то же время признает за человеком право принимать решения самостоятельно, памятуя о необходимости усмирения «своей плоти путём постов, бдений, трудов и других *разумных* методов и подчинении ее Духу, чтобы она повиновалась и сообразовывалась с *внутренним человеком* и с *верой*, и чтобы она не восставала против веры и не препятствовала *внутреннему человеку*, что свойственно плотской сущности, если её не сдерживать»³. Здесь нет установки на то, чтобы действия человека «способствовали» спасению

¹ Дунс Скот И. Вера и разум // Дунс Скот И. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2001. С.125

² Кальвин Ж. Наставления в христианской вере // Кальвин Ж. Соч. в 3-х тт., т 1. М.: Изд-во РГГУ, 1997. С. 239.

³ Лютер М. Избр. произведения. СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 38. (Курсив мой – И.В.)

человека и оправданию благодати Божьей, ибо «благодать – не благодать, если она достигается делами»¹. Понимание свободы как смирения и признания необходимости предопределения в учении протестантизма по своему реализуется представление о свободе человека, характерное для рационализма Нового времени – свобода есть познанная необходимость.

1.3 Идея синергии в восточном богословии и русской философии

Начиная разговор о синергии в восточном богословии необходимо вспомнить несколько высказываний раннехристианских богословов, относящихся скорее к проекту православной традиции. Монах, богослов и философ, борец против ересей VI-VII в. Максим Исповедник подчёркивал значение воли человека: «Сопричастовать же или не сопричастовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]»². Указывая на роль «синергии» в деле обожения, он приводит в пример жизнь Христа, в котором воедино слились человеческая и божественная природы. Любовь, по мысли Максима, является добродетелью, которая «фокусирует» в себе процесс обожения и может раскрыть в себе «“синергию” Бога и человека», благодаря чему происходит одновременный процесс обожения человека и очеловечивания Бога³. Изначально человек и Бог были синергично связаны, но грехопадение нарушило эту связь и заменило её на *противостояние* Бога и человека, считает Максим Исповедник.

Подобное же отношение к любви как к добродетели, связывающей человека и Бога, чуть ранее можно увидеть и у Диадокха Фотикийского (V в.), автора богословских и аскетических трудов: «Любовь самую душу чрез добродетели сочетает с Богом, умным чувством постигая Невидимого»⁴.

¹ Там же. С. 363.

² Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/tvorenija-prepodobnogo-maksima-isповедника-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty/3#note437 (дата обращения: 23.10.2023 г.)

³ Там же.

⁴ Блаженный Диадокх, епископ Фотики 1. О трех добродетелях, которые, как вожди, должны предшествовать духовному созерцанию ума // Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного. [Электронный ресурс]. URL:

Среди главных божественных даров Диадох называет «премудрость» и «ведение», которые он трактует как особые действия, энергии, и которые в разной степени «сочетывают душу с Богом»¹. Для Диодоха особенно важным является то, что единства с Богом достигает не собственно человек, а душа, т.е. речь идёт именно об энергиях.

Автор молитв и духовных бесед, отшельник и христианский святой Макарий Египетский (IV в.) ищет маркеры «ангельской жизни на земле», которые должны корректировать отношения между людьми и существенным образом влиять на отношение к себе и ближнему. «Мы не превозносимся друг перед другом, – пишет Макарий, – но с неприязательностью, независтливостью, простотой, любовью, миром и радостью соединяемся друг с другом, считая преуспевание ближнего своим собственным прибытком, а его немощь, слабость и скорбь – собственным ущербом»². Результатом такого отношения будет как раз синергия, которая будет происходить из согласия и содействия людей между собой и только тогда воля Бога сможет совершиться в человеке, в людях, «Теле Церкви»³. Здесь мы видим другое понимание синергии – соединяются не Бог и человек, а прежде всего люди между собой и только тогда, по мысли Макария, возможно божественное духовное назидание и совершение Божией воли в человеке. Это важный момент в трактовке синергии в богословии, которое начинает видеть реальные проявления синергии в человеческой жизни.

Синергия в православной традиции становится не только предметом размышления о форме связи человека и Бога, но становится предметом духовного опыта и практики, которые развивались в православной аскетической традиции исихазма. Говоря об исихазме, И.Ф. Мейендорф

https://azbyka.ru/otechnik/Diadoh_Fotiki/podvizhnicheskoe-slovo-razdelennoe-na-sto-glav/ (дата обращения: 22.10.2023 г.)

¹ Блаженный Диадох, епископ Фотики 9. О даре ведения и даре премудрости, как каждый из них просвещает, и как приобретается. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Diadoh_Fotiki/podvizhnicheskoe-slovo-razdelennoe-na-sto-glav/ (дата обращения: 23.10.2023 г.)

² Преподобный Макарий Великий, Египетский Великое послание и слова. XI.5. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/velikoe-poslanie-i-slova/ (дата обращения: 23.10.2023 г.)

³ Там же. XI.7

вводит некоторые уточнения понятия, так как исихазмом называлась техника регулирования дыхания, помогавшая сосредоточиться при «умной», или «Иисусовой молитве». В XIII и XIV веках эта практика была распространена в Византии, а само название возникло в начальную пору восточного монашества – «отшельников, живших в безмолвии или «тишине», называли «исихастами» в отличие от монахов, живших общинами («киновиты»)¹. С.С. Хоружий также выводит истоки исихазма из раннехристианского монашества отцов-пустынников Коптского Египта и Палестины IV–V вв. (Макарий Великий, Евагрий Понтийский и др.) и говорит о его развитии в отдельную школу духовной практики², которую в XIV веке обосновал в богословии Григорий Палама.

В своих догматико-полемиических трудах Григорий Палама формулирует и устанавливает определённое понимание феномена обожения, а именно то, что приобщение к Богу и соединение с Ним осуществимо исключительно как соединение нетварных энергий – человеческой и божественной. Сущности же – божественная и человеческая – соединиться не могут, так как нетварная божественная энергия ничем не разнится от божественной сущности³, чего нельзя сказать о человеческой энергии и сущности. Речь идёт именно об энергиях (божественной и человеческой), причём, если божественная энергия скорее воспринимается как чудо, то человеческая энергия вполне «осязаема» – это вдохновение, творческая энергия, дающая возможность и путь к преобразованиям. Палама отмечает очень важный момент, характеризующий явление синергии – она требует единства природы сливающихся воедино каких-либо начал. Тем самым становится ясно, почему благодать и деяние самого человека не

¹ Мейендорф И. Победа исихастов в Византии. Идеологические и политические последствия // Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Paris, 1990.

https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantija-i-moskovskaja-rus/5 (дата обращения: 28.10.2023 г.)

² Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергийная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С.21.

³ Палама Г. О Божественном соединении и разделении

https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/O_Bogestvennom_soedinenii_i_razdelenii/ (дата обращения: 28.10.2023 г.)

противоречат друг другу, т.к. благодаря благодати человек обретает энергию (силу) действия, одухотворенную божественным даром, подобным Божественной энергии (силе).

Богословие синергии характерно для православной традиции, где напрямую присутствует этот термин и проистекающие из него и обосновывающие его понятия, такие как «обожение» как результат синергии божественного и человеческого. В XX веке эти идеи получили развитие в трудах Г.В. Флоровского, И.Ф. Мейендорфа, В.Н. Лосского, Х. Яннарса, В.В. Библихина и автора концепции синергийной антропологии С.С. Хоружего.

Г.В. Флоровский рассуждает о двух Заветах, между которыми есть поворотная точка на временной шкале, так как, с одной стороны, с Нового Завета начинается новая история, но, с другой стороны, история не разрывается на части, а наоборот появляется единство и завершенность. Богослов утверждает, что Заветы, имея границу между собой, тем не менее, представляют собой «единство библейского Откровения», их «нельзя смешивать», их «необходимо строго различать», но «они неразрывно связаны»¹. И в этом наблюдении можно увидеть синергию, присущую не сколько тексту Библии, сколько истории религиозного сознания.

С.Н. Булгаков считает самую религиозную веру наиболее мужественной силой, «собирающей в одном узле все душевные энергии»². Для традиции русской философии в отличие от традиции западноевропейской философии характерно обращение к анализу ценностного опыта, а не опыта познания, поэтому понимание переживания этого опыта требовало раскрытия синергийного эффекта, так как ценностный опыт (например, религиозный) включал в себя разные состояния сознания. Также синергийным феноменом,

¹ Весть и свидетельство // Откровение и Истолкование // протоиерей Георгий Флоровский Богословские статьи 1. О Священном Писании https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/ (дата обращения: 28.10.2023 г.).

² Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.1. Свет невечерний СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», Москва: «Искусство», 1999. С. 65.

по Булгакову, оказывается *таинство*, в котором может смыкаться имманентное и трансцендентное, что не видит наука и даже магия¹.

Современный греческий православный философ и богослов Х. Яннарас уделяет особое внимание идее реализма обожения как цели участия в церковной аскезе и Евхаристии. Границы бытия Церкви, её смысл и историческая миссия, по мнению Яннараса, определяются рамками, которые создаются, с одной стороны, историей о грехопадении, а с другой – обожении. Грехопадение, считает греческий богослов, представляется «не просто одним из аспектов антропологии, но ее основной осью, или ключом, необходимым для понимания человека, мира и истории», а точкой разделения человека и Бога, обожение же – это стремление к слиянию и воссоединению с Богом². В грехопадении выразилось стремление к самообожению: «Природа решается на попытку жизненной автономии; первые люди возгораются жадной независимости и экзистенциальной самодостаточности»³. Путь к обожению представляется греческому философу сходным с механизмом универсального эротического стремления, «когда эрос, направленный на лицо другого пола, приводит в любви к забвению человеком самого себя, своего индивидуализма (что означает преодоление эгоистической узости, эгоистических желаний, потребностей и прихотей, отказ от стремления к самоутверждению и жизнь ради другого – того, кого любишь), лишь тогда перед человеком открывается возможность отозваться на обращенный к нему эротический призыв Бога. В этом случае эрос становится путем жизни и даром жизни»⁴. Яннарас, ссылаясь на Псевдо-Дионисия Ареопагита, показывает в духе апофатической теологии противоречивость пути к Богу и понимания Бога. Но именно оно, по мнению Яннараса, является единственной возможностью приближения к «божественной реальности в познании». «Божественные Энергии зовут к

¹ Там же. С. 78.

² Яннарас Х. Вера Церкви https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/vera-tserkvi/ (дата обращения: 28.10.2023 г.)

³ Там же.

⁴ Там же.

опыту причастности *непричастному* Божеству», то есть «божество становится причастным по способу бытия. Человек может существовать по способу бытия Бога (способу любовного взаимопроникновения личностей). <...> Божество остается недоступным причастности только в отношении “тождества по сущности”»¹. В понимании личной причастности церковному *способу бытия* как реального пути к обожению Яннарас пытается осовременить классическую теологическую проблему обожения. Церковный опыт как опыт экстатического характера человеческой личности говорит, считает Яннарас, об обожении человека.

Проблема синергии, которая характеризует особые бытийные отношения человека и Бога или человека и мира, не оставляет равнодушными современных российских философов.

В.В. Биbihин в своем капитальном исследовании «Энергия», опираясь на философскую традицию в понимании энергии, идущую от Аристотеля, и его понимания перводвигателя, которое Биbihин практически отождествляет с христианской идеей Бога, подвергает критике паламитское толкование синергии как слияния двух энергий – божественной и человеческой. Биbihин утверждает, что энергия не может «отложиться в тварных вещах вещеобразно, <...> энергии полнят мир, но не привязаны к нему, творят и ускользают»². Причём «божественные энергии не ушли из мира: они присутствуют там, где есть человек, который в достаточной мере человек, чтобы не остаться без Бога»³. По мнению Биbihина, суть догмата Паламы в том, что в пространстве мира невозможно встретить Бога, однако мир полнится божественной энергией, которая проникает в пространство, в нас, и в наше время и является божественным присутствием⁴. Биbihин подвергает критике «старое и частое понятие еще в античном христианском

¹ Яннарас Х.. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/hajdegger-i-areopagit-ili-ob-otsutstvii-i-nepoznavaemosti-boga (дата обращения: 28.10.2023 г.).

² Биbihин В.В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории Св.Фомы, 2010. С.140

³ Там же. С.136

⁴ Там же.

богословии», а именно понятие синергию. «Поставленная задача, сотрудничество человека с Богом, достижение согласного действия, при, на первый взгляд, заведомой благочестивости, не хочет замечать главного, – считает Бибихин, – что энергии у человека и Бога разные»¹. По мнению Бибихина, корректнее говорить о синергии не как о задаче, а как о чуде. Механизм действия Бога «сразу и вдруг», а человек такой механизм может только принять, и синергия становится «почтой в один конец» – «не потому, что Бог замкнулся и не отвечает, а потому, что Он уже ответил раньше, чем человек написал»². В этих богословских рассуждениях современного философа слышится мотив роли аттрактора, о котором говорит современное понимание синергетических процессов.

Споры о понимании синергии в богословском ракурсе продолжаются и далее на весьма насущных примерах, например, А.Ю. Севальников в рассуждениях о связи христианства и ценностей современной науки говорит, что основная онтологическая ориентация христианской антропологии стоит на принципе синергии, который является «открытой возможностью со-творчества Бога и человека в преображении Жизни»³. В частности, если речь идёт о биомедицинских исследованиях, то чудо выздоровления и излечения принадлежит человеку, а чудесное исцеление одномоментно принадлежит и Богу, и человеку – отличие по способам достижения, а не по существу. То есть, по мнению А.Ю. Севальникова, излечивается человек благодаря врачу, терапии, медицинским процедурам и пр., а исцеляется благодаря Богу, причем неважно как именно снизошла эта божественная благодать (как ответ на молитву или как результат процедур), итогом является выздоровление, которое может быть достигнуто разными способами.

Создатель синергийной антропологии С.С. Хоружий указывает на то, что феномен синергии в богословском дискурсе: «1) принадлежит к

¹ Там же. С. 306

² Там же. С. 307

³ Севальников А.Ю. Христианство и ценности современной науки // Жизнь как ценность. М.: ИФРАН, 2000. С. 230–241.

основоустройству личного бытия, это – феномен встречи и сотрудничества двух личностных формаций; 2) синергии присуща радикальная асимметрия, поскольку энергии, что достигают в ней своей встречи, различны онтологически и в этой встрече играют в корне разную роль»¹. С.С. Хоружий усиливает антропологический аспект сотрудничества двух начал в жизни человека, поэтому в синергичной антропологии синергия воспринимается, во-первых, как «онтологическое размыкание человеческого существа»², которое дает возможность человеку выйти из режима эмпирического существования и совершить встречу с Божественной энергией, а во-вторых, как результат разных духовных практик, входящих в так называемые «практики себя»³. Антропологическое размыкание репрезентируется как три антропологические формации: Онтологического Человека, Онтического Человека, Виртуального Человека.

Синергичная антропология С.С. Хоружего восходит к исихастской антропологии и базируется на следующих идеях: на идее благодати как Божественной энергии, идее обожения, или соединения с благодатью как высшим призванием человека, идее непосредственного общения с Богом или, точнее, на идее синергии, свободного человеческого сотрудничества благодати как единственного пути обожения, а также идее постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы⁴. Одним из важных разделов православной аскетики Хоружий считает «собрание» – сведение души, тела и ума. «В своем эмпирическом бытии человек обыкновенно далек от того, чтобы быть цельностью и единством»⁵, – замечает философ. И если человек погружается в эмпирическое бытие, то в первую очередь он утрачивает целостность, поэтому «человеку нужно выйти из этого хаоса, из внутренней разрозненности и разбросанности, нужно собрать себя из

¹ Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергичная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С.24.

² Там же. С. 25

³ Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. №2 (65) С. 96-122.

⁴ Хоружий С.С. Диптих безмолвия <https://predanie.ru/book/90073-diptih-bezmolvija/> (дата обращения: 28.10.2023 г.).

⁵ Там же.

рассеяния, из дурной множественности – в единство»¹. Однако работа по самособиранию человека не является целью духовного процесса, его цель – сверхприродный акт обожения – подлинная соединённость человека с Богом². И синергия – «сотрудничество божественного и человеческого, благодати и свободы твари». Ссылаясь на Максима Исповедника, Хоружий отмечает: «У человека два крыла, чтобы взлетать к Богу – свобода и благодать»³. Само фундаментальное философское вопрошание, в котором человек ставит под сомнение самого себя, вопрошает о своей ситуации и сути, «бытийном статусе», это не вопрос о конкретном существе, а о самом замысле бытия – это и есть попытка осмыслить бытие в его целокупности⁴. Подобно разделению мира идей и мира вещей у Платона Хоружий говорит о расщеплении реальности на наличное бытие и иное бытие, обладающее «высшей бытийностью», «большой бытийной мощью». Оба эти горизонта бытия определённым образом связаны друг с другом: «Здесь бытие влечется к иному, испытывает стремление, тягу к нему». Эту «иную реальность» Хоружий называет Личностью – то есть тем, что является её сутью, и что рождает тягу к трансформации из пред-личности в Личность⁵.

Исследователь предлагает концепцию синергийной аналитики, которая, по его словам, является вариантом феноменологического метода экзистенциальной аналитики Dasein. Картина «здешнего бытия» должна разворачиваться через его синергийную аналитику, и оно «во всех своих элементах и сторонах должно представляться как оформляемое синергией»⁶. Все энергии человека стремятся соединиться с энергией Личности, и они преобразуются в синергийный строй, а само функционирование этого строя заключается в энергийно-экстатическом соединении с Личностью. Синергийная антропология занимается не только «исихастским человеком» –

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

человеком, занимающимся практикой исихазма, но и современным человеком в его различных проявлениях¹.

Видно, что сформированное в богословской традиции понятие перерастает в антропологическую модель, где синергия, мыслится как антропологическое размыкание, что приводит к формированию новой неклассической, неэссенциалистской антропологии. Благодаря синергийной антропологии С.С. Хоружего понятие синергии выходит за рамки богословской традиции, показывая, что само становление человека как личности происходит благодаря слиянию различных сил – социальных, культурных, личностных.

§ 2 Утверждение синергетической парадигмы в гуманитарных науках

Явление синергии стало открыто для современного научного дискурса благодаря новой науке – синергетике. Начиная с Германа Хакена, который случайно обратился к богословской терминологии в 1969 году², вводится в научный оборот термин синергетика как название новой науки, которая делает предметом своего исследования процессы самоорганизации и не линейного развития сложных систем. Примечательно, что возникновение принципиально нового взгляда на природу, когда возникновение нового порядка не могло быть объяснено в рамках классического подхода, опирающегося на причинно-следственные отношения, а требовалось объяснить возникновение порядка «их хаоса», заставило естествознание обратиться к опыту осмысления социального и культурного мира. Опыт постижения человеком своего свободного действия, выразившийся в идее синергии, в идее соучастия в действиях человека его собственных усилий и энергий внешних (божественных или культурных), послужил своеобразной

¹ Хоружий С.С. Синергийная антропология. Томские лекции // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2008. №1 (2). С.58.

² Синергетике 30 лет. Интервью с профессором Г. Хакеном. Проведено Е. Н. Князевой // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 53--61.

моделью объяснения процессов «динамического хаоса» (М. Фейгнбаум) и поведения открытых нелинейных систем (И. Пригожин).

Синергетика позиционирует себя как наука о развитии сложных систем произвольной природы. Как междисциплинарное знание она пользуется наработками тектологии (А.И. Богданов), общей теории систем (Л. Фон Берталанфи), кибернетики (Н. Винер), но методы, язык, понятийный аппарат синергетики формируются в предмете естественных наук.

Самое общее определение синергии, как она понимается в естествознании, звучит так: «Возрастание эффективности функционирования системы в результате согласованного взаимодействия её частей, а также в процессе их коэволюции (совместной, гармоничной эволюции)»¹. Это определение, как считают некоторые, по своей сути, смыкается с определением системы, как совокупности элементов, обладающей интегративным свойством, т. е. свойством, которое не является суммой или средневзвешенным свойством отдельных компонентов совокупности (эмерджентное свойство², Но все-таки вряд ли правомерно отождествлять понятие системы и синергии, так как система фиксирует стабильное состояние некой связи элементов, а синергия указывает на процесс («возрастание эффективности функционирования системы...») становления системной организованности в результате согласованности (слияния!) исходных начал системы.

Комплекс проблем, который прямо или косвенно связан в математике и естественных науках с предметной областью синергетики и синергетического мышления, многообразен – от качественной теории дифференциальных уравнений и методов нелинейной динамики Анри Пуанкаре до автопоэзиса живых систем Ф. Вареллы и У. Матураны и самоподобных объектов и фрактальной геометрии Б. Мандельброта. Разработанный синергетикой понятийный аппарат описания процессов

¹ Словарь терминов и понятий по обществознанию. Автор-составитель А.М. Лопухов. 7-е изд. переб. и доп. М.: Айрис-Пресс, 2013. С. 369.

² Жилин Д. М. Теория систем. М.: УРСС, 2004. С. 47.

самоорганизации сложных систем не мог не привлечь внимание гуманитарных наук, для которых подобные процессы всегда были предметом внимания. Поэтому синергетика стремительно ринулась в область гуманитарных наук. Аппарат синергетики применяется социологами и культурологами, педагогами и психологами, лингвистами, искусствоведами и историками. Уже можно смело говорить о возникновении единой синергетической научной картины мира, так как междисциплинарность современной науки не только дает возможность, но даже нуждается в согласованном использовании представлений, образов, методов и моделей дисциплин как технического и естественнонаучного, так и социогуманитарного профиля.

Зарождение идей, развитие которых ведет к принятию понятий синергетики социальным знанием и к развитию синергетического подхода в социальных исследованиях, происходит задолго до формирования самой синергетики. Философия и социальные науки постоянно фиксировали дихотомичность исторического и культурного бытия человека. С одной стороны, как отмечает, например, К. Ясперс, историческое сознание фиксирует «единство человечества», «единые истоки истории» «тотальность и целостность», но с другой, – погружённость человечества «в настоящее, в данное мгновение», в экзистенцию и субъективность данного «теперь»¹. Понимание человеческого существования и смысла истории усматривается Ясперсом в объяснении и раскрытии соединения этих моментов, которые «находятся в напряженном соотноении друг с другом как в целом, так и в мельчайшей его области»².

Такое напряжение между универсальностью социального и культурного бытия и его конкретной темпоральностью и индивидуальной формой существования становится особенно очевидно для каждого социального субъекта в условиях современности. Немецкий философ К.-

¹ Ясперс, К. Смысл и назначение истории URL: http://royallib.com/book/yaspers_karl/smysl_i_naznachenie_istorii_sbornik.html (дата обращения: 30.01.2015 г.).

² Там же. С. 276.

О. Аппель, характеризуя современную эпоху как проблемную ситуацию, отмечает: «Впервые в истории рода человеческого люди практически поставлены перед задачей брать на себя солидарную ответственность за последствия своих действий в планетарном масштабе. Следовало бы полагать, что этой неизбежности солидарной ответственности должна соответствовать intersубъективная значимость норм или, по меньшей мере, основного принципа этики ответственности»¹. А профессор Самарского университета В.А. Конев замечает, что «новая социальная реальность поставила человека в абсолютно необычную и ранее неизвестную ему нравственную ситуацию» – раньше совесть «(со-ведение, совместное знание) говорила ему голосом другого, которого он непосредственно знал, и только мудрецы в прошлые века прозревали необходимость расширения горизонта нравственной ответственности человека до пределов всего человечества, сейчас же это потребность нравственного сознания каждого человека»².

Эта диалектика социальной и культурной реальности становится, как считает украинский философ В.С. Лутай, основанием для разработки новой философской парадигмы – синергетической парадигмы, которая раскрывает основное противоречие синергетических систем, противоречие между диссипативными процессами и процессами, структурирующими новое состояние³. Можно согласиться с проф. Лутаем о значимости синергетической парадигмы в рамках философского анализа социальных и культурных процессов, однако вряд ли можно принять его утверждение о том, что «разрешение главного противоречия синергетических систем является тем исходным принципом новой философии, который, в конце концов, обуславливает и разрешение всех других противоречий, т.е. дает

¹ Аппель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основание этики // Аппель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 265-266.

² Конев В.А. Социальная философия. Самара: Самарский университет, 2006. С. 8-9.

³ См.: Лутай, В.С. Синергетическая парадигма как философско-методологическая основа решения главных проблем XXI века. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.synergetics.org.ua/pics/Lutay.htm> (дата обращения: 29.04.2022 г.).

возможность дать более глубокое объяснение всем явлениям реального мира»¹.

С.П. Курдюмов, Е.Н. Князева, говоря о нелинейности, открытости и креативности мира на всех уровнях структурной организации, утверждают, что синергетика – «оптимистическая попытка овладеть нелинейной ситуацией и использовать методы эффективного нелинейного управления сложными системами, находящимися в состоянии неустойчивости»².

Новые явления в социальной реальности, новые тенденции в ее развитии обуславливают появление новых подходов для ее осмысления, этим обусловлено как появление новых наук, так и использование в гуманитарном знании технической и естественнонаучной терминологии и наоборот.

Примечательно, что формирование нового философского дискурса, который был направлен на осмысление событийности мира (как исторического, так и природного), то есть на осмысление нелинейного его развития, совпадает с возникновением синергетики. В новом философском дискурсе, который разрабатывает Жиль Делёз, просматривается философская идея синергетики. Книга Делёза «Логика смысла» выходит в 1969 году, термин синергетика появляется только в 1977 году, но идеи самоорганизации хаоса формируются в то же время, когда создается и издается «Логика смысла». Илья Пригожин организует в 1967 году Центр по изучению сложных квантовых систем, в котором осмысляются идеи самоорганизации хаоса. А французский философ, разрабатывая философию события, показывает, что событие не определяется какими-то причинами, которые ему предшествуют, оно возникает в проблемном поле, когда возникает некое затруднение, созревает ситуация напряжения, разрешающаяся благодаря действию «парадоксального элемента», который выполняет роль пускового крючка, заставляющего различные сингулярности выстраиваться в

¹ Там же.

² Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Структуры будущего: синергетика как методологическая основа футурологии // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве/ Отв.ред. В.А.Копчик. М.: Прогресс-Традиция, 2002. <https://spkurdyumov.ru/forecasting/struktury-budushhego/> (дата обращения: 28.10.2023 г.).

определенный отношения¹. В загадочном «парадоксальном элементе», который как пассажир без места беспорядочно перемещается в размеченном пространстве, порождая все новые и новые конфигурации ситуативных элементов, явно проглядывает идея аттрактора, которая будет столь значимой для понимания становления порядка из хаоса.

Параллельно с философией смысла/события Делёза формируется грамматология Ж. Деррида. Уже в изобретенном философом неографизме *differAnce* представлена синестезия² зрения и слуха – видим одно, а слышим другое, а разрабатывая новое понимание *письма*, Деррида прямо прибегает к понятиям синергия и синестезия при характеристике письма. Письмо, согласно грамматологии, это не какая-то форма закрепления речи, оно обладает «некой основоположной синергией или синестезией»³, которая позволяет письму не только закреплять какие-то значения, но и быть полем формирования новых смыслов. Сам процесс называния, превращение явления в феномен звука, его интериоризация предполагает изначальную синергию и синестезию⁴. Метод деконструкции, изобретенный Деррида и ставший популярным в литературоведении и культурологии, оказался своеобразным зеркальным отражением понимания синергией процесса зарождения нового состояния. Для синергетического подхода важно показать, как некий аттрактор становится притягивающей точкой и началом формирования новой действительности, а для деконструкции важно показать, какие «начала» *скрыты* в этой действительности (в данном тексте как литературном произведении, в культурном состоянии и т.п.). Этими началами для Деррида, как и для всей философии постмодернизма, не являются какие-то существующие метафизические реальности (Бытие, Бог, Идея), из которых с необходимостью выводятся все возможные миры. Для

¹ См.: Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. с фр. М.: Раритет. Екатеринбург: Делова книга, 1998. С. 145-147.

² Синестезия – от греч. *Συναίσθησις*, «союз чувств», «соединение чувств». Прямой аналог термина «синергия» (*συνεργία*)

³ Деррида Ж. О грамматологии. Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С.226

⁴ Там же. С. 417.

обозначения такого начала Деррида вводит особый концепт «след/протослед»: «След – это не только исчезновение (перво)начала, он означает также, что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала. <...> Однако <...> если все начинается со следа, то никакого “самого первого следа” не существует»¹.

В философии постмодернизма отразилась новая эпоха в развитии европейской цивилизации – эпоха утверждения глобализации, которая универсализирует социальные, экономические и политические процессы, с одной стороны, и эпоха беспрецедентного роста инноваций в науке, технологии, искусстве, которые утверждают значимость индивидуальности и различия, с другой.

Научные революции XX века привели к становлению неклассической и постнеклассической науки, которые обращаются к исследованию сложных развивающихся систем. Синергетика, как отмечает В.И. Аршинов, это «феномен постнеклассической науки»². Возникнув в 60–70-е годы, «синергетика, – замечает В.И. Аршинов, – уже не раз оказывалась “на развилке дорог” междисциплинарной и кросскультурной эволюции, пленяя своей новизной и переоткрытием традиции в науке и культуре не только физиков, биологов и математиков, но и историков, социологов, психологов, лингвистов, экологов и экономистов, теологов и искусствоведов»³. Довольно точно сформулировала В.В. Василькова причину появления синергетического подхода в гуманитарном знании – он позволяет создать универсальные объяснительные модели, которые обнаруживают глубинную общность социальных процессов самой разной природы как процессов

¹ Там же. С. 187.

² Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М: ИФРАН., 1999.

³ Там же. С. 3.

социальной самоорганизации, сопрягаемых с общеэволюционной логикой мироустройства¹.

Идея синергии как процесса слияния разнородного позволила по-новому увидеть многие процессы социальной и личностной жизни человека. Американский психолог А.Г. Маслоу часто пользуется терминами *синергия* и *синергичность* для характеристики отношений рациональности и импульсивности, разума и чувств, когнитивных и конативных потребностей, любви к себе и любви к другим людям. И это, считает Маслоу, важно для формирования здоровой психики, а соответственно целостной личности². Здоровый человек, по мысли Маслоу, в повседневной жизни не видит и не ощущает дихотомичности и антагонистичности сердца и разума, инстинкта и логики, а любой его поступок одновременно и эгоистичен, и альтруистичен. Психолог Р.А. Уилсон³ говорит об актуальности синергийного понятия «сознание–тело», которое аналогично понятию «пространство–время», которым после открытий А. Эйнштейна заменили «пространство» и «время». Он подчёркивая их иллюзорную обособленность. Уилсон даже предлагает определение «психосоматическая единица» или «психосоматическая синергия», которое иллюстрирует определённые процессы в человеческом организме, когда обнаруживается взаимосвязь между головным мозгом и остальными системами организма.

В ряде исследований присутствует термин «социальная синергия», которым обозначается «совокупность объективных и субъективных явлений в движении общественной материи, обеспечивающих в конечном счете жизнь человека в условиях некоего "порядка", но не "хаоса"»⁴. Социальная синергия – это «пространство самоорганизации людей в их совместных

¹ Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб.: Издательство «Лань», 1999. С. 6.

² Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. http://krotov.info/libr_min/13_m/as/low_01.htm (дата обращения: 28.10.2023 г.).

³ Уилсон Р. А. Квантовая психология. Перевод с англ. под ред. Я. Невструева. К.: «ЯНУС», 1998.

⁴ Малыхина Г.И. Учебные материалы Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники по дисциплине Философия науки / Г.И. Малыхина URL: <http://www.studfiles.ru/preview/1443768/page/7/> (дата обращения: 30.01.2015 г.).

действиях. Общество посредством социальных взаимодействий предстает в существенной мере как спонтанно самообразующаяся суперсистема. И в этом обстоятельстве просматривается фундаментальное противоречие социума – противоречие между объективным и субъективным, сознательно регулируемые и самовоспроизводящимися процессами»¹.

Сам термин синергия часто используется и многолико трактуется в западной гуманитарной мысли – он прочно встроился в метаязык гуманитарного знания. Венесуэльский ученый К. Яффе рассчитывает индекс социальной синергии и сравнивает человеческие города с популяцией пчёл и муравьев², а также на основе синергии ставит вопрос о четвертом законе термодинамики: «синергия увеличивает свободную энергию при уменьшении энтропии»³. Рос Д. Ласкер, Элиза С. Вейс и Ребекка Миллер из Нью-Йоркской Академии медицины выявляют синергию партнерства, которая может возникнуть при совместной деятельности отдельных агентов, компаний в области здравоохранения, при объединении их в коалиции и консорциумы⁴. Эрик Баумгартнер, Шерри Си из Центра инновационных технологий обучения (США) в своей статье ищут ответы на вопросы: как возможна синергетическая связь технологий и профессионального развития учителей и как может актуальное исследование в конкретной области знания способствовать эффективному преподаванию и обучению⁵. Прасад А. Найк и Калиан Раман в статье «Понимание действия синергии в мультимедийных коммуникациях» говорят о возникновении и функционировании синергии в мультимедийной среде⁶. Майкл Росс и Сара Н. Конрат в обзорной статье по

¹ Там же.

² Jaffe K. Quantifying social synergy in insect and human societies // Behavioral Ecology and Sociobiology. 2010. № 11. Vol. 64. pp. 1721–1724.

³ Jaffe K. A Forth Law of Thermodynamics: Synergy Increases Free Energy While Decreasing Entropy DOI:10.20944/preprints202007.0422.v1

https://www.researchgate.net/publication/343073023_A_Forth_Law_of_Thermodynamics_Synergy_Increases_Free_Energy_While_Decreasing_Entropy (дата обращения: 18.06.2018 г.).

⁴ Lasker R.D., Weiss E. S., Miller R. Partnership Synergy: A Practical Framework for Studying and Strengthening the Collaborative Advantage // The Milbank Quarterly. 2001. № 2. Vol. 79. pp. 179–205

⁵ Baumgartner E., Hsi Sh. CILT2000: Synergy, Technology, and Teacher Professional Development // Journal of Science Education and Technology. 2002. № 3. Vol. 11. pp. 311–315.

⁶ Naik P. A., Raman K. Understanding the Impact of Synergy in Multimedia Communications // Journal of Marketing Research. 2003. № 4. Vol. 40. pp. 375–388.

психологии «Синергия» описывают свои разработки «теории временной самооценки», которая исследует, как «люди оценивают свое прошлое, себя самих, и как эти оценки влияют на их текущую самооценку»^{1, (2)} А М. Мерло-Понти убеждён, что само ощущение пространства и глубины (как в реальности, так и в произведениях искусства – живописи, кинематографе и т.д.) связано со стремлением человеческого мозга к синергии, так как мозг определённым образом обрабатывает и объединяет монокулярные феномены, сходные по структуре. Наше восприятие обладает свойством выводить «единое целое значение, рассеянное среди феноменов», и сказать о том, «что они означают в своей совокупности»³.

Понятие синергии становится не только средством описания и характеристики каких-то отдельных феноменов мира человеческого бытия, но на основе него предпринимаются попытки построения теоретических концепций мира человеческого существования. Так появляются синергетические теории социального и культурного развития. Синергетика, по мысли М.С. Кагана, идет дальше других отраслей знания в обнаружении ответа на вопрос «чем объяснить предпочтение, отдаваемое одному пути развития перед другими?»⁴. Системно-синергетические представления о том, что настоящее детерминировано будущим (роль аттрактора)⁵, что процессы самоорганизации открывают более многомерное видение процессов становления и событийности, позволяет, считает Каган, по-новому представить историю культуры. В своем двухтомном «Введении в историю мировой культуры» М.С. Каган противопоставляет «существующим взглядам на историю более, – как он считает, – последовательную синергетическую трактовку закономерностей процесса исторического

¹ Ross M., Konrath S.H. Synergies // Psychological Inquiry. 2002. № 3.Vol. 13. pp. 223–226. с. 223

² Иванова В.Н. Синергия: К вопросу о применении термина и его интерпретации в западной гуманистике // Аспирантский вестник Поволжья. 2016. № 3-4. С. 68-72.

³ Мерло-Понти М. Пространство. Вариант 2 части 2 главы // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 50.

⁴ Каган М.С. Философия культуры. СПб: Петрополис, 1996. С. 226.

⁵ Там же. С. 23.

развития культуры»¹. Свою задачу ученый видит в том, чтобы «привести разработанную основоположниками синергетики программу изучения процессов саморазвития в соответствие с более сложной структурой антропосоциокультурных систем»². Возможно, не все задуманное удалось автору монументальной работы по истории культуры реализовать, но главное – демонстрация нелинейного характера развития культуры как особенности исторического бытия культуры – М.С. Кагану удалось.

В то же время работа петербургского профессора показала, что просто перенести программу синергетики, созданную в естественнонаучной традиции, на гуманитарную почву нельзя. Это требует, считает В.И. Аршинов, философского осмысления синергетики не просто как науки о хаосе и теории сложности, но как «познания в контексте синергетического подхода»³, т. е. как утверждения особой парадигмы познания, которая стремится увидеть мир сквозь феномен синергии, через автопоэтическое сопряжение объективного и субъективного контура человеческого опыта⁴. Именно на осмысление этой новой значимой для гуманитарной науки методологии направлены исследования Московской синергетической группы (В.И. Аршинов, Я.И. Свирский, Л.П. Киященко и др.).

Поскольку синергетическая терминология стала достаточно популярна в гуманитарных исследованиях, то возникла потребность в более четком определении того понятия синергетики, которое она имеет в гуманистике. В.И. Аршинов предложил различать синергетику-1 и синергетику-2⁵. Первая – это та наука, которая своим предметом имеет исследование процессов самоорганизации в естественной среде, которая разработала специальный математический аппарат для описания нелинейных процессов изменения. Синергетика-2 также имеет дело с процессами самоорганизации, но они

¹ Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Книга первая. СПб.: ООО «Изд-во «Петрополис», 2003. С. 36.

² Там же. С. 59 (Курсив и выделения автора – В.И.).

³ Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М.: ИФРАН, 1999. С. 4.

⁴ Там же. С. 192.

⁵ Аршинов В.И. Событие и смысл в синергетическом измерении // Событие и смысл (синергетический опыт языка). М.: ИФРАН, 1999. С. 36.

включают сознательные процессы, здесь важно увидеть и понять тесную связь «субъекта» и «объекта», что разделялось классической наукой и философией. «А это, – как справедливо отмечает Я.И. Свирский, – напрямую связано с выявлением статусов смысла и события»¹.

Синергетическая онтология, которую стремится представить Я.И. Свирский, видит бытие как становление. Таким бытием обладает смысл, который «указывает на ситуацию смыслоорганизации и предполагает отсутствие каких-либо заранее предсуществующих смыслов, где бы они ни располагались»². Смысл, как его трактует Свирский, это «открытая не линейная самоорганизующаяся среда, в которой имеются свои источники и стоки смыслопорождающей “энергии”»³. Как практическое, так и познавательное действие в такой среде должно опираться и на уже имеющиеся синергетические понятия, но также и претендовать на формирование новых понятий и представлений, которые могли бы увидеть бытие как становление, то есть сам феномен синергии как момент бытия. Именно к таким понятиям относится, как представляется, понятие введенное В.И. Аршиновым и Я.И. Свирским синергетическое движение в языке⁴.

Пространство смыслообразования – это пространство языка, причем языка гетерогенного, включающего в себя конкретные языки данной культуры (естественный язык, формальные языки, языки искусства и т.п.). Это особая языковая реальность (“la langage”), которая не имеет грамматики как своего «метаязыка», но которой соответствует своя реализация, особая речь (“la parole”) – синергетическое движение, порождающее смысл. «Синергетическое движение в языке, претендующее, по сути дела, на открытие доступа к становящемуся бытию, само должно нести в себе элемент становления и соответственно ускользать от четко

¹ Свирский Я.И. Самоорганизация смысла (Опыт синергетической онтологии). М.: ИФРАН, 2001. С. 76.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 119.

⁴ Аршинов В.И., Свирский Я.И. Синергетическое движение в языке // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М.: Аргос, 1994. С. 33-48. (Эта совместная статья стала основой текста главы V книги Я.И. Свирского «самоорганизация смысла (Опыт синергетической онтологии)». В дальнейшем цитаты из статьи В.И. Аршинова и Я.И. Свирского приводятся по книге Я.И. Свирского - В.И.)

артикулированных форм. Нетерпимость к застывшим формам является одной из его характеристик. Это свойство, пожалуй, может быть проинтерпретировано как одно из правил запрета – запрета на употребление “готовых” понятий и представлений»¹, – отмечают Аршинов и Свирский, характеризуя синергетическое движение в языке.

Конкретный пример реализации синергетического движения в языке дает Л.П. Киященко в своей книге «В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка)»², анализируя особое состояние языковой реальности, которое автор называет «поворот» в языке. «Поворот» означает смену направления движения языка, отход от устоявшейся нормы, что переводит язык в режим неопределенности, и тогда включается механизм самоорганизации, самодеятельности языка. В результате появляются новые смыслы, представленные как метафоры или как различные тропы³.

Концепция синергетического движения в языке указывает на то, что, всегда имея дело с каким-то языком, человек в то же самое время обращен к тому, что языком не является – к смыслу как нечто самоорганизующемуся и становящемуся⁴. Он оказывается в области синергетической онтологии⁵, где любое проявление бытия оказывается феноменом синергии.

Идея синергии как взаимодействия или сотрудничества различных элементов, которое приводит к более эффективному и значимому результату, чем при отдельном действии каждого элемента, оказывается соотносимой с рядом идей и концептов актуальных для философии XX века. Через призму идеи синергии представляется возможным выделить и проанализировать ряд феноменов социальной и культурной жизни, таких как событие, произведение, личность. «Синергетика, – говорит отец этого термина Г. Хакен, — это ни в коей мере не физическая теория, а теория структурных

¹ Свирский Я.И. Указ. соч. С. 151-152.

² Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). М.: ИФРАН, 2000.

³ См.: Там же. С. 13, 23.

⁴ См.: Свирский Я.И. Указ. соч. С. 166-167.

⁵ См.: Там же. С. 161.

взаимосвязей, которые могут быть строго описаны на математическом языке, а могут быть и качественно объяснены на вербальном уровне»¹.

Если просмотреть логику развития понятия синергии, то отчетливо прослеживаются четыре этапа и варианта интерпретации этого понятия. Первый – синергия как соединение усилий человека и Бога (то есть внешней силы для человека). Второй вариант – человек и культура. Третий – синергия как момент перехода от хаоса к порядку, и наконец, синергия как способ утверждения/рождения любого события смысла.

¹ См.: Интервью с Г. Хакеным в: Пугачева Е. В поисках языка научного общения и понимания // <https://spkurdyumov.ru/what/v-poiskax-yazyka-nauchnogo-obshheniya/> (Дата обращения 23.08.2023).

ГЛАВА 2. СИНЕРГИЙНЫЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТА СОБЫТИЕ

Концепт «событие» является одним из сложных для понимания и входит в число ключевых понятий, которыми оперирует современная философия. «Событие» как термин и уже как категория бытует в разных научных сферах и подвергается различным осмыслениям. Прочно закрепившись в XX веке в философском дискурсе, это понятие породило обилие интерпретационных подходов к себе, и некоторые современные исследователи сетуют на отсутствие терминологической ясности в его употреблении¹.

Развитие философской мысли XX века связано со становлением неклассической рациональности и кардинальной перестройкой традиционной метафизики. Понятие событие становится одним из опорных понятий, которыми пользуется новая рациональность и которые входят в понятийный аппарат, используемый современной философией при трактовке бытия.

Философская традиция понимания и исследования «события» как особого феномена исследователями разделяется на ряд направлений². Первая философия, *prīma philosophia*, как её назвал Аристотель, своим предметом объявляет бытие как бытие – *on he on*. И эта программа определила развитие философии на две тысячи лет. Установка Парменида на то, что бытие есть и не может не быть, формировала такой способ мышления о бытии, который исключал изменение бытия во времени – идеи Платона, формы Аристотеля, атомы Демокрита, единое Плотина, Бог для средневековой философии, это вечное и неизменное бытие. Изменения, а вместе с тем и события как непостоянные, возникающие и исчезающие моменты реальности, данный способ философского мышления к подлинному бытию не относил.

Новоевропейская философия переносит центр своего внимания с бытия на познание бытия. На место парадигмы *on he on* приходит парадигма *cogito*,

¹ Горбунова А.Г. Событие как философская проблема: подходы к определению // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. №167. С.129-135.

² Лукьянова Н.А. Метафизика события // Вестник ТГПУ. 2007. Выпуск 11 (74) С. 12-13.

когда философия стремится постигнуть закономерности научного познания и основания истинности знания. Здесь также философия сосредотачивает своё внимание на том, что является в познании постоянным, неизменным, что является гарантом истинного знания, т.е. знания всеобщего и достоверного в любых ситуациях. Универсальные методы познания, априорные формы знания, объективная логика мысли – вот что составляет суть бытия знания. Случайности, ошибочные знания, которые могут появиться в процессе познания – это события индивидуального, а не трансцендентального мышления, это отклонения от универсальных, вечных законов разума.

И только тогда, когда философия делает решительный поворот к осмыслению бытия человека, когда совершается экзистенциальный поворот, когда философия начинает постигать жизнь бытия, а не просто его наличное «есть», тогда внимание философии обращается к темпоральной характеристике бытия, а вместе с тем и к событию как модусу бытия во времени. Мартин Хайдеггер в рукописи «К философии (О событии)», опубликованной уже только после смерти философа в 1989 году, писал о новом направлении философской мысли: «Грядущее мышление – это мыслительный ход, благодаря которому вообще сокрытая до сих пор область сущности (Wesung) бытия становится доступной и лишь таким образом впервые просветляется (gelichtet) и достигается в своем собственнейшем событийном характере»¹.

§ 1. Становление понятия события в философии XX столетия

1.1 Событие как временное явление и момент жизни в философии А. Бергсона

Как справедливо отмечает Н.А. Лукьянова, после анализа А. Бергсоном длительности жизни как её качественной характеристики, событием начинает

¹ Хайдеггер М. К философии (О событии). Пер. с нем. Эльфира Сагитдинова. М.: Изд-во Института Гайдара. 2020. С. 19.

обозначаться то, что, «свершаясь, отменяет прежние принципы наблюдения, индивидуализируется, становится уникальным»¹. Для А. Бергсона как представителя философии жизни и интуитивизма важными концептами его философии являются время, жизнь как первоначальная и подлинная реальность, интуиция. Событие А. Бергсон начинает мыслить как нечто уникальное, как то, что «по самой своей сущности относится к определенной дате и, следовательно, не может повториться»². События делятся на детали, локализованные во времени³, и это постоянно фиксирует наша память. То есть, бытие события как феномена времени требует памяти⁴. Причём ретроспективная память для А. Бергсона «регистрирует в форме образов-воспоминаний *все события* нашей повседневной жизни, по мере того как *они развертываются во времени*; она не пренебрегает никакой подробностью; она оставляет каждому факту, каждому движению его место и его дату»⁵ (Курсив мой – В.И.).

Событие и представление о событийности играет важную роль в концепции А. Бергсона. Понимая эволюцию не как линейное развитие, а как серию «взрывов» «внезапно разорвавшейся на части гранаты», когда каждая из частей в свою очередь разрывается на новые части, «которые вновь должны были раскалываться, и так в течение очень долгого времени»⁶, А. Бергсон вводит принципиально новую концепцию жизни и, одновременно, новое понимание движения и длительности. Подобным же образом описывает мыслитель и становление – это «серия *состояний*, каждое из которых однородно и, следовательно, неизменно. Как только наше внимание сосредоточивается на внутреннем изменении одного из этих состояний, мы сейчас же разлагаем его на новую последовательность

¹ Лукьянова Н.А. Метафизика события // Вестник ТГПУ. 2007. Выпуск 11 (74). С.12.

² Бергсон А. Материя и память. 1896 // Бергсон А. Собрание сочинений. Т.1. С.207.

³ Там же. С.217.

⁴ А. Бергсон говорит о двух видах памяти – ретроспективной и повторяющей. Повторяющая – это «память тела», она прагматична и нацелена на конкретный результат, её содержанием являются навыки, знания, привычки. Ретроспективная «память духа» отвечает за принятие решений, чувство ошибки, она спонтанна и хранит воспоминания в конкретной образной форме с его местом и временем.

⁵ Бергсон А. Две памяти // Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти. М.: Издательство Московского университета, 1979. С.61-75.

⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С.119.

состояний, которые в соединенном виде образуют внутреннее изменение этого состояния. Каждое из этих новых состояний будет неизменяемым; если же мы заметим их внутреннее изменение, оно тотчас же превратится в новый ряд неизменяемых состояний, и так до бесконечности»¹. Таким образом, формируется своего рода «ткань событий», так как эти «взрывы» и состояния понимаются как события, из которых складывается развитие. Более того, именно они становятся фактом жизни, которая может быть опознана только сознанием посредством памяти.

Как непрерывное становление перед нами предстаёт реальность, «она создается или разрушается, но никогда не является чем-то законченным»². Событийный ряд формируется нехваткой, дефицитом, который берет свое начало в чередовании рождения и угасания, беспрерывно возрождающихся эволюций, кругообразного, бесконечно повторяющегося движения небесных сфер...»³. Событийность является своего рода продуктом реализации жизненного порыва, того первоначального импульса, который переходит от одного уровня к другому, одновременно сохраняясь в эволюционных линиях и разделяя их, так как «представляет собой глубокую причину изменений, по крайней мере, тех, которые регулярно передаются, накапливаются и создают новые виды»⁴. Природа с лёгкостью создает невероятно сложные по своей внутренней структуре и при их детальном анализе вещи, которые являются простыми фактами жизни, событиями.

Так А. Бергсон описывает орган зрения – глаз, простой в акте видения и сложный в своей структуре⁵. Для природы создать такую структуру не более сложное действие, чем взмах руки для человека, однако даже последнее со стороны может быть рассмотрено как путь по некоторой кривой, который складывается из серии положений руки в пространстве,

¹ Там же. С.173.

² Там же. С.264.

³ Там же. С.304.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Там же. С. 111-114.

бесконечного числа точек, охватываемых одним уравнением, хотя, по сути, является простым неделимым актом движения.

Как видим, А. Бергсон еще не полностью отошел от прежней парадигмы в понимании события как момента бытия. Хотя он и видит значимость и неповторимость событий как ступеней творческой эволюции, но всё ещё стремится найти те постоянные единицы, которые, в конце концов, входят в структуру событий.

Дуалистичность философии А. Бергсона проявляется в том, что для него время и пространство являются, хотя и взаимосвязанными, но глубоко различными сущностями. Пространство – связанная с интеллектом характеристика материи, в действительности оно иллюзорно. Время, наоборот, есть существенная характеристика жизни или разума¹. «Причём автор различал “физическое время”, которое имеет пространственное выражение, и длительность – “время сознания”. Последнее содержит в себе развитие. События, которые создают его, неповторимы и потому обладают непрерывностью, направлены в будущее»². Память и ее способность соотносить события формирует время и длительность.

Событийность жизни порождает, по Бергсону, два типа субъектов действия («люди действия» и «господ событий») и два типа сознания (физика с кинематографическим методом и сознание целостности). Говоря о субъектах, А. Бергсон акцентирует, что «люди действия» чувствуют только движение, а «господа событий» воспринимают качества. «Первые, – продолжает философ, – совсем близки к тому, чтобы подчиниться ходу вещей; вторые реагируют, и напряжение их способности действовать, без сомнения, пропорционально концентрации их способности восприятия. Прогресс идёт вплоть до самого человечества. “Люди действия” тем более бывают таковыми, чем большее число событий умеют они охватить одним взглядом; в силу этой же причины одни люди воспринимают

¹ Новиков Ю.Ю. Концепция времени в философии А. Бергсона // Метафизика. 2013. № 5 (7). С.25.

² Там же. С.22.

последовательные события одно за другим и попадают во власть этих событий, другие же схватывают их сразу и господствуют над ними»¹. Несостоятельность физики – в её подчинённости кинематографическому методу, где движение является иллюзией. Так как физика «ограничивается тем, что сосчитывает одновременности между событиями, составляющими это время, и положения подвижного тела Т на его траектории. Она отделяет эти события от целого, являющего в каждое мгновение новую форму и сообщающего им кое-что из своего нового. Она рассматривает их отвлеченно, беря такими, какими они были бы вне всего живого, то есть во времени, развернутом в пространстве»². Подобно этому биология изучает организмы, их строение, функции составляющих их органов, но при этом оставляя за полем рассмотрения то, что делает эти организмы живыми. Такой род познания «имеет преимущество давать нам возможность предвидеть будущее и делать нас в известной мере господами событий; но зато он удерживает от движущейся реальности только предполагаемые неподвижности, то есть снимки с реальности, получаемые нашим разумом: он скорее символизирует реальное и переводит его в человеческий план, выражает его»³. То есть, «господами событий» мы с кинематографичным сознанием не станем никогда, делает вывод французский философ. А. Бергсон считает, что для «господ событий» необходимо другое познание, но «если оно возможно, то будет практически бесполезно, оно не распространит нашего владения на природу, оно будет даже идти против некоторых естественных стремлений интеллекта; но, если бы оно преуспело, оно охватило бы в последнем объятии самую реальность»⁴.

В учении Бергсона о жизненном порыве, как силе организующей события жизни, философия начала XX века подходит к пониманию того, что наука середины XX века назовет «нелинейным развитием», которое

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С.289.

² Там же. С.323.

³ Там же. С.324.

⁴ Там же. С.324.

потребуется новой методологии познания, а в учении об интуитивном познании Бергсон зафиксировал, что мысль столкнулась с такими процессами, которые не могут быть объяснены причинно-следственными отношениями.

В своей книге «Два источника морали и религии» А. Бергсон отчётливо артикулирует проблематику события. Человеческая деятельность разворачивается среди событий, «на которые она влияет и от которых также она зависит»¹. Это обычная повседневность. Но среди этой обычности случаются необычности, которые заставляют увидеть случай как потрясение, которое «придает Событию целостность и индивидуальность, делающие из него существо, может быть хитрое или злое, но близкое нам, наделенное чем-то общественным или человеческим»². «Потрясения, с которыми мы сталкиваемся и каждое из которых является сугубо механическим, складываются в Событие»³. Раньше, в архаическом мышлении, отмечает А. Бергсон, вещи и наделялись намерениями, это мышление прямо персонифицировало события. В таком типе восприятия жил инстинкт, который схватывал живую силу природы. Научное мышление потеряло связь с живой силой действительности. Оно разлагает жизнь на пространственно отделенные друг от друга элементы. Целостность события жизни и творческой силы жизни может воспринять только интуиция.

Таким образом, А. Бергсон является первым мыслителем, начавшим формировать неклассическую парадигму мышления, которая обратила внимание на проблематику события. Онтология А. Бергсона еще двойственна, но она уже четко показала, что жизнь как жизнь, то есть как такое бытие, которое обладает способностью длить себя, должна быть понята как бытие совершающееся, а всякое свершение порождает состояние события. Событие обладает собственными свойствами, которые не могут

¹ Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: «Канон», 1994. С.152.

² Там же. С. 169.

³ Там же. С.168-169.

быть адекватно познаны разумом механическим, они требуют иной работы сознания, которую Анри Бергсон называет интуицией.

1.2 Событие как конечная единица природного явления (А. Уайтхед, Б. Рассел)

Альфред Норт Уайтхед создаёт «метафизику события»¹ и делает событие одной из центральных категорий своих философских изысканий. В сборнике переведенных на русский язык трудов философа «Избранные работы по философии» практически в каждой работе, вошедшей в это издание, так или иначе, автор пользуется понятием событие и определяет многие феномены через него. Общее число упоминаний этого термина превышает цифру 800.

Новый взгляд на событие, заявленный А. Бергсоном, оказал значительное влияние на А. Уайтхеда, а теорию творческой эволюции французского философа он использовал для построения своей философии организма и философии эмерджентного процесса. Т.С. Бушуева, исследовательница философии А. Уайтхеда, приводя словарь основных терминов и понятий, используемых философом, определяет событие в понимании философа как «единицу, по отношению к которой время, пространство и материя являются производными», как «специфическое свойство определенного участка пространства в определенный момент времени»². Это наиболее емкое и краткое определение события в понимании А. Уайтхеда.

«Мы должны начать с события, приняв его за конечную единицу природного явления», – заявляет А. Уайтхед³. Подобное заявление делает примерно в это же время соратник и соавтор А. Уайтхеда Бертран Рассел:

¹ Горбунова А.Г. Событие как философская проблема: подходы к определению // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. №167. С.129.

² Бушуева Т.С. Философия науки А.Н.Уайтхеда: Монография / Рос. филос. о-во и др. Екатеринбург: Издательство «Банк культурной информации», 2006. С.90.

³ Уайтхед А. Н. Наука и современный мир // Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С.163.

«Единственный способ достичь ясности – это начать сначала, опираясь на события вместо тел»¹. В своей научно-популярной книге «Философский словарь разума, материи, морали» Б. Рассел посвящает несколько фрагментов событию. В первую очередь философ противопоставляет событию историю, сравнивая ее с единством тела и единством мелодии, «которая требует времени для игры и не существует полностью ни в какой момент»², событие же, напротив, существует только в каждый данный момент. Б. Рассел разделяет физическое и ментальное событие. «Давайте вначале определим более точно, что мы понимаем под “физическим” событием. Я бы определил его как событие, о котором можно знать только путем умозаключения и которое неизвестно как ментальное. И я определяю “ментальное” событие как событие, с которым некто непосредственно знаком иначе, чем путем умозаключения. Таким образом, “физическое” событие – это такое событие, о котором либо совершенно ничего не знают, либо, если знают, то не иначе, чем путем умозаключения – или, вероятно, мы должны сказать: не известно, чтобы о нем кто-либо знал иначе, чем путем умозаключения»³. Также Б. Рассел указывает на то, что «математические примитивные» физические объекты – протоны, электроны, точки пространства-времени – являются логически сложными структурами, составляющие которых можно условно назвать «событиями», и то, что человек воспринимает эмпирически, является группами событий. Лишь в результате лингвистической условности мы считаем группу событий состояниями «вещи», «субстанции» или «фрагмента материи»⁴. Для Б. Рассела важно подчеркнуть, что любые представления о состоянии действительности являются не вещами или субстанциям, а именно событиями, так как в его концепции любые состояния действительности, о которой говорит наука, являются результатом сложных мыслительных

¹ Рассел Б. Философский словарь разума, материи, морали. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/book/rassel_bertran/filosofskiy_slovar_razuma_materii_morali.html (дата обращения: 27.02.2019 г.).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

комбинаций. Именно это и заставляет основателя логического атомизма вводить термин «событие» как необходимый компонент языка описания действительности.

Возвращаясь к событию в философии А. Уайтхеда, можно сказать, что событие, как он заявляет уже в своих ранних работах, это момент любого ограниченного процесса природы, который сохраняет присущую всей природе конкретность, это пространственно-временное происшествие (occasion)¹. Но не пространство и время определяет событие, скорее время и пространство определяются через событие, утверждает А. Уайтхед², показывая тем самым, что событие несет в себе значимый онтологический заряд. Событие – не способ фиксации, группирования какого-то эмпирического материала, а полноценное бытийное образование. Главная онтологическая особенность конкретного события состоит в его способности детерминировать отдельную совокупность событий, каждое из которых квалифицируется исходя из его включенности в эту совокупность в рамках общего пространства-времени так, что можно проследить переход от одного события к другому³. Группировка событий является результатом мышления воспринимающего субъекта – «объединенные события приобретают некоторое единство, для опыта воспринимающего они становятся одной вещью, хотя и сложной вследствие ее разложимости на множество событий или на соподчиненные группы событий»⁴.

Характеризуя свойства события, А. Уайтхед отмечает, что событию свойственна природная упорядоченность⁵, целостный характер и логическая гармония⁶, что событие реализует себя как тотальность⁷, оно всегда имеет отношение ко всему существующему, в том числе ко всем другим событиям⁸,

¹ Цит. по: Киссель М. А. Философский синтез А.Н. Уайтхеда // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 13-14.

² Уайтхед А. Н. Наука и современный мир // Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С.131.

³ Там же. С.101.

⁴ Уайтхед А. Н. Приключения идей // Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 602.

⁵ Там же. С. 59.

⁶ Там же. С.84.

⁷ Там же. С.165.

⁸ Там же. С.163.

которые перекрываются друг другом, так как природа, реальность непрерывна. Каждое событие предполагает свой систематический тип окружения,¹ и все события провозглашают себя актуальностями, требующими единства интерпретации в пределах изменения стабильного мира².

Природу А. Уайтхед мыслит как структуру развертывающихся процессов. Реальность, прежде всего, процессуальна, поэтому природа – это совокупность событий: «природные реальности суть охватывания, происходящие в природе, т.е. события в природе»³. А. Уайтхед сравнивает своё понимание события с лейбницевскими монадами, совокупность которых отражает в себе перспективы универсума. А. Уайтхед рисует сходную перспективу, но использует вместо понятия монады понятие унифицированного в пространстве и времени события. «Действительное событие является самодостаточным, превращающим различные сущности в ценность благодаря их объединению в этой структуре и исключению из него других сущностей»⁴, – говорит А. Уайтхед. Это не просто логическое единство разных вещей, как это можно было бы понять в интерпретации события Расселом. Для Уайтхеда событие – это всегда что-то, что определяется тем, что принадлежит именно ему. Событие обладает своей внутренней реальностью, оно реализует себя в форме устойчивой индивидуальной сущности, оно несет в себе свою историю. И как устойчивая индивидуальность событие включается в отношение с другими событиями. «Поэтому, хотя каждое событие является необходимым для сообщества событий, значение его вклада в эту совокупность определяется чем-то содержащимся в нем самом»⁵.

Философия события Альфреда Уайтхеда, основанная на критическом анализе современной ему естественной науки, вносит свой вклад в критику

¹ Уайтхед А. Н. Процесс и реальность // Избранные работы по философии. М., 1990. С.285.

² Там же. С.289.

³ Там же. С.130.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же. С. 164.

метафизической картины мира, в которой понимание бытия не связывалось с развитием конкретных вещей и ситуаций. В идее эмерджентности, которой придерживался Уайтхед, улавливалось проявление синергичных процессов в становлении событийности природы. Признавая конкретное событие полноправным участником процессов, происходящих в природе, философия Уайтхеда участвует в создании постметафизической философии, для которой конкретное становится предметом осмысления.

1.3 Проблема события и событийности в экзистенциальной философии

1.3.1 Событие как место локализации времени и бытия

М. Хайдеггер)

Мартин Хайдеггер разрабатывает собственный тип философствования – фундаментальную онтологию, которая является основой вопрошания о бытии. Вопрос этот может быть поставлен исключительно человеком, и поэтому М. Хайдеггер идёт по пути экзистенциальной аналитики *Dasein*, чтобы разработать вопрос о бытии. Во многих своих работах так или иначе М. Хайдеггер выходит на проблему события, хотя цельного отдельного исследования так и не осуществляет. В его работах прослеживается два разных подхода к проблеме события: первый видит событие как *das Ereignis*, в значении «сути бытия», второй рассматривает бытие как со-бытие – *Mitsein*, которое означает бытийный характер *Dasein*, способ его бытия¹.

Оба эти подхода к пониманию события имеют общий источник, а именно основной тезис фундаментальной онтологии – различение сущего и бытия. Выдвигая в качестве своей основной цели в трактате «Бытие и время», преодоление забвения бытия, которое, по мысли М. Хайдеггера, случилось в философии и науке потому, что они всё своё внимание сосредоточили на изучении сущего, его свойств и закономерностей, в которые оно включается. Бытие в этом случае оказывалось заменено сущим.

¹ Голенков С. Хайдеггер и проблема социального. Самара: Самарский университет, 2002. С.14-15.

Это в наиболее полной мере было выражено позитивистской позицией в философии. М. Хайдеггер же считает, что философия не может отказаться от размышления над своей главной проблемой – что такое бытие? Однако, дать ответ на так поставленный вопрос нельзя, так как при ответе на него уже требуется знать, что такое бытие – ответ будет содержать в себе это знание: «Бытие *есть* ... то-то и то-то». «Есть» = Бытие. Поэтому, считает М. Хайдеггер, если «Есть» изначально понятно, то, во-первых, следует выяснить, *где* эта понятность возникает, а, во-вторых, *в чём* эта понятность заключается. При ответе на эти вопросы М. Хайдеггер приходит к выводу, что такая понятность свойственна особому существу Dasein, она есть *там, где* есть особое существование, экзистенция, которое понимает/знает свое существование. А если Dasein понимает своё бытие, то, следовательно, оно (это сущее) понимает, *в чём смысл* его бытия и своим существованием стремится этот смысл реализовать. Dasein, а как неоднократно говорит М. Хайдеггер – это мы сами, это человек, который, существуя (экзистируя), раскрывает смыслы бытия.

Выделяя основные экзистенциальные состояния Dasein – «бытие-в-мире», «бытие-среди-людей», «бытие-к-смерти», М. Хайдеггер показывает, что в каждой из таких экзистенциальных ситуациях бытие обнаруживает себя по-разному. Вот почему бытие не есть, а бытие случается, или, как выражается М. Хайдеггер, «бытие имеет место»¹. В этом случае и появляется необходимость трактовать бытие как событие. Событие (Ereignis) в философии М. Хайдеггера является «местом локализации» времени и бытия. Философ старается разработать такой язык и такую форму мышления, где время и бытие могли бы прочитываться друг в друге и выступать как обратимые термины. Такое мышление необходимо для аналитики Dasein в силу того, что только в событии бытие и время имеют место, человек выстраивает бытие в собственном времени и только при условии, что человек

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.391.

внимает бытию, он может «быть впущен в событие»¹. В ситуации «бытия-в-мире» бытие открывается как наличное ситуация, в которой подручные средства выступают как единство (мирность). В идее мирности (ситуации заботы) М. Хайдеггер обнаруживает такую важную характеристику как слитность, спаянность конкретных вещей в единое целое благодаря действиям человека. А в ситуации «бытия-к-смерти» человек обнаруживает конечность бытия, его временность, слияние времени и бытия, что и становится главным сущностным смыслом бытия. Это единство бытия и времени реализуется в Событии.

М. Хайдеггер отмечал, что «слово “Событие” мы должны использовать как ведущее слово в деле мышления»², так как, по словам философа, логика не сможет прояснить как бытие и время взаимосоответствуют и исчезают в событии, обретая то, что им присуще. А.А. Грицанов говорит об увеличении смысловой «нагруженности» понятия «событие» в философии М. Хайдеггера, а именно в переходе от «трансцендентально-горизонтального» мышления «бытия в» к более позднему «бытийно-историческому» мышлению³. То же отмечает и переводчик лекции Хайдеггера «Закон тождества» проф. А.Л. Доброхотов⁴.

В событие (Ereignis) человек и бытие при-способлены друг к другу (ge-eignet), пишет М. Хайдеггер⁵. М. Хайдеггер обращает внимание на этимологию и семантические оттенки слова Ereignis. *Событие* (Ereignis), пишет М. Хайдеггер в «Законе тождества», выросло из ограниченности языка, ведь Er-eignet, «происходить, случаться», происходит от eräugen, «замечать, приближать к себе во взгляде, присваивать»⁶. Важность понятия *События* с теми ассоциациями, которые, по Хайдеггеру содержит слово

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 404-405.

² Хайдеггер М. *Закон тождества* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа, 1991. С.77.

³ Грицанов А.А. *Событие (со-бытие, со-бытийность)* // *История философии: Энциклопедия*. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://heidegger.narod.ru/beit/s.html> (дата обращения: 9.04.2019 г.).

⁴ См. Комментарии. *Закон тождества*. С.178.

⁵ Хайдеггер М. *Закон тождества*. С.77.

⁶ Там же.

Ereignis, делает это понятие непереводаемым как китайское «дао» или греческое «логос». Это замечание Хайдеггера показывает, какое принципиальное значение приобретает концепт Событие в философии создателя фундаментальной онтологии. И важно, что *Событие* в философском понимании Хайдеггера всегда должно употребляться в единственном числе, так как это не происшествие, а принцип бытия человека.

Событие как «случай» или «происшествие» – нечто единичное и единственное, но «конstellация бытия и человека посредством современного технического мира» – это прелюдия к Событию. И Хайдеггер на уровне терминов начинает разделять понятия: Событие и Со-бытие. Последнее не содержится ни в Событии, ни в прелюдии к Событию – оно «приносит событийный отход мира техники от господства к служению в той сфере, в которой человек вовлекает себя в Со-бытие». Со-бытие является областью, в которой «соприкасаются человек и бытие в своей сущности и достигают своей сущностной природы»¹. В *Событии* как единстве бытия и времени, которое раскрывается действием человека (экзстенцией Dasein), открывается и другой смысл события – Со-бытие как соприкосновение человека и бытия².

Однако, подлинный смысл со-бытия (Mitsein) обнаруживается в «Бытии и времени», когда М. Хайдеггер рассматривает «бытие-среди-людей» как со-бытие, как «со-присутствие», что для понимания смысла бытия Dasein является, согласно фундаментальной онтологии, равнозначально с «бытием-в-мире». Со-бытие (Mitsein) – это такой способ бытия, который открывает социальное бытие человека, его бытие как члена общества, когда он подчинен законам и требованиям общего существования – обще-жития. По Хайдеггеру, такой способ существования Dasein не является подлинным бытием. Но это бытие складывается из разнообразных «событий-

¹ Там же.

² Там же.

происшествий», которые влияют на ход жизни человека. Именно потому, что со-бытие как *Mitsein* реализуется через происшествия, это бытие Хайдеггер и называет не подлинным. Ибо подлинное бытие – это бытие в *Событии* как *Ereignis*.

Бытие в концепции Хайдеггера является событием, так как «без бытия ни одно сущее не может быть таким, как оно есть. Соответственно, бытие можно провозгласить высшим, самым значительным событием»¹. *Dasein* всегда имеет дело с наличным, так как человек всегда находится в конкретной ситуации, и поскольку «имение-дела имеет своим основанием со-бытие, то наличное бытийно укоренено в со-бытии»². В качестве источника со-бытия (*Mitsein*) выступает событие (*Ereignis*), а со-бытие (*Mitsein*) в свою очередь является основоструктурой *Dasein*³.

Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера сыграла решающую роль в повороте философии к пониманию событийности мира бытия, так как показала сущностную связь бытия и времени. М. Хайдеггеру не удалось выстроить полную картину связи бытия и времени – вторая часть «Бытия и времени», которая должна была быть посвящена времени, так и не была написана, но философ предпринимает попытку реализовать бытийно-историческое вопрошание о бытии в «К философии (О событии)».

«К философии» – не является законченным, оформленным трактатом. Это заметки, в которых философ стремится уяснить для себя те идеи, в которых бытие предстает как события. «Если сущее *есть*, то бытие должно существовать. «Но каким образом существует бытие?» —спрашивает философ. – Бытие осмысляется не из сущего, оно должно быть продумано из самого себя. <...> Существование самого бытия, мы называем его *событием* (*Ereignis*)»⁴. Это событие – результат человеческого деяние, результат выхода за пределы

¹ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге М.: Высшая школа, 1991 С.97.

² Голенков С. Хайдеггер и проблема социального. Самара: Самарский университет, 2002. С.34.

³ Там же. С.127-128.

⁴ Хайдеггер М. К философии (О событии). Пер. с нем. Эльфира Сагитдинова. М.: Изд-во Института Гайдара. 2020. С. 24, 25 (Курсив Хайдеггера – В.И.).

данного сущего. «Сутствие самого бытія и вместе с тем бытіе в его единственной единственности нельзя произвольно и непосредственно познавать как сущее, а оно открывается лишь в мгновении прыжка-вперед (in der Augenblicklichkeit des Vorsprungs) в событие»¹, – утверждает Хайдеггер. И эта мысль автора «Бытия и времени», высказанная в 1938 году, невольно отсылает к идеям рукописи «К философии поступка» 1921-24 годов М.М. Бахтина.

1.3.2 Проект «первой философии» как философии события-бытия (М.М. Бахтин)

М.М. Бахтин, вошедший в мировую науку прежде всего как открыватель полифонизма романов Ф.М. Достоевского и закономерностей карнавальной культуры Средневековья, представленной в творчестве Франсуа Рабле, начинает свою теоретическую деятельность как философ. В 1921-1924 годах он работает над рукописью, которая была опубликована только в 1985 году под названием, которое ей дали издатели, «К философии поступка».

Основная идея, которую разрабатывает М.М. Бахтин в этом черновом наброске, – необходимость новой первой философии. Вся предшествующая философия, считает он, разрывала акт мысли и содержание мысли, в результате чего противопоставляются два не проницаемые друг для друга мира – мир культуры и мир жизни, мир объектов и мир знаний. «Теоретический мир [мир как его знает наука – В.И.] получен, – отмечает М. Бахтин, – в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, “как если бы меня не было”, и это понятие бытия <...> не может определять мою жизнь как ответственное поступание, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, *не в нем я живу*, если бы оно было единственным, меня бы не

¹ Там же. С. 107.

было»¹. Преодоление такого разрыва знания и мира, который поддерживался метафизической установкой первой философии, как ее определил Аристотель, может быть, считает М. Бахтин, только одно – следует признать, что истинно реален для человека сам акт его деятельности, который причастен единственному бытию-событию, «только он жив, полностью и безысходно есть»². Такое путь к бытию через поступание человека, через акт его деятельности, который осмысляет М. Бахтин в 1921-24 годах, прямо предвосхищает идеи фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, которые были изложены в 1927 году в «Бытии и времени».

Объявив поступок той абсолютно достоверной действительностью, которая для философского рассуждения становится исходной точкой рассуждения, М. Бахтин стремится теперь определить само понятие бытия, над чем и должна размышлять первая философия. Но это размышление не может строиться как теоретическое мышление, отвлеченное от реального существования мыслящего человека. На место такого мышления необходимо поставить, считает М. Бахтин, «*участное мышление*»³, которое учитывает причастность познающего человека миру, в котором он находится. «Мыслить участно» – это значит участвовать в бытии, значит «утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию, значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому – войти в событие бытия»⁴. «Участное мышление, – продолжает М.М. Бахтин, – есть эмоционально-волевое понимание бытия как события в конкретной единственности – на основе не-алиби в бытии»⁵. Концепцию участного мышления, которая задаёт единое концептуальное поле философии события Бахтина подробно рассматривает в своей статье В.А. Конев⁶. Такое участие в бытии открывает

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М.: Наука, 1986. С. 88. (Курсив Бахтина В.И.).

² Там же. С.82.

³ Там же. С.87.

⁴ Там же. С. 114.

⁵ Там же. С. 115.

⁶ Конев В.А. Философия бытия-события М. Бахтина // Конев В.А. Онтология культуры. Избранные работы. Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. С. 101 – 140.

бытие в его конкретности и единственности. М. Бахтин использует целую серию различных терминов, чтобы обозначит то бытие, которое открывается поступающему действию: «единственное единство свершаемого бытия», «единственное бытие-событие», «единственное единство», «единственное событие свершаемого бытия», «исторически событийное бытие», «единственное бытие», «единственная единственность», «единое и единственное бытие-событие», наконец, «событие бытия» и т.п. «Первая философия, понятая как учение о “едином и единственном бытии-событии”, должна дать знание именно о таком бытии, к которому мы сами непосредственно относимся»¹.

Событие конституируется поступком, а он, в свою очередь, является единственной формой подлинного участия человека в бытии – поступок как непосредственный контакт с реальностью. Рефлексия, созерцание держат человека в пассивной венаходимости для бытия и внеположенности существу. Важна не тотальная включенность в жизнь мира, а действительность человека как поступающего субъекта в реально действенном и производящем присутствии его в мире. Т.В. Щитцова видит исходную интуицию философии Бахтина в «идее прибыльности и прироста в бытии», в интуиции «события как бытийной открытости и прироста»². Событийность бытия открыта и в ней заданность преодолевает конечность и ограниченность данности. Как бы ни была содержательна мысль, как бы ни был индивидуально-конкретен поступок – они причастны бесконечному целому и поступок, совершенный «на основе не-алиби в бытии, и поступок-мысль, и поступок-чувство, и поступок-дело действительно придвинуты к последним краям бытия-события, ориентированы в нем как едином и единственном целом»³.

¹ Там же. С. 106.

² Щитцова Т.В. Событие в философии Бахтина. Минск: Логвинов, 2002. С. 14-15.

³ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М.: Наука, 1986. С. 120.

Принципиально важным следствием из понимания бытия как события-бытия в философии Бахтина является трактовка в ней онтологической сущности человека. Единственность бытия-события порождает то, что «в данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, – пишет М. Бахтин, – никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия – нудительно обязательна. Этот факт *моего не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается»¹. Открытие онтологической позиции *моего не-алиби в бытии* по-новому решает многие проблемы философской антропологии, в частности, проблему основания долженствования как нравственного закона. Как отмечает проф. В.А. Конев, М. Бахтин решает одну из тайн, которая поражала воображение Иммануила Канта, – тайну нравственного закона во мне: «Мой нравственный закон просто есть способ явления для меня моего единственного места в бытии, моей единственности»².

Философия события-бытия, набросок которой Бахтин делает в самом начале 20-х годов XX века, отвечал тем философским поискам, которыми была обеспокоена европейская философия. К сожалению, М. Бахтину не суждено было развить свою концепцию как концепцию чисто философскую, которая бы представила вариант новой первой философии, но именно её идеи позволили российскому мыслителю увидеть по-новому строение романов Ф. Достоевского, которые рассматриваются им как изображение события-мысли, и творчества Ф. Рабле, в котором вещь явлена как событие³.

¹ Там же. 112. (Курсив Бахтина – В.И.).

² Конев В.А. Философия бытия-события М. Бахтина // Конев В.А. Онтология культуры. Избранные работы. Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. С.108-109.

³ См. об этом в указ соч. В.А. Конева.

1.4 Утверждение философии события в предметном поле философии

1.4.1 Событие как следствие неустойчивости хаоса (И. Пригожин)

Илья Пригожин – специалист в области физики и химии, один из создателей неравновесной термодинамики и один из зачинателей новой науки синергетики, идеи которой не только позволили увидеть новые закономерности развития физического мира, но дали толчок развитию многих направлений в гуманитарных исследованиях. Как философское осмысление времени А. Бергсоном в начале XX века побудило философию обратиться к событийности бытия, так «переоткрытие времени» И. Пригожиным, совершённое им благодаря изучению диссипативных структур, способных к непредсказуемому скачку в своем развитии, заставило философию обратиться к выяснению закономерностей собственно событийных процессов. Время в концепции И. Пригожина – это важная составляющая эволюции мира природы, «фундаментальное измерение нашего бытия»¹. Сущностная характеристика времени – его необратимость, а концепция хаоса и недетерминированности провоцируют к пониманию становления и эволюции через описание распределения вероятности: «Хаос приводит к включению стрелы времени в фундаментальное динамическое описание»². Изменение отношения ко времени порождает новое отношение к событию. Учёный сетует, что «в традиционную формулировку законов природы события не входят»³, хотя не вызывает сомнений, что, например, Большой взрыв, в результате которого родилась Вселенная был *событием*. С точки зрения Пригожина, «события являются следствием неустойчивостей хаоса» и это утверждение остается в силе на всех уровнях, включая и космологический⁴.

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. С.4.

² Там же. С.9.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же. С. 10.

Пригожин считает, что понятие события необходимо для понимания законов развития природы. Обращаясь к теории эволюции Ч. Дарвина, он иллюстрирует этот тезис. Само по себе возникновение видов это событие, которое складывается из ряда микрособытий, некоторые из которых приобретают особое значение: скорость перемещения, улучшение способности к адаптации отдельных особей и т. д. События изменения организмов, проходя через механизм естественного отбора, в конечном итоге приводят к возникновению нового вида. Любая эволюционная модель содержит необратимость, именно поэтому «история человечества не сводится к основополагающим закономерностям или к простой констатации событий»¹. Невозможно изучить исключительную роль отдельной личности или отдельного события в истории – необходим широкий контекстуальный анализ исторических, социальных, культурных механизмов, которые делают эту роль возможной.

Концепция нелинейного развития создала основание для понимания процессов самоорганизации как в природе, так и в обществе, когда события рассматриваются сквозь призму синергетических процессов. В своей статье «Философия нестабильности» И. Пригожин раскрывает роль таких понятий как события-бифуркации, нестабильность, аттракторы, флуктуации, которые обогащают понятийный аппарат различных наук, обращающихся к осмыслению различных областей действительности. «Заметим, – пишет Пригожин в этой статье, – новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность — всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован. Так же и в музыке — в фугах И.С. Баха,

¹ Там же. С. 48.

например, заданная тема всегда допускает великое множество продолжений, из которых гениальный композитор выбирал на его взгляд необходимое. Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности»¹.

Академик РАН В.С. Степин отмечает, что идеи термодинамики неравновесных систем и синергетики имеют фундаментальное мировоззренческое и методологическое значение. «Синергетика, – считает он, – позволяет перейти от "линейного" мышления, сложившегося в рамках механической картины мира, к нелинейному, соответствующему новому этапу функционирования науки. Большинство изучаемых ею объектов (природные, экологические, социально-природные комплексы, экономические структуры) являются открытыми, неравновесными системами, управляемыми нелинейными законами»².

Такие системы и представляют собой события мира.

1.4.2 Событие как бытие и совместность (Ж.-Л. Нанси)

Событие в концепции французского философа Жана-Люка Нанси становится неким эквивалентом истории в гегелевском смысле. История – не хронология событий, не процесс развития общества или описание событий, а нечто другое. Ж. Горбылева во вступительных замечаниях к книге Ж.-Л. Нанси «Непроизводимое сообщество» говорит, что у Нанси речь идет об изменяющемся мире, в котором нет истории как непрерывного процесса, а есть только событие, об эпохе, в которой невозможно предвидение или провидение, где «всё вокруг – непредвиденная необходимость»³, мыслимая как раз событием. Сам Нанси рассматривает сообщество как «бытие-со-

¹ Пригожин И. Философия нестабильности. [Электронный ресурс]. URL: https://avtonom.org/old/lib/theory/prigozhin_phn.html (дата обращения 15.05.2018 г.).

² Степин В.С. Теоретическое знание. М.: «Прогресс-Традиция», 2000. С. 657.

³ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2011. С.12.

вместно, которое только происходит, или свершается, более событие, чем бытие»¹. История становится измерением событий, а не последовательностью событий². Сообщество свершается – и оно больше событие, чем бытие. Совместность – то, что происходит, а не то, что есть. Событие и есть смысл, который совершается, и имеет природу события. Нанси задаётся вопросом, что может быть проще констатации, которой пренебрегала онтология, что бытие совместно и необходимо осмыслить сообщество бытия, сообщество существования. Фактически событие – это бытие, то есть, если что-то случилось, то случилась совместность, при этом событие является как истоком смысла («смысл — это само событие, или то, что всегда приходит в событии, за и/или по ту сторону возобновления истории в её значении»³), так и производителем сообщества⁴.

Историю Нанси мыслит как «вхождение-в-присутствие», пришествие («из будущего») в качестве наступающего события, то есть не-присутствия. Так история становится не-постоянством становления, и вообще история – это не становление, а пришествие. «История начинается там, где прерывается память и *репрезентация*»,⁵ так как история не принадлежит ни настоящему времени, ни временам присутствия (настоящему прошедшему, настоящему настоящему, настоящему будущему), ни памяти. Когда нечто происходит, мы понимаем, что это не значит протекать или быть настоящим. «Событие происходит между настоящим и настоящим, между течением и самим собой. В непрерывном течении или в чистом настоящем (всё протекает во времени, кроме самого времени – И. Кант) ничего не может произойти. Именно поэтому сама историчность возобновляется в истории, постигаемой как время, как последовательность и каузальность во времени. Ничто не может иметь место, потому что нет места (нет “опространствования”) ни между временными присутствиями, ни между временными промежутками. Нет

¹ Там же. С.170.

² Там же. С.186-187.

³ Там же. С. 182.

⁴ Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991, с. 91-102.

⁵ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. С.192.

места “время от времени” (можно было бы сказать, что нет и самого времени)»¹. Событие заключается в привнесении определённого опространствования времени, где нечто имеет место в открытии самого времени. Мы пребываем в истории благодаря возобновлению истории как исторического события. Философски осмысленная история является онтологическим конструированием самого субъекта. Присутствие и есть сущность времени² – природа Dasein временная (М. Хайдеггер), и вот-бытие временит, а не существует. Событие – «это не что-то, имеющее место, а появление места, пространства-времени как такового, прочерчивание его предела, его выказывание»³, и при этом событие – «это всегда осуществлённое событие. История – это свершённая история»⁴.

Факт, что нечто случается не вытекает из единства темпорального процесса или из однородного продуцирования этого процесса из некоего начала. Напротив, событие означает, что нет, и никогда не было начала⁵. Произойти как событие или случиться во времени – значит, что время возникает из себя самого, выходя из своей самости. Эта безвременность времени в некотором смысле есть «полнота времени»: «событие», время, исполненное своей собственной многоликости и, следовательно, распространённое⁶. Причём как подлинный характер события и экспозицию экзистенции следует понимать свободу⁷. Свобода означает «иметь своей судьбой историю – в её событии»⁸.

Таким образом, событие, согласно Ж.-Л. Нанси, не просто синоним к слову сообщество или история, а это сама субстанция сообщества и истории: *«Мы – это не "бытие", а "событие" (или, скорее, бытие в нас раскрыто событию). Это событие как "сущностная" другость существования дана*

¹ Там же. С. 179-180.

² Там же. С. 75-76.

³ Там же. С. 163.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ Там же. С. 194.

⁶ Там же. С. 195.

⁷ Там же. С. 187.

⁸ Там же. С. 88.

нам как *мы* или ничто иное, как другость существования (больше, чем существование другости)»¹. Событие как свершения совместного бытия не просто вводит человека в бытие, а открывает ему смысл и определенность бытия. «Смысл, – пишет Нанси, – это само событие, или то, что всегда приходит в событии, за и/или по ту сторону возобновления истории в её значении»². Это же значит сообщество, что такое «мы»? – это странный субъект, нас нет – «мы» нет – но мы случаемся и «мы» случается, событие любого индивида случается только в этом сообществе события, нашем сообществе.

Ж.-Л. Нанси предпринял попытку прокомментировать и развить хайдеггеровскую идею Ereignis, то есть само Бытие как событие, приспособляющее существование к самому себе – к его конечности. Логика Ereignis (события) – это то, что Ж. Деррида назвал логикой «différance», логикой нечто отличающегося в себе от самого себя. Нанси добавляет, что это – логика экзистенции и сообщества (или экзистенции как сообщества), логика не их существования или «данности», а того, как они представлены.

Философия Нанси в понимании бытия как события полностью вписывается в логику развития европейской философии XX столетия и вносит свой вклад в осмысления событийности, с одной стороны как формы явленности бытия человеку, а с другой, как способа его, человека, существования. Важно отметить, что в философии Ж.-Л. Нанси событие полностью относится к миру социального, человеческого бытия, так как в событии не только бытие «сутствует», но это всегда со-бытие, бытие совместности, для которого важно единение энергий действующих людей.

1.4.3 События в мире как процедура истины (А. Бадью)

Французский философ Ален Бадью разрабатывает онтологию события в разрезе математики. В своей книге 1988 года «Бытие и событие», с которой

¹ Там же. С. 185-186.

² Там же. С. 182.

многие философы, как признался Филипп Лаку-Лабарт на обсуждении этой книги, справлялись «с грехом пополам»¹, Бадью осмысливает бытие как пустоту: «пустота» – это собственное имя бытия². Математика, считает Бадью, открывает бытие как «идеальное, ноуменальное, свободное (пока еще) от феноменальных актуализаций, "чистое" бытие в форме языкового/мыслимого события»³. Однако математика (и наука на ней базирующаяся) только один из возможных подходов к бытию, наряду с наукой есть и другие ходы к бытию, которые может и должна использовать философия. Бытие открывается также искусством, любовью (чувственными отношениями) и политикой.

В «Манифесте философии» есть глава, названная «События», где философ выделяет ряд областей, каждой из которых соответствует определенный тип понимания событий: событием в сфере матемы (науки вообще) является событие неразличимой, или родовой, множественности как бытия-в-истине чисто множественного (то есть как истины бытия как такового); в сфере любви событием становится событие-встреча, которая, по мысли А. Бадью, наиболее полно раскрывается в концепции Ж. Лакана, открывая новые перспективы для развития философии; в сфере политики событие, значимое для размышления философии, сосредоточено в историческом эпизоде 1965-1980 годов (мая 68 года, культурная революция в Китае, «Солидарность» в Польше); в сфере поэмы событием, значимым для философского осмысления становится поэзия П. Целана и О. Мандельштама. Долгом философии в представлении А. Бадью является производство понятийной конфигурации, способной собрать их вместе – произвести понятия и правила мышления, через которые можно было бы представить время⁴. Таким образом, А. Бадью видит бытие в его разнообразии, когда события бытия, поскольку они различаются качественно, требуют

¹ Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003. С. 79.

² Бадью А. Возвращение самой философии // Бадью А. Манифест философии. С.153.

³ Пилюгина Е. В. Аллен Бадью: исчисление события и противостояние Жюлю Делезу // Studia Humanitatis. 2014. №3. С.19.

⁴ Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003. С. 47-62.

различного подхода. Именно эти различные формы осмысления событий бытия и должна разрабатывать современная философия.

Принципиально важным моментом в онтологии события А. Бадью является то, что событие не может быть только предметом познания, что суть события, его истина – это всегда то, как человек действует в этой ситуации. «Быть верным событию, – заявляет философ, – означает продвигаться в ситуации, пополненной этим событием, осмысляя (но любая мысль есть практика, испытание) ее "согласно" событию»¹. И Бадью всегда тщательно аргументирует смысл истинности события, который прямо связан с тем, как действует человек в этой сфере событий. Вот значимый тезис философии А. Бадью: «Событие – это создание в мире процедуры истины, но оно не является создателем этой процедуры»². Истина имеет своё объективное содержание – она есть истина *этой* ситуации, *этого* события (свершения), но реализуется истина данной ситуации и события только благодаря действию человека.

Политическим событием А. Бадью считает такое событие, которое меняет весь расклад, саму структуру отношений между людьми, «то, что заставляет проявиться возможности <...>, указывает, что существует возможность, которая была ранее неизвестна», что открывает возможность³. Событие всегда предлагает нечто, и тогда будущее развитие зависит от того, будет ли подхвачена и встроена в мир эта возможность. Если я признаю истину политического события, то я действую исходя из того понимания Блага, которое данная политическая сила добивается.

Событие встречи двух людей, которые могут образовать любовный союз, зависит от того, как они перестроят всю свою жизнь. Сама встреча не образует любовь, а открывает неожиданную и непредвиденную возможность, которой можно воспользоваться. То же характерно и для творчества, когда из

¹ Бадью А. Бытие, событие, истина, субъект [Электронный ресурс]. URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/badyu/0/j19.html (дата обращения 20.05. 2019 г.).

² Там же.

³ Бадью А., Тарби Ф. Философия и событие: Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. С.17.

мысли, замысла художника рождается путём усилий произведение искусства. Если событие – это создание возможности, то с каждым событием будет связана определенная Идея и «Идея – это убеждение, что возможность, отличная от того, что есть, способна прийти <...> это общее имя этой новой возможности»¹.

Для концепции события в философии Бадью важно, что событие является началом процедуры истины. Бадью связывает истину с действием субъекта, который задает новую ориентацию опыта, ставшего возможным благодаря исходному событию и новому субъекту опыта². В трактовке события как процедуры истины, то есть как порождения событием нового состояния действительности и действующих субъектов, философия Бадью обращается к той проблематике, которая в науке этого времени трактуется как проблема нелинейного развития динамических систем. Событие – это явление синергической действительности.

1.4.4 Событие и смысл: к вопросу о новой онтологии (Ж. Делёз)

Французский философ Жиль Делёз – одна из самых знаковых фигур философии XX века. «Когда-нибудь нынешний век будет известен как век Делёза», – так охарактеризовал творчество своего соотечественника М. Фуко³. Делёз буквально переписал философию в своих историко-философских работах, вникая в философские тексты разных эпох, осваивая заложенные в них мысли и идеи, он открывает в каждом классике философии нечто неожиданное. И такой опыт внимательного вчитывания в историю философской мысли рождает его собственную философию, которая творит и осмысляет новые концепты, раскрывает новый план имманенции философского мышления, создает новых концептуальных персонажей. Среди знаковых для философии и культуры концептов Ж. Делёза таких как

¹ Там же. С.24.

² Там же. С. 64-65.

³ Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. *Логика смысла*. М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. С.441.

ризома, тело без органов, машины желания, сериальность, поверхность, шизоанализ и др. одним из важнейших становится концепт события. Ж. Делёз признавался: «Во всех своих книгах я занимался поиском природы события, это философский концепт, единственный, способный отстранить глагол “быть” от атрибута бытия»¹. Это значит, что событие становится главным предметом рассмотрения в его философии. Бытие не есть (от «быть»), а случается, и так рождается новая онтология. В таком осмыслении события, Делёз продолжает тренд философии XX века.

В работе «Различие и повторение»² эквивалентом понятию событию выступает понятие различие. Различие возникает в ситуации бытия, когда в бытии появляется «трещина», когда возникает проблемное бытие, тогда бытие обнаруживает свою особенность, которая разрешается тем изменением в бытии – событием, на которое именно это бытие способно. Различие – результат утверждения, сила которого является трансцендентальным основанием различия. Сама суть бытия в том, что оно всегда особенное, поэтому различие будет первичным в любой системе. Событие является концептуальным аналогом различающего различия.

Трактат «Логика смысла», имеющий своим истоком постструктуралистскую проблематику, говорит об отношении смысла и значения. Обращаясь к анализу смысла, Делёз начинает с выяснения отношения смысла и предложения, в котором он выражается. Он отмечает, что наряду с тремя характеристиками предложения, которые отмечаются семиотикой – денотацией, манифестацией и сигнификацией, следует выделить четвертую характеристику – смысл. Анализируя отношения смысла с денотацией, манифестацией и сигнификацией, Ж. Делёз показывает, что смысл не сводится ни к одной из них, а является априорной формой предложения. Смысл – необходимое условие порождения предложения, языка вообще. Смысл – это нудительная сила говорения, он не принадлежит

¹ Делёз Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004. С. 184.

² Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

слову, не является достоянием субъекта или объекта, это то, что делает предложение возможным, характеризует его в связи с ситуацией.

Обращаясь к анализу природы этого необходимого условия, Делёз приходит к утверждению, что таким условием является событие, то, что захватывает человека как его бытие. Рассмотрение природы события приводит Делёза к необходимости вести понятие «чистого события». Чистое событие – то, что существует как связь различных доиндивидуальных сингулярностей в некую целостность, которая придает определенность бытию. Для Делёза событие, происходящее в положении вещей, и смысл, присутствующий в предложении, является одним и тем же¹.

В своей трактовке события Ж. Делёз отталкивается от учения стоиков, которые различали вещи и эффекты, возникающие на поверхности вещей. Соприкосновение вещей, их взаимное сосуществование становится причиной эффектов-событий. Эффекты «суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, не существующей сущностью»². Эффект, событие – это некое сверхбытие, т.е. такое бытие оказывается результатом действия тел. «Событие – результат смесей, действий и страданий тел, – считает Ж. Делёз. – Но по своей природе оно отличается от того, результатом чего является. Событие – это атрибут тел и положений вещей, но никак не физическое качество. Оно вписано в них как очень специфический атрибут – диалектический, или точнее, нозматический и бестелесный. Такой атрибут не существует вне предложения, которое его выражает»³. Поэтому благодаря событиям становится возможным язык⁴ – событие требует выражения. Это и дает основание Делёзу сделать свой главный вывод об отношении события и смысла – событие и есть смысл. Он утверждает: «Смысл и есть “событие”, *при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-*

¹ Там же. С.241.

² Там же. С.20.

³ Там же. С. 241.

⁴ Делёз Ж. Логика смысла. М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. С.240.

временным осуществлением в положении вещей. Так что мы не будем теперь спрашивать, в чем смысл события: событие и есть смысл как таковой»¹

Благодаря событию становится возможным обнаружение времени. Время тел и причин – это время Хронос. Оно циклично, здесь все повторяется. А время событий – это, считает Ж. Делёз, другое время, время Эон. Оно рождается событиями и существует благодаря им. Каждое событие, свершаясь, разделяет время на прошлое и будущее, одновременно с этим каждое событие пробегает весь Эон – отсылает к другим событиям, уже свершившимся, но которые становятся актуальны (так появление нового произведения искусства вступает в диалог с другими, уже существующими). «Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие – событие Эона, где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Эона, но не заполняет ее»². Таким образом становится возможна история культуры – она всегда актуальна, то есть действует, вступает в отношения с совершающимися событиями. Мучительная сторона чистого события в невозможности его «ухватить» – оно есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет; но никогда то, что происходит вот сейчас³.

Один из важных вопросов: *как* конституируется событие в онтологической парадигме мышления. Событие рождается из совокупности сингулярностей, которые не имеют определённости и сущности сами по себе, они являются «атомами» события, и, сливаясь, они рождают силу действия. Возникает цепочка: сингулярность – аттрактор – событие – бифуркация, где новое рождается не из старого, а вопреки ему. Таким образом, событие – это то, что рождается в поле сингулярности, благодаря некоему воздействию – аттрактору / моменту «вдруг», который заставляет по-новому осмыслить предыдущий опыт и задать последующий. Таким явлением было, например, создание полотна «Черный квадрат» К. Малевичем. Это произведение не

¹ Там же. С. 42. (Курсив Делёза – В.И.).

² Там же. С.94.

³ Там же. С.93.

вписывается в представление о живописи, оно ломает это представление и одновременно является ключом для понимания формы, цвета, становясь манифестом супрематизма и знаком, в котором его смысл равен самому себе, чистым знаком.

Если Гегель предлагает логику овладения сущностями, то Делёз манифестирует логику овладения событиями, ситуациями, смыслом событий, событийностью жизни. Событие обладает анонимной волей, волевой интуицией – в этом закономерность новой онтологии. Эта воля проявляется во взаимодействии сил, активно вовлекает в себя человека и придаёт смысл человеческим действиям. Необходимо жить в ситуации, исходя из настоящего, видеть себя в мире и мир в себе, используя всю наличность. Эта стратегия жизни может быть реализована благодаря пониманию бытия как события.

Оценивая развитие европейской философии, Жиль Делёз показывает, что на протяжении двух тысяч лет она развивалась в русле платонизма, конечно, по-разному его модифицируя. Суть платонизма – признание некой сущности бытия, которая становится своеобразной матрицей, на основе которой порождается конкретно сущее. Делёз предпринимает кардинальную попытку преодолеть платонизм и задать новое основание для философии. Эта попытка связана с разработкой такого понимания бытия, которое трактует бытие как событие, что обращает внимание философии на бытие конкретного, которое и определяет действие человека, его свершающийся опыт. Здесь Делёз невольно продолжает идею М.М. Бахтина, которая была высказана им в рукописи начала 20-х годов XX века. Именно этот новый поворот в развитии философии, который настойчиво реализовывал Делёз в своих сочинениях, и дал основание Мишелю Фуко предполагать, что когда-нибудь XX век в философии назовут веком Ж. Делеза.

Поворот философия XX века к анализу бытия в его конкретности и различии придал понятию события статус философской категории, которая становится значимым методологическим инструментом при анализе

действительности. Показательны в этом отношении рассмотрение Жаком Бодрийяром знаковых для всего мира событий последних десятилетий.

В трактате-памфлете «Дух терроризма», по мнению Ж. Бодрийяра, 11 сентября 2001 года мир столкнулся с абсолютным событием, «событием в чистом виде, которое сконцентрировало в себе все те события, которые так никогда и не произошли»¹. Этому событию невозможно придать какой-то один определенный смысл, постфактум интерпретировать его, оно бесполезно, «такова радикальность зрелища, жестокость зрелища, которое одно оригинально и неустранимо»². Это событие уникально, оно требует уникальной реакции, и находится оно по ту сторону эстетики, этики и даже права.

Ж. Бодрийяр отмечает, что «когда событие происходит, это вызывает, подобно эффекту взрыва вакуумной бомбы, асфиксию всех будущих событий. То есть оно перечеркивает не только все, что ему предшествует, но и все, что за ним следует»³. В этом проявляется радикальность идеального события, оно заставляет все забыть, оно остается одно перед взором человека, концентрируя на себе всё внимание и всю мысль. Здесь событие существует в своей буквальности, не имея себе никакого эквивалента. Таков акт терроризма – у него нет никакой истины, он ничему не соответствует, он есть как безусловное свершение. Прделанный французским философом анализ реальных событий современной истории и их восприятия и отражения в сознании современного общества можно рассматривать как своеобразное экспериментальное подтверждение тех теоретических выводов о сути события, к которым приходят концепции философов XX века.

§ 2. Синергичная природа онтологических характеристик события

2.1. Проблема истока события

¹ Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в Заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 96.

² Там же. С.116.

³ Там же. С.129.

Когда со времен Парменида философия рассуждала о бытии, она отличала бытие как оно есть (on he on) от того, что каждый видел вокруг. Бытие как понятие и сущее как предмет восприятия философ должен был строго различать: «Бытие и мысль тождественны», – утверждал Парменид. Когда философия XX века пришла к пониманию бытия как события, то подобная проблема явилась в новом облике. Словом «событие» означали всякие происшествия, которые случались и случаются в жизни человека. Значит ли это, что любое происшествие и есть бытие-событие, или событие-бытия.

Уже упоминалась мысль Жюлья Делёза, что «событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей», т. е. событие не отождествляется с происшествием, которое вот здесь и сейчас реализуется. Но в тезисе французского философа звучит один важный момент: событие не смешивается *со своим* осуществлением в этом пространстве и времени. То есть событие все-таки вот здесь и сейчас как-то есть.

Возьмем такой пример как событие битвы. Например, битва под Полтавой в русско-шведскую войну времен Петра I. Вот ее картина, из поэмы А.С. Пушкина:

И грянул бой, Полтавской бой!
В огне, под градом раскаленным,
Стеной живою отраженным,
Над падшим строем свежий строй
Штыки смыкает. Тяжкой тучей
Отряды конницы летучей,
Браздами, саблями звуча,
Сшибаясь, рубятся с плеча.
Бросая груды тел на груды,
Шары чугунные повсюду
Меж ними прыгают, разят,
Прах роют и в крови шипят.
Швед, русский — колет, рубит, режет.
Бой барабанный, клики, скрежет,
Гром пушек, топот, ржанье, стон,
И смерть и ад со всех сторон.

Что собой представляет этот бой, Полтавский бой?! Бой уже имеет имя, он уже стал достоянием истории, событием истории. Но здесь и сейчас это «бой барабанный, клики, скрежет, гром пушек, топот, ржанье, стон, и смерть и ад со всех сторон». Ничего не ясно «в историческом смысле», ничего не ясно даже тем, кто «колет, рубит, режет», кроме того, что вот здесь надо рубить, а здесь кто-то колет. Поле боя – хаос, неопределенность.

Или еще одно описание другого сражения из романа Л.Н. Толстого:

«Не только с того места внизу, где он [Наполеон – В.И.] стоял, не только с кургана, на котором стояли теперь некоторые его генералы, но и с самых флешей, на которых находились теперь вместе и попеременно то русские, то французские, мертвые, раненые, живые, испуганные или обезумевшие солдаты, *нельзя было понять того, что делалось на этом месте*. В продолжении нескольких часов на этом месте, среди неумолкающей стрельбы ружейной и пушечной, то появлялись одни русские, то одни французские, то пехотные, то кавалерийские солдаты; появлялись, падали, стреляли, сталкивались, *не зная*, что делать друг с другом, кричали и бежали назад» (Курсив мой – В.И.).

Здесь также видно, что в момент реального сражения, в тот момент, когда реально свершалась битва под Бородино, никто, даже предводители войск, не видят ничего, кроме хаотических перемещений солдат, всадников, или их групп, ничего, кроме беспорядочной стрельбы и бубухания пушек, хаоса разрывов бомб и гранат. И «нельзя было понять того, что делалось на этом месте». А на этом месте реально свершалось событие «Битва под Бородино». Реальное сражение – это хаос и неопределенность, а событие – это приведение хаоса в порядок.

Отношение происшествия и события – это проявление синергетических связей в социальной и исторической действительности. Происшествие как то, что случается в порядке вещей, ограничено в пространстве и времени, его результаты (*это* состояние вещей) используются человеком. Вот то, как они используются, какой смысл они приобретают в деятельности людей, и раскрывается как событие. В этом случае происшествие и события и

совпадают, и не совпадают. Происшествие чревато событием, а событие ответственно за сохранение происшествия.

Происшествие становится событием, когда оно включается в порядок жизни человека и общества, поэтому одно и то же происшествие может оказаться разными событиями, в зависимости от того, как это происшествие входит в жизнь человека и общества. Примером такого «раздвоения» происшествия в разные события может служить происшествие, представленное в фильме В. Абдрашитова по сценарию А. Миндадзе «Остановился поезд». Произошло столкновение пассажирского поезда с сорвавшимися со стоянки товарными вагонами, машинист поезда ценой собственной жизни предотвратил крушение и гибель десятков, а то и сотен пассажиров. Выстраиваются два варианта события на теле этого происшествия: один – героический поступок (его создает журналист), другой – событие халатности и бесхозяйственности, которое характеризует работу железнодорожного депо (его создает следователь). Оба представления события имеют свои основания в тех действиях, которые являются откликом на случившееся.

Различение события и происшествия как новый философский вариант различения бытия как сущности и его явления в сущем ставит и другую проблему перед философией – проблему основания события.

Подобно тому, как философы-досократики искали первоначало, которое порождает мир, философия, вступая на путь анализа такого феномена как событие, также ставит вопрос о его основаниях. Уже А. Бергсон, рассматривая событие как момент жизни и творческой эволюции природы, обращает внимание на то, что событие жизни, особенно рождение нового качественного различия в эволюции природы, не может быть объяснено классическим обращением к анализу причинно-следственных связей и отношений.

Невозможно обнаружить ту причину, которая обусловила возникновение события. Посмотрим на те причины, которые выделил

Аристотель¹. Могут ли они служить объяснением основания события как такого явления, которое «соединяет разнородное» и разделяет состояние бытия на «до» и «после», которое открывает новые горизонты развития.

Материальная причина – «то, из чего что-либо обычно делается»². Можно ли на основе «материи» события определить причину его возникновения? Если, например, для вещи назвать медь первопричиной статуи, а мельхиор первопричиной столового прибора будет в порядке вещей, то разнородное и даже хаотичное тело события/происшествия сложно поддается такому анализу, если вообще есть основания говорить о теле события.

Если обратиться к формальной причине, которая определяет сущность вещи, «чтойность», «основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть»³, то кажется, что это основание может дать объяснение появлению события. Но сущность события становится ясной *после* того, как происшествие случилось, и более того, сущность события может меняться со временем. Это прекрасно иллюстрируют те произведения искусства (а любое произведение — это событие), которые получили статус классических произведений. Знак классичности открывает глубинную сущность данного произведения, которая далеко не сразу была ясна современникам создания произведения, да и вряд ли она была присуща произведению в момент его творения или появления.

Действующая причина – «делающее – причина делаемого, и способное изменять – изменяющегося»⁴. У таких событий, как произведение культуры, кажется, можно назвать эту причину. Это автор. Конечно, без усилий *Этого* конкретного человека *Вот это* конкретное произведение не появилось бы. Он его сочинил. Но он ли та действующая причина, которая вызвала это произведение к жизни? Гомер – автор «Илиады». Но ведь и сам Гомер

¹ В схоластической философии аристотелевские интерпретации значения термина «причина» ярко и выразительно выражены в названиях: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* и *causa finalis*.

² Аристотель *Метафизика*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С.158.

³ Аристотель *Метафизика*. С.37.

⁴ Там же. С.158.

начинает своё эпическое повествование словами: «Гнев, о Богиня, воспой Ахиллеса, Пилеева сына...», тем самым подлинной действующей причиной признавая Богиню. Да и Платон, как известно, считал, что поэты – это «рупоры богов». Да и кто из поэтов, художников, творцов не говорил о вдохновении – о Музе, которая дарует силу создания. Поэтому вопрос о производящей, творящей причине события остается открытым.

Также невозможно выделить то, ради чего событие существует, его благо, цель и его конечную причину – так *causa finalis*, наряду с другими тремя оказывается неприменимой по отношению к феномену события.

Учение о причинности, которое разрабатывает новоевропейская философия, порождает, в конце концов, принцип детерминизма как основополагающее методологическое основание научного знания. Но уже И. Кант вынужден признать, что хотя категория причины априорно свойственна любому научному познанию, на что бы оно ни было направлено, все-таки сама наука должна признать, что есть такие явления в мире, которые не подчиняются причине, как ее понимает наука, а подчиняются *свободной* причине. «Причинность свободы <...> не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени»¹, – указывает Кант. Следует обратить внимание, что Кант не отказывается от детерминизма, ибо категория причины – это априорное понятие рассудка, он просто приставляет другое прилагательное к существительному причина – свободная, а не естественная. Но это разделение причин имеет, как представляется, огромное методологическое значение для понимания оснований события².

Кант показывает, что если бы причинность была только природной, то всякое событие определялось бы другим событием во времени по законам природы, но тогда не было бы свободных событий, а они эмпирически есть. Так как «свобода предполагает, что некоторое событие, хотя бы оно и не произошло, все же *должно* было произойти, и, следовательно, причина

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С.478.

² См.: Конев В.А., Иванова В.Н. Событие: философия *sub specie eventus* // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. №3 С. 35–49.

события в явлении [т.е. природная причина – В.И.] была не настолько определяющей, чтобы в нашей воле не было причинности, способной независимо от этих естественных причин и даже против их силы и влияния произвести нечто определенное во временном порядке по эмпирическим законам, стало быть, начать *совершенно произвольно* некоторый ряд событий»¹. То есть, хотя всё, что мы фиксируем как момент/элемент события, происходит по естественным законам, но само событие не объясняется этими законами. Для Канта это противоречие свободы и естественной причинности является результатом различия мира явлений и мира вещей в себе. Свобода действует как свобода, но вся реализация свободных установлений происходит по естественным законам. Кант постулирует: «Умопостигаемая причина [свободная причина – В.И.] в отношении своей каузальности не определяется явлениями [т.е. миром природы – В.И.], хотя действия ее являются и таким образом могут быть определены другими явлениями»². Позже Ж. Делёз также будет говорить о двойной каузальности события: «Стоики ясно видели: событие подчиняется двойной каузальности, отсылая, с одной стороны, к смесям тел, выступающим в роли его причины, а с другой – к иным событиям же, которые суть его квази-причины»³.

Современная наука, наука неклассического и постнеклассического типа, кардинально меняет представление о детерминизме в природе. Идея нестабильности природных процессов, которая утверждается в науке благодаря открытию неравновесных структур и нестабильных систем, полностью меняет наше представление о детерминизме, замечает И. Пригожин⁴. Уже не для философии, а для самой науки становится ясно, что есть различие между детерминистскими законами природы и законами, которые таковыми не являются. И теперь сама наука говорит о дуализме.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 479. (Курсив Канта – В.И.).

² Там же. С. 481.

³ Делёз Ж. Логика смысла. М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. С. 133.

⁴ Пригожин И. Философия нестабильности [Электронный ресурс]. URL: https://avtonom.org/old/lib/theory/prigozhin_phn.html (дата обращения 30.04. 2019 г.).

«Наше восприятие природы становится дуалистическим, – продолжает И. Пригожин, – и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о неравновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий. <...> Лишь в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флюктуации, способствующие этим событиям, а также происходит расширение масштабов системы, повышение ее чувствительности к внешнему миру и, наконец, возникает историческая перспектива, т.е. возможность появления других, быть может, более совершенных, форм организации. И, помимо всего этого, возникает новая категория феноменов, именуемых аттракторами»¹.

Синергетика создала формальный аппарат для описания процессов в неравновесных системах, но благодаря синергетике оформилась новая идеология понимания возникновения уникальных событий, которая вышла за пределы математического формализма, принимая форму наррации. Такую тенденцию современного научного дискурса отмечал И. Пригожин: «Современная наука в целом становится все более нарративной. Прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по-преимуществу нарративные науки – с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, – с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается. <...> Сегодня мы лучше понимаем, каким образом элемент повествования (или элемент события) входит в наше видение природы»².

Используя понятия, введенные синергетикой, можно по-новому посмотреть на истоки события. Таким истоком выступает не какое-то другое событие или некая вещь, а состояние неопределенности, в котором обнаруживают себя различные возможности.

Возможно, говоря об истоках события как онтологическом образовании, следует говорить не о детерминации, не о причинах его

¹ Там же.

² Там же.

появления, а о его начале. Началом Аристотель называет «то в вещи, от чего как от первого кто-нибудь начинает двигаться»¹. Таким *ἀρχή* для события может выступить *ситуация*, которая организует определенное состояние вещей и порождает то действие, которое в этой ситуации возможно и которое производит событие.

Словарная трактовка ситуации гласит, что это стечение всех жизненных обстоятельств и положений, с которыми сталкивается человек в своей деятельности и в своём восприятии. Н.М. Солодухо предлагает более глубокое и ёмкое понимание ситуации как совокупности факторов, определяющих состояние и изменение объектов². Автор сам говорит, что формально он не уходит далеко от традиционного определения, однако он уходит от статического понимания ситуации и развивает ее динамическое понимание.

Человеческий мир, благодаря которому и существует человекоразмерный феномен события³, является по своей сути ситуационным⁴. Жизнь человека полна ситуациями и ожиданиями рождения событий, более того ситуации являются полем деятельности человека и содержательной основой его жизни. Калейдоскоп ситуаций образует содержание человеческого существования. Ситуация предоставляет материал для происшествия, которое несет в себе возможности и потенции рождения того или иного события. Из спектра возможностей реализуются лишь некоторые, которые становятся событием. Рождение события из ситуации связано с ответственностью и рисками, которые берет на себя действующий человек.

¹ Аристотель *Метафизика*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С.158

² Солодухо Н. М. Ситуационность бытия: концептуальные принципы // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2012. №1. С.173.

³ Липатова О. А., Агапов О. Д. Событийность и ситуационность в гуманитарной перспективе // Вестник КазГУКИ. 2014. №4-1. С. 9.

⁴ Солодухо Н.М. Методологические принципы построения ситуационной картины мира // Ситуационные исследования: Вып.4.Ситуационная картина мира. Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2011. С. 9-11.

Ставшее в конкретной ситуации событие указывает на свои истоки, когда событие реализуется, тогда становятся ясными и открытыми то, что предвещало событие.

Примером состояния такой неопределенности зреющих возможностей может быть увертюра к опере. Увертюра создает композитором, как правило, *после* событий, которые представлены в опере, но исполняет *до* этих событий. Практически любая увертюра или вступление к опере содержит в себе музыкальные темы будущего действия, они возникают и взаимодействуют как предвестники будущего, еще не существующего события.

Интродукция к опере «Пиковая дама» П.И. Чайковского заявляет основную идею произведения и строится на трёх контрастных музыкальных образах. Открывается оркестровое вступление темой баллады Томского, в которой он будет рассказывать о старой графине, это музыкальная цитата до возгласа «О Боже!». Далее, представленная мотивами-восклицаниями медных духовых разделёнными всплесками пассажей у струнных, следует лейтмотив Графини – Пиковой дамы, в секвенционном изложении темы отсутствует тоника, что усиливает её тревожный, неустойчивый и напряжённый характер. Здесь эта тема символизирует не только тёмное начало, перевернувшее жизнь Германна, но и выражает его ужас, смятение. Струнные переходят к теме любви Германна, которая кажется уже вот-вот вытеснит звучание тромбонов и труб, однако фоном начинает звучать целотонная гамма призрака Графини. Таким образом, во вступлении к опере оказывается слито неразрывно будущее событие, которое развернется в действие героев. Как это не покажется странным, но увертюра даёт состояние хаоса как неопределенности. Зная событие (зная действие героев в опере), мы можем ретроспективно прогнозировать (разворачивать) мотивы, давая им имена будущих героев, участников события.

Можно привести другой пример – увертюру к опере «Руслан и Людмила» М.И. Глинки. Это более развёрнутое оркестровое вступление,

написанное в соответствии с традицией оперного жанра – сонатное Allegro (т.е. форма с довольно строгой структурой) на тематическом материале оперы, но при этом выражающее идею и соотношения содержательного плана. Победа верной любви над злом в увертюре представлена тремя темами: оптимистичная и стремительная *главная партия*, основанная на музыке заключительного хора – это одновременно и предвосхищение торжества добра, где вступительные аккорды выражают самобытность образов русских богатырей, *побочная партия*, как правило, отвечающая за лирический тематизм, построена на музыке арии Руслана, это тема его верной любви – в самой арии, использованная в увертюре тема тоже является побочной партией. Фантастические зловещие элементы, олицетворяющие волшебство Черномора («аккорды оцепенения», целотонная «гамма Черномора») являются эпизодическим материалом разработки. Реприза повторяет темы экспозиции, а в коде снова напоминает о себе фантастика. Эти темы, задействованные в оркестровых вступлениях, как некие проблемные ситуации, некие напряжения жизни, судьбоносные натяжения, которые должны разрешиться в действие, в событие, что и происходит, собственно, в развитии оперного действия. Эти темы – не причины в традиционном понимании, а истоки события оперы, событий оперы, также как семя не причина растения, а его исток, его начало.

В концепции Жюлья Делёза эквивалентом понятия ситуации выступает понятие проблемное бытие, бытие, требующее выхода, бытие, отягощённое небытием. Событие призвано разрешить проблемную ситуацию, преодолеть неопределенность состояния бытия. Определить неопределенность проблемной ситуации призвана Идея. Идея – это другой аспект ἀρχή события.

Идея является концептом различия, чистым присутствием, «о котором в мире можно упоминать лишь как о том, что "непредставимо" в вещах»¹.

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С.82.

Идею можно соотнести с замыслом – она вдохновляет¹, она является как конкретным особенным, так и истинной универсальностью², она задает начало и обосновывает мир представления. Идеи как мысли Cogito, как дифференциалы мышления возникают в ситуациях появления разрывов, трещин в бытии, и тогда «они кишат в трещине, постоянно появляясь на краях этой трещины, без конца возникая и исчезая, образуя тысячи различных соединений и нет речи о том, чтобы заполнить то, что не может быть заполнено»³. Такое представление об Идеях как способах объявления проблемного бытия, бытия расколотого, явно эквивалентно понятию хаоса как предшественника порядка, о котором говорит синергетика.

Проблемная ситуация – это положение вещей, которое требует действия, здесь возникает вопрос – «Как действовать?», как соединить то, что разошлось, что распалось, что находится в состоянии хаоса. Идея и предстает как проблематическое сочетание возможных действий. Она есть виртуальное бытие события, которое требует своего актуализации. Актуализация Идеи происходит как преобразование происшествия или накопленного материала в событие. Сам процесс актуализации Идеи может начинаться благодаря некоему аттрактору, преобразующему материал в событие. Так Василий Суриков, задумав полотно «Боярыня Морозова», изучил исторические источники, продумал типажи персонажей, создал огромное количество эскизов, но никак не мог свою виртуальную Идею превратить в реальное полотно – не было той случайной точки, которая бы всё соединила в единое целое, пока его не поразила вид вороны на снегу с поднятым крылом. И эта точка замкнула происшествие (все, что происходило в период работы над картиной) в событие – картина В. Сурикова «Боярыня Морозова».

Идея как момент начала события определяет направленность действия человека в ситуации. Действие требует энергии и силы. И третьим аспектом начала события становится *власть*.

¹ Там же. С. 82.

² Там же. С.203.

³ Там же.

Власть является одним из главных моментов человеческого бытия. Обращаясь к мифам о зарождении человечества, можно заметить две противоположности: с одной стороны, состояние «войны всех против всех» и выделение сильнейших, с другой – идиллия и равенство, где никто не причиняет страдания другому. Из этих мифологических представлений очевидна двойственность отношения к власти: благословение насилия, регулирующего человеческую жизнь, с одной стороны, и проклятье силы, подрывающей братство людей, разделяющей их на порабождённых и господствующих. Безусловно, власть – это структура порядка, а не стихийная игра случая. Возникает дихотомия порядок-хаос, соотносящаяся с властью-безвластием (анархией). Если мыслить феномен власти в терминах И. Пригожина, то диссипативной системой¹, в которой осуществляет себя этот социальный феномен, оказывается социум, точнее – друг-с-другом-бытие. Власть становится реальностью благодаря самим людям, и аттрактором, реализующим власть, будет служить человек, что и придает власти её экзистенциальный характер. Однако не любой человек сможет привести ситуацию к кардинальному изменению, к некоей точке бифуркации. Это человек – человек-пассионарий, в терминологии Л. Гумилева², или человек, способный к продуцированию и оформлению события власти.

Власть, несущая в себе энергию слияния сил, становится одним из модусов начала свершающего действия и третьим аспектом ἀρχή события. Как начало действие власти включает разные моменты: признание (А. Кожев³ считает это ключевым моментов власти), насилие (Г. Гегель, К. Маркс), воля к власти (Ф. Ницше, Ж. Делёз), решимость (М. Хайдеггер, А. Бадью). «Жизнь – это усилия во времени», – утверждает Марсель Пруст. Эти усилия, проявления силы человека как его власти над имеющимися обстоятельствами и конституируют события жизни. Идея как разрешение

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

² Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001.

³ Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006.

противоречий ситуации, или как увиденный выход из данного состояния, требуя реализации в материале, предполагает включение воли и силы в пространство ситуации, чтобы событие случилось. Вооруженное столкновение становится событием битвы, когда огромное разнообразие реальных моментов армейской жизни, которые находятся в этом конкретном пространстве, придут в движение благодаря приказам командующего.

Таким образом, можно увидеть три возможных аспекта начала события, в которых отражается синергетическая модель становления порядка из хаоса. *Ситуация* характеризует состояние неустойчивости, требующей разрешения. *Идея* выделяет различные варианты выхода из проблемного, треснувшего бытия. *Власть* задает принцип соединения распавшегося бытия в порядок события. Каждое из этих начал в равной степени является тем, что превращает случившееся в событие, и далее необходим шаг по рассмотрению того, как это происходит и чем становится событие.

2.2 Онтологические характеристики события

Если событийность становится основным состоянием действительности, с которой человек имеет дело, то для него важно знать, какими характеристиками, какими свойствами событие обладает. Вся предшествующая философия и наука рассматривала мир как мир, порядок которого определяется устойчивым и неизменным бытием. Поэтому познание законов этого бытия создавало основы всякого возможного действия человека в этом мире. Рассматривая структуру и логику действия чистого разума, И. Кант постоянно подчеркивал, что единственно, что рассудок может – «это антиципировать форму возможного опыта вообще»¹. Развитие европейской цивилизации, особенно переход от индустриального к постиндустриальному обществу, показало, что человек способен к таким действиям, которые, хотя и опираются на законы природы, выходят за пределы уже прогнозируемого. Теперь актуальным для человека становится

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 3, М., 1964. С.305.

не только знание возможного опыта, но и знание свершающегося, реального опыта, того опыта, который прямо здесь и сейчас вводит человека в ситуацию действия, ставит его перед лицом события. «Всё меняется, когда мы определяем условия реального опыта», – справедливо заявляет Ж. Делёз¹.

Событие и является элементом той действительности, которая здесь и сейчас реально разворачивается перед человеком, включая в себя его собственные действия. Чтобы познать такую действительность, требуется понимание энергичности и динамики событийности этой действительности. Именно поэтому событие является такой значимой категорией в философских построениях. Поскольку событие, в его самом первом понимании, есть какое-то соединение многого в особую целостность, в единство, которое является не просто единством, а единством действенным, т. е. таким, свершение которого модифицирует действительность, то важно понять, что лежит в основании единения много в единое, как реализует свершение и что вносит событие в мир.

2.2.1 Событие-соединение, событие-синтез, событие-сборка

Обрисовать события можно исходя из круга контекстуальных и не контекстуальных синонимов – синтез, синкретизм, соединение и единство. Ранее мы выяснили, что событие укоренено в *ситуации*, элементы которой *идея и власть* цементируют в событие.

Итак, что такое событие: соединение разнородного или однородного? Является ли событие синтезом однородного или разнородного?

Безусловно, событие требует, чтобы были какие-то элементы, из которых бы оно складывалось, синтезировалось подобно тому, как из атомов кислорода и водорода можно синтезировать воду. Но так ли все просто – атомы водорода и кислорода нельзя назвать разнородными, это газы, химическая связь между ними относительно легко возникает, в результате чего появляется новое вещество. А если речь идёт о соединении сложных атомов металлов? Синтезирование интерметеллида, как показывает химия, не

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 92.

всегда возможно, это сложный процесс, который может завершиться получением твёрдого раствора, сплава, а не нового вещества. Событие по своей природе может быть подобно соединению водорода и кислорода, которое рождает новое вещество, но также подобно и сплаву металлов такого, например, как бронза, который представляет новую реальность в мире металлов.

Примером события как синтеза однородных, но различающихся элементов может быть рождение в истории человеческого развития государства и гражданского устройства общественной жизни. Томас Гоббс, выдвинув идею общественного договора, считает, что некий акт – согласие людей принять в качестве условия своей жизни такое образование как закон – создает абсолютно новую действительность. Событие Закона можно рассматривать как своеобразный синтез воли разных людей, где Сила Закона не равна сумме волей, принявших участие в соглашении. Поэтому И. Кант и мог дать такое толкование теории общественного договора, что этот договор не означает какой-то реальный момент в истории, когда какие-то конкретные люди, собравшись, приняли решение, а Идея договора означает, что каждый раз, когда правитель принимает решение (событие проявление воли!), он должен считать, что это решение *как бы* согласовано с мнением подлинных, должно учитывать их согласие на его волю, также как любой гражданин, следуя закону, должен исходить из того, что он сам добровольно принял на себя эту обязанность. И тогда слияние этих волей рождает событие совместной жизни.

Примером события, которое возникает по принципу «сплава» воедино элементов, которые имеют подобную природу, но сохраняют свою «материальную» самостоятельность, может служить любой производственный акт, который складывается из разных видов труда, сохраняющих свою особенность, но единство которых создает событие производства, подобное «сплаву».

Наконец, событие может объединять элементы совершенно разнородные. Тогда целое события достигается путем особого процесса, который Ж. Делёз и Ф. Гваттари назвали процессом сборки. Сборка – это акт рождения вещи-события, а вместе с этим и события смысла как определенного отношения человека и мира. Таким событием, изменившим мир человеческого бытия, было создания каменного топора как результат соединения камня и дерева (деревянная палка), которые естественным образом соединены быть не могут. Каменный топор (вообще орудия труда) – не просто предмет, а именно вещь-событие, разделившее историю рода человек на «до» и «после».

С помощью концепта «сборка» Делёз и Гваттари показывают, как происходит становление конкретных феноменов. По принципу сборки происходит становление машины желания, где целое – результат соединения разнородных (технических, органических, общественных и др.) элементов, которые синтезировать нельзя¹. Сборка, как отмечают французские философы, это «пересечение измерений в множестве, которое с необходимостью меняет природу в той мере, в какой наращивает свои соединения»². То есть это процесс, при котором целое производится из множества разнородных элементов³. Причем сборка как способ конституирования события может иметь разные конкретные формы проявления. От сборки как соединения вещно-предметных образований, дающих новые предметные конструкты и желания, которые в них представляются, до организации сложных культурно-цивилизационных комплексов, которые случаются как определенные исторические события. Сборка «машины войны» – оружия различного вида, это создание возможности свободного действия, демонстрации силы в пространстве и во

¹ Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С.449-467.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория, Астрель, 2010. С.14.

³ См. подробнее: Голенков С.И. Концепт «сборка» в шизоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. Самара: Самар. гуманит. акад., 2017. С.174.

времени. То есть оружие обладает внутренними характеристиками, которые дает ему сборка, включающая его в определенные действия. Отлитая стальная сабля, часто кривая и укороченная порождает событие атаки сбоку и прямо, она «сворачивает иное динамичное пространство, нежели меч из кованого железа, используемый для фронтальной точечной атаки»¹. Оружие ничто вне события-битвы.

А сборка «машины труда» становится формальной причиной инструментов. Сборка инструмента придает ему другие характеристики в отличие от оружия, она предполагает работу, приложение сил в определенном месте, которое должно быть определенным образом обустроено. Появляется производство, сами его акты, то, что есть как труд или работа. определяется связями/сборкой, которые постоянно возобновляются².

Существенно важно, что любой тип единения элементов в такой бытийный феномен как событие, сопровождается взаимовлиянием элементов друг на друга. Это взаимовлияние есть тот особый процесс, который может быть назван синергия.

Идея сборки открывает перед нами логику формирования и развертывания событий, которая выходит за пределы обычных причинно-следственных связей и позволяет обратить внимание на более сложные виды взаимосвязей. Эти связи не являются просто причинными, они представляют собой своеобразные казуальные (казус – случай) связи, где начальные условия и реальные возможности играют решающую роль в развитии ситуации, когда конкретность данной ситуации задает начальные условия действия и предоставляют реальные возможности его свершения.

Важно отметить, что в данном контексте логика действия и поток мыслей формируются не на основе общих представлений, а на основе конкретных предпосылок и условий, присутствующих здесь и сейчас.

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. С.683.

² См.: Там же. 671-673.

Именно это подчеркивается в синергетике: «Что же касается систем, чувствительных к начальным условиям, то они не допускают грубого или операционального описания в терминах детерминистической причинности: для них невозможно определить класс “сходных ситуаций”, в которых сходные “причины” (т.е. сходные начальные условия) влекут за собой сходные следствия – сходную эволюцию»¹. Ситуация, порождающая событие или случай, всегда уникальна, она представляет собой хаос, поскольку она всегда «эта», а не «та же». Это делает ее отличной от «объективных условий», которые подчиняются законам и порядку. Возможно, что не случайно Пригожин и Стенгерс использовали кавычки в термине «сходная ситуация», чтобы подчеркнуть эту уникальность и сложность.

Каждая уникальная ситуация проявляет свою специфику, но эта специфика не имеет определения, что выражается особым состоянием сознания, которое Кант и Делёз называли Идея. Идея разума, по словам Канта, направляет разум к достижению «такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*»². Таким образом формируется основа для создания (сборки) события – Идея/установка, которая как аттрактор акцентирует положение дел ситуации и придает ее составляющим импульс к слиянию в событие. Происходит процесс сборки события, конституируется связность, определяющая лик бытия и представляющая его смысл. Так объявляет себя новый вариант тождества «мысли и бытия»: смысл как интенция и продуктивная сила начального условия конституирования события тождественен самому событию (его «сбытию»). Вероятно, в этом тождестве смысла и события (в его «сбытии») укоренены объективные основания процессуальной логики, о которой говорит академик РАН А.В. Смирнов^{3,4}.

¹ Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант*. М., 1994. С. 81

² Кант И. *Критика чистого разума*. С. 358 (Курсив Канта)

³ Смирнов В.А. *Процессуальная логика и ее обоснование* // *Вопросы философии*. 2019 № 2 С. 5–17.

⁴ См.: Конев В.А. *Об онтологических основаниях процессуальной логики* // *Вопросы философии*. 2019 № 6 С. 17–26.

2.2.2 Событие как свершение

Событие всегда происходит, свершается. Если это действие, то всегда реальное, если утрата, то действительная и травмирующая, если граница, то та, которую перешли, если предел, то тот, который достигнут.

Событие свершается тогда, когда проблемная ситуация – ситуация, напряженная противоречиями, ситуация, требующая действия, – передает свою энергию напряжения Идее свершения. В этом случае событие как характеристика бытия предстает как потенция, нудительная сила (Бахтин) ситуации, требование иного состояния, другого, отличного от наличного. Идея различия, рождающаяся в подобной ситуации, это первое указание на событие как свершение. Об этом свидетельствует любая творческая деятельность. Замысел, Идея нового, которая рождается в ходе осмысления тех противоречий и напряжений действительности, с которыми сталкивается культура, это уже событие данной культуры.

Вторая сторона события как свершения – это процесс его реализации в конкретном времени и пространстве, который придает материальное существование событию как различию, как особенному объявлению бытия. Примером такой материализации является реализация всякого творческого замысла в конкретном материале. Даже тогда, когда вроде бы замысла нет, как в случае живописного «творческого метода» Дж. Поллока, который предполагает случайное разбрызгивание краски на холсте. Но в этом случае сама форма процесса создания живописного полотна становится реализацией Идеи случайности, которая трактуется как эстетическая идея.

Взаимосвязь двух форм свершения/реализованности в событии прослеживается по-разному в различных сферах деятельности человека. Но важным законом бытия события-свершения является сама связь в событии этих двух сторон его всегда свершенности.

Вот ситуация рождения открытия (событие-открытия).

По легенде, открытие гидростатического закона («Всякое тело при погружении в жидкость теряет в своем весе столько, сколько весит вытесненная им жидкость») связано с тем, что Идея закона пришла в голову Архимеда во время купания в бассейне. «Эврика!», – воскликнул Архимед. Этот возглас стал символом *внезапного* озарения сознания новой Идеей, которая разрешала проблемную ситуацию, мучавшую человека в данной ситуации. Так, по воспоминаниям биографа Ньютона, падающее яблоко натолкнуло создателя окончательное оформление Идеи всемирного тяготения. А образ последовательности рядов, который, якобы явился Д.И. Менделееву во сне, натолкнул его на осмысление периодического закона.

Конечно, открытие в науке (событие нового знания) не является просто результатом озарения. Озарению предшествует огромная работа по выстраиванию самой проблемной ситуации, а некое озарение приводит затем к затяжному процессу окончательного оформления идеи в форму научного знания.

Многие детективные истории, в которых раскрываются события преступления, строятся по следующему принципу: Шерлок Холмс, Эркюль Пуаро или Мисс Марпл внимательно знакомятся с обстоятельствами происшествия, собирают улики, пока какая-то улика или обстоятельство вдруг не открывают цельную картину события преступления в голове сыщика.

Подобные примеры свидетельствуют о том, что событие, зарождающееся в условиях проблемной ситуации, разрешает напряжение данной ситуации благодаря тому, что нечто в этой ситуации становится конкретным моментом, запускающим процесс реализации события. Пользуясь языком синергетики, можно сказать, что проблемная ситуация вводит бытие в данном месте и в данное время в критическое состояние, в состояние бифуркации, неравновесности, выход из которого находится

благодаря появлению аттрактора, который дает начало формированию нового состояния бытия.

Аттрактор открывает событие как свершение в его второй форме – материализация события. Именно эту сторону свершения фиксирует в своем Словаре В.И. Даль. Свершение от глагола совершать (*совершить что, свершать, свершить, вершить, кончать, о(за,по)канчивать, сделать, до(за)вершить, привести к концу, сделать вещь или дело сполна, новое устройство, преобразование, совершенствование*)¹. Из пословиц: *Начав, совершай. Совершив доброе дело, не кайся*. Свершение характеризуется, во-первых, завершённостью («Ни одно дело не совершится помимо Божьей воли, не может исполниться, состояться, сбыться, сделаться, стать, случиться» и «Свершилось, все кончено, конец тому, что делалось, о чем речь»)². Во-вторых, стремлением к совершенству: совершенствовать, то есть «улучшать, исправлять, придавать более достоинства, возводить качественно на высшую степень, вещественно или нравственно»³.

Событие-свершение открывает новый философский горизонт в рассмотрении действительности. Классическая философия видит действительность как предмет возможного опыта, который опирается на понятия классической науки. Кант выразил эту мысль с предельной четкостью: «Единственное, что рассудок может делать а priori, – это антиципировать форму возможного опыта вообще»⁴. Или: «Только возможный опыт может сообщить нашим понятиям реальность, – пишет философ, – без этого всякое понятие есть только идея, лишенная истины и отношения к предмету»⁵. Примечательно, что Кант, связывая возможный опыт с понятиями рассудка, видит, что тогда, когда рассудок обнаруживает

¹ Совершать // Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля [Электронный ресурс]: подгот. по 2-му печ. изд. 1880–1882 гг. URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=38330> (дата обращения: 4.05.2019 г.).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 3. М.: «Мысль», 1964. С. 305.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 449-450.

свои границы – требуется совершит *иной* опыт – тогда появляется потребность в *идеях* разума.

Событие – это всегда непредвиденность, это всегда то, что свершается в ситуации неопределенности. Поэтому философия события должна опираться не на анализ оснований возможного опыта, а на анализ оснований опыта свершающегося, реального. Априорными основаниями такого опыта являются формы данности конкретного, которым оказывается, в конце концов, свершающееся событие¹. Именно потому, что событийность жизни реализует себя как свершение событий, которые получают своё материальное существование в конкретных действиях, в свершающемся опыте, а не возможном, в действительности далеко не всегда существует соответствие между отмеченными двумя формами свершенности в событии как свершении – между Идеей и ее осуществлением. Делёз, вслед за Новалисом, говорит, что существует два хода событий «один – идеальный, другой – реальный и несовершенный». Например, идеальный Протестантизм – то, что мыслил его создатель, и реальное лютеранство или кальвинизм². Реальное свершение часто отличается от плана, также как реальный поступок отличается от его задумки. Например, персонаж пьесы А.П. Чехова «Чайка» Сорин, предлагал написать о себе повесть «Человек, который хотел». Он признается, что его признание «хотеть, но не достигать»: «В молодости когда-то хотел я сделаться литератором — и не сделался; хотел красиво говорить — и говорил отвратительно (*дразнит себя*): «и всё и всё такое, того, не того»... и, бывало, резюме везешь, везешь, даже в пот ударит; хотел жениться — и не женился; хотел всегда жить в городе — и вот кончаю свою жизнь в деревне, и всё»³.

Здесь открывается новая перспектива в понимании события.

2.2.3 Событие как генератор истории

¹ См. об это подробнее: Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делёза: Семинары по «Различию и повторению». Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 81.

³ Чехов А.П. Полное собрание сочинений в 13 т. Т.13 Пьесы. М.: Наука, 1986. С.48.

Рассматривая отношение события и времени, Ж. Делёз отмечает, что событие, свершаясь, разделяет время на прошлое и будущее: действительность события выражается в разделении настоящего на прошлое-будущее чистой формы времени Эона¹. Для индивида такое разделение настоящего на прошлое-будущее означает организацию его жизни/судьбы, а для общества – его истории.

Вот любопытный эпизод из жизни князя Мышкина, героя романа Ф.М. Достоевского «Идиот». Князь рассказывает генеральше Епанчиной и её дочерям о том, как он переживал на чужбине, в Швейцарии, свою оторванность от дома, как всё чужое его убивало, как нестерпимая грусть охватывала его до того, что ему хотелось плакать. И вот, говорит он: «Пробудился я от этого мрака, помню я, вечером, <...> меня разбудил крик осла на городском рынке. Осел ужасно поразил меня и необыкновенно почему-то мне понравился, а с тем вместе *вдруг* в моей голове как бы все прояснилось <...>. С тех пор я ужасно люблю ослов. Это даже какая-то во мне симпатия, <...> и через этого осла мне *вдруг* вся Швейцария стала нравиться, так что совершенно прошла прежняя грусть»². Конечно, крик осла – это просто состояние животного. Но этот крик становится событием жизни Льва Николаевич Мышкина, событием, так как он изменил его жизнь, так как этот крик стал моментом «*вдруг*», разделившим его жизнь на *до* и *после*. Не случайно сам Мышкин дважды упоминает об этом *вдруг*.

Вдруг – это время-место, хронотоп события, «ибо это “вдруг”, – как отмечал еще Платон в «Пармениде», – видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону»³. *Вдруг* как феномен времени – это момент времени, но, если трактовать *вдруг* как особое время-место события, как хронотоп события, оно перестает быть только указанием на временной момент случившегося, а указывает на характер события и его отношения к другим. Когда во время Великой Отечественной войны 1941-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. С. 221-222.

² Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. ППС в 30-ти тт., т. 8. С. 48. (Курсив мой – В.И.).

³ Платон. Парменид. 156 de

1945 годов зимой 41 года фашистские войска потерпели первое серьезное поражение, то битва под Москвой не была просто неким временным моментом в процессе войны, само это событие *вдруг* показало, что блицкриг, на который надеялось нацистское руководство Рейха, не состоялся. Также и после битвы на Курской дуге *вдруг* стало ясно, что стратегическая инициатива в войне перешла к Красной Армии.

Каким образом, чем и как событие воздействует на действительность? Событие, замечал Хайдеггер, с одной стороны, изымает, а с другой, дарит бытие, то есть событие взрывает, уничтожает, разрушает то, что было, но взамен создаёт что-то другое. Как происходит это изымание/дарение? А происходит это благодаря тому, что событие само является моментом бытия, оно строится из «материала» наличной действительности, оно само в форме происшествия присутствует в действительности как её настоящее состояние (в обоих смыслах слова «настоящее» = «сейчас/актуально» + «на самом деле»), наконец, оно изменяет конфигурацию элементов действительности, переводя действительность в другое состояние. У события всегда две ипостаси. С одной стороны, в нем нет ничего, кроме тех материальных элементов, из которых оно состоит, а с другой, оно не является этими материальными элементами, а оказывается той конфигурацией, в которой теперь должны протекать все процессы. В происшествии, сложенном из наличного материала, при его превращении в событие выделяются такие элементы его структуры, такие точки, которые проецируют случившееся в прошлое и будущее. Происшествие, которое теряет статус актуально происходящего и открывает перспективу в прошлое и будущее, становится событием. Так событие становится фактом истории, а происшествие, как тело события, остается всегда в том настоящем времени, когда оно случилось.

Само событие не является объективной данностью той действительности, где оно непосредственно случилось. Битва на Курской дуге географически имеет точно локализованное место, она имеет хронологически точные даты своего протекания, но её место и время – это не

география и календарь, её хронотоп = связывание её с другими событиями Отечественной войны. Она, как уже говорилось, отмечает стратегический перелом в ходе Отечественной войны.

Событие организует свой мир, в котором данное событие соотносится с другими событиями. Битва как событие генерирует историю войны, включаясь в связь событий войны. В этом случае события войны, хотя они и происходят в определенных местах и в определенном времени, существуют, как выражается Делёз, на поверхности вещей и тел. Поверхность здесь может быть понята как историческое состояние определенных общественных отношений, что находит своё выражение в таких оборотах как «на полях истории», «в плоскости истории», «панорамное полотно истории» и т.п.

Событие генерирует не только историю социальную в ее различных проявлениях, оно также является генератором судьбы каждого человека. Факт рождения ребенка – это момент биологической жизни. Но это и событие, изменяющее бытие: теперь появились мать и отец, родители, теперь начинается жизнь нового человека. Событийность этого состояния в жизни семьи получает своё символическое выражение – празднование дня рождения, запись в актах гражданского состояния, новые отношения родителей между собой, с ребенком и т.п. Организуются мир, в котором свершаются события, направляющие жизни человека. И как показал З. Фрейд и его последователи, нередко события личной жизни индивида становятся определены какими-то исходными ситуациями раннего детства. Можно сказать, что событие определенного разрешения Эдипова комплекса в раннем детстве индивида начинает определять возможность тех событий-поступков, из которых складывается судьба человека.

О значимости первого выбора (первого экзистенциального проекта) в организации жизненной судьбы человека говорит и Ж.-П. Сартр. Он утверждает, что исходный выбор человеком своего отношения к бытию или по принципу созидания, или по принципу разрушения (этот первоначальный выбор философ называет абсолютным событием), определяет цепь

последующих проектов человека. Сартр даже вводит понятие экзистенциального психоанализа по аналогии с психоанализом Фрейда, чтобы представить жизнь конкретного индивида как единое событие. «Экзистенциальный психоанализ ставит цель, – указывает философ, – найти через конкретные и эмпирические проекты первоначальный способ, которым каждый [индивид] должен выбрать свое бытие»^{1, 2}

События генерируют особый мир существования, бытие которого отличается от бытия тел и их связей. Лейбниц говорил в этом случае о существовании мира возможных событий, которые могут согласовываться друг с другом, могут уживаться друг с другом³. Это мир особого рода причинности, который выражается в сопричастности событий друг другу, в их гармонии или дисгармонии, в согласованности или рассогласованности. Именно такая сопричастность событий друг другу в социокультурной действительности определяет специфику организации порядка социальной жизни, ее особую законосообразность.

Генерирующая сила события еще раз подтверждает синергичную природу события. Событие не существует как некое бытие, которое есть и не может не быть, определяя своим необходимым и вечным «есть» какие-то необязательные ситуативные существования. Нет, событие существует как организующая сила, благодаря которой бытие обретает способность себя объявлять и утверждать как целостность и организованность системы событий. Любое событие приобретает значимость в этой системе, любое событие оставляет свой след в мире бытия.

Генерирующая сила события – это действительность «эффекта бабочки», который стал очевиден современному человеку.

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С. 601.

² См.: Конев В.А., Иванова В.Н. Событие: философия *sub specie eventi* // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 3 С. 35–49.

³ «Бог не мог установить систему, плохо согласованную и полную несоответствий». «Бог сразу видит всю последовательность этого универсума, когда избирает его <...>, таким образом, он *не нуждается в связи следствий с причинами, чтобы предвидеть эти следствия*» // Лейбниц Г.В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т., Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 216, 366. (Курсив мой – В.И.)

Включение понятия события в систему философских категорий обусловило рождение и развитие постметафизической философии, которая сосредотачивает свое внимание на десакрализации философского знания и на осмыслении процессов изменения, становления. Синергетическая методология рассмотрения бытия как события позволяют увидеть энергетическую силу события, способность даже малого возмущения в одном месте приводить к серьезным изменениям порядка в другом месте и другом времени.

ГЛАВА 3. СИНЕРГИЯ В ПРОИЗВЕДЕНИИ И В ТВОРЧЕСКОМ АКТЕ

§ 1. Общие замечания о синергийной природе произведения

Проблематика определения феномена произведения и функционирования произведения в социокультурной действительности обсуждается специалистами разных областей. Искусствоведение, литературоведение, музыковедение, культурология, эстетика, философия затрагивают вопросы, *что такое* произведение, каковы его *сущностные черты*.

Обратимся к словарным значениям и внутренней форме слова. В. Даль исходным словом для произведения видит глагол *производить* и помещает его в круг следующих синонимов: «творить, созидать, создавать, чинить, делать, совершать, рождать, ждть, быть причиной чего-либо»¹. Представление о произведении в народном сознании и культуре повседневности, отражённое в словарной статье включает несколько общепринятых значений слова. И если круг синонимов В. Даль начинает с упоминания творческой деятельности, то произведение как то, «что произведено, производится природой или искусством» в разъяснении значений стоит на четвёртом месте. Итак, первое значение «производить» в значении «сотворить»: «Бог произвел человека. <...> Пушкин произвел много прекрасного». Здесь произведение предстает в первую очередь как продукт творческой деятельности. А творческую деятельность, творчество словари и энциклопедии определяют как одну из основных категорий культуры и философии, «выражающую важнейший смысл человеческой деятельности, состоящий в увеличении многообразия человеческого мира в

¹ Производить // Даль В. Толковый словарь живого... URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=34142> (дата обращения: 27.08.2020 г.)

процессе культурной миграции»¹. Смыслом творчества видится «увеличение объективной сферы многообразия и субъективной области непонимания»².

Другие значения отглагольного существительного *произведение* связаны или с дедуктивным механизмом, или с преодолением некой границы. В первом случае показательное значение «объяснять происхождение», «приписывать или относить к чему-либо»: «Цыган производят от израильтян», от коренного слова производят другие слова, производитель – тот, кто производит что-либо: работы, продукты или даже произведения. В другом случае значение «повышать, жаловать чином»: «Из капралов не производят в генералы»³. Словарь В. Даля фиксирует и математическое значение: произведение как «математ. число, вышедшее от умножения одного числа на другое», то есть результат алгебраической операции, обладающей свойствами коммутативности, ассоциативности и дистрибутивности, в которой происходит взаимодействие двух множителей⁴. Арифметическое значение умножения является краткой записью суммы одинаковых слагаемых.

Из этих словарных значений видно, что сущностными гранями для определения произведения являются значения 1) выведения, (про)изведения, производства 2) преодоления границы, 3) совокупности, слияния, суммы.

Сама конструкция слова «произведение», во-первых, отсылает к рассмотрению бытия произведения через его производство – (про)изведение из ситуации, выход за её пределы и поэтому произведение «не может быть повторением наличного сущего»⁵, оно оригинально. Во-вторых, (про)(из)ведение – то, что выведено из знания (ведать, ведывать – знать,

¹ Творчество // Новая философская энциклопедия: в 4 т.: Интернет-версия издания. М.: Мысль, 2010. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01089445249fc349f1553108> (дата обращения: 28.10.2023 г.)

² Там же.

³ Производить // Даль В. Толковый словарь живого... URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=34142> (дата обращения: 27.08.2020 г.).

⁴ Воеводин В.В. Линейная алгебра. М.: Наука, 1980. С. 10-13

⁵ Конев В.А. Онтологические особенности мира человека. Самара: Издательство «Самарский университет», 2003. С. 36-37.

иметь о чем-либо сведение, весть, знание¹). Произведение оказывается неким результатом деятельности человека, фактом человеческого существования и культуры, не природным образованием, а созданным человеком фактом искусства – артефактом. Это наиболее точный синоним произведения. Таким образом, вся культура оказывается произведением, что несколько противоречит теории культуры, для которой произведение – это не всё произведённое, а определенный её феномен.

В рамках философии культуры понятие произведения как особого феномена культуры было подробно разработано В.С. Библером. Подбирая определения для феномена культуры, Библер постоянно связывает его с произведением: для культуры сфера произведений – это неделимые единицы («атомы», «монады»), из которых строится бесконечное культурное бытие², произведение может оказаться способным сосредоточить в себе всю целостную культуру конкретного времени³. Произведение оказывается тем, что представляет тело культуры и одновременно тем, что выражает ее дух, ее смысл.

Для В.С. Библиера произведение не просто часть культуры или некий ее неотъемлемый элемент, как вот эта ее конкретная презентация (стихотворение, скульптура, предмет быта и т.п.). Произведение – это, как выражается философ, феноменологический образ культуры, так как культура – это «моя жизнь, мой духовный мир, отделенный от меня, транслированный *в произведение (!)* и могущий существовать (более того, ориентированный на то, чтобы существовать) после моей физической смерти в ином мире, <...> в живой жизни людей последующих эпох»⁴. Произведение – это не просто то, что создано человеком, произведение – это послание одного человека другому человеку, более того, всему человечеству. Беря сочетание

¹ Веды // Даль В. Толковый словарь живого... URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=2757> (дата обращения: 6.09.2020 г.).

² Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 290. (Курсив мой. – В.И.)

³ Там же. С. 293

⁴ Там же. С. 287.

«произведение культуры», Библер раскрывает его двойной смысл, который несет в себе грамматическая форма *genetivus singularis*. *Произведение* может выступать как объект – и в этом случае культура создает произведения (произведение принадлежит культуре), но *произведение* может выступать и в роли логического субъекта, тогда оно создает культуру (произведение производит культуру). Вводя понятие *логика культуры*, Библер акцентирует внимание философской мысли не на том, где познается бытие «как предмет и – как смысл познания», а на том, где бытие понимается «как если бы оно было *произведением*»¹. Логика культуры, считает философ, ориентирована на понимание вещей в идее «произведения», когда культура в собственном смысле слова понимается как *произведение*².

Определив онтологический смысл произведения как производство бытия культуры, Библер раскрывает культурный смысл жизни произведения. Культурная жизнь произведения – это организация встречи автора и читателя (в широком смысле этих слов) как индивидов в ипостаси личностей. Во-первых, произведение – это «отстраненное от человека и воплощенное в плоть определенного материала собственное бытие человека, его определенность как этого, единственного, неповторимого индивида»³. Автор реализует себя в плоти произведения. Во-вторых, произведение всегда адресовано, реализовано в материале и организовано так, чтобы осуществилось общение «автор – читатель». В-третьих, в общении «на основе» произведения, в восприятии произведения мир создается заново, так как «произведение – это застывшая и чреватая форма начала бытия»⁴. «Произведение всегда (в идеале, в идее) завершено, <...> замкнуто на себя, <...> и вместе с тем – открыто тому бесконечно-различному довершению»⁵, которое создает только зритель, слушатель, читатель, полагаемый и

¹ Там же. С. 8, 9. (Курсив В.С. Библера – В.И.)

² См.: Там же. С. 9-10.

³ Там же. С. 290.

⁴ Там же. С. 290-291.

⁵ Там же. С. 402.

предполагаемый самим произведением как второй полюс¹. Реальная жизнь произведения, о которой говорит Библер, это объявление произведения в культуре как синергического процесса, процесса соединения, слияния духовной энергии автора и зрителя.

В.С. Библер отмечает, что произведение отличается от продукта и орудия, но подробно этот момент не рассматривает. В.А. Конев более подробно останавливается именно на этом моменте. Любое конкретное сингулярное образование культуры, отмечает философ, с онтологической точки зрения выступает произведением, так оно продуцируется, производится человеком и держится только благодаря его деянию². Но также любой конкретный культурный феномен как-то используется, потребляется (в широком значении этого слова) человеком, поэтому является продуктом потребления. Производство и потребление/использование – это два вида деятельности человека, которые сопровождают любой культурный артефакт, любое культурное значение. Различие продукта и произведения как особых образований культуры определяется, считает Конев, тем, какой вид деятельности конституирует данный культурный феномен³.

Продукт – это такое образование в культуре, которое появляется в результате производства, но закрепляется в культуре благодаря именно его потреблению, использованию. Поскольку в потреблении продукт уничтожается (или сразу, или в течение какого-то времени), поскольку потребление совершается каким-то одним субъектом, а в его потреблении заинтересованы и другие субъекты, то продукт существует как тираж, как множество подобного типа образований. Продукт производится, если потребление дает запрос на его производство, и данный продукт перестает существовать, если потребность в нем исчезает. Поэтому культурная природа продукта конституируется деятельностью потребления, в её различных вариациях.

¹ См.: Там же. С. 402.

² См.: Конев В.А. Социальная философия. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2006. С.71

³ См.: Там же. С. 69-72.

Произведение в отличие от продукта конституируется деятельностью производства, которое принимает особую форму бытия – творение. «Бытие произведения есть его производство, создание, (про)изведение из этой ситуации. Оно выведено из ситуации <...> это выход за ее пределы, отказ от данной ситуации. Поэтому произведение не может быть повторением ситуации, т. е. уже наличного сущего»¹. Оно всегда оригинально, а потому не может быть тиражировано (репродукция произведения в копиях создает тираж копий, а не оригинала). Но если произведение единично по своему существованию, то его «потребление» должно быть универсальным, т. е. оно становится доступно всем, кто способен его (вос)принять. Тогда «потребление» произведения становится его воспроизводством, в котором произведение получает новую реализацию, подтверждение и развитие. Примером здесь служит прежде всего именно искусство, произведения которого живут и развиваются в культуре благодаря той интерпретации, которая возникает в восприятии зрителей, читателей, слушателей. Не случайно римляне говорили: «Книги имеют свою судьбу». Драммы Шекспира, стихи и поэмы Пушкина, романы Достоевского живут не только благодаря творческому гению их создателей, но благодаря миллионам умов и душ их читателей.

Хотя произведение может быть результатом любой содержательной деятельности – научной, технической, практической – но наиболее полно онтологические свойства произведения выявляются в произведении искусства. В разных культурах и в разные эпохи произведение становилось средством выражения значимых ценностных смыслов, которые, с одной стороны, определяли развитие человечества, а с другой аккумулировали в себе предшествующий опыт. Произведения искусства выступали как силы аттракции, воплощённая в них синергичная мощь делала их силой единения людей в целое и сами они символизировали центр этого объединения.

¹ Там же. С. 71.

Как справедливо замечает М. Богатов, «произведения искусства вообще никогда вообще не существовало», но при этом «всякое определённое произведение искусства не только претендует на то, чтобы быть произведением искусства вообще, но вообще им и является»¹. Итальянский мыслитель Юлиус Эвола определяет произведение как каприз воли: «Надо сказать, что произведение искусства следует понимать как люкс, как каприз воли: подобно грязной коре – безразлично и бесстрастно оно отваливается от живого ствола»², т.е. созданное произведение оказывается неизменным, независимым, самостоятельным и даже автономным образованием. Но произведение – это волеизъявление человека определённой эпохи, и в своём «капризе» автор выражает не только себя, но и эпоху, стиль, течение, особенно это значимо в переломные моменты в истории и в искусстве.

Произведение искусства создаётся целенаправленно. «В художественном творчестве необходимо мыслить нечто как цель, в противном случае произведение нельзя будет отнести к искусству, оно было бы просто продуктом случая»³. Это важное замечание И. Канта является актуальным для произведения искусства любой эпохи, даже те художники XX века, кто основывал свое творчество на принципе случайности, имели цель создать произведение. Идеолог абстрактного экспрессионизма Д. Поллок возводит случайность в ранг творческого принципа – краска на холст может лечь случайно, но сам бросок совершается художником целенаправленно. В случайном порядке доставал концептуалист Л. Рубинштейн карточки, когда выступал со своим «поэтическо-библиотечным» проектом, и порядок карточек получался новым для каждого исполнения, и смысл поэтического высказывания имел массу вариаций, но

¹ Богатов М.А. К Эстетическому достоянию произведения искусства // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2008. №1. С. 11 <https://cyberleninka.ru/article/n/k-esteticheskomu-dostoyaniyu-proizvedeniya-iskusstva/viewer> (дата обращения: 28.10.2023 г.)_(Курсив автора - В.И.)

² Эвола Ю. Абстрактное искусство. М.: Евразийское движение. С.29

³ Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 183

сами карточки со стихотворными строчками создавались автором осознанно и целенаправленно.

Т. Адорно предполагает, что художник имеет целью рукотворно создать некоторый излишек содержания, который не укладывается в сумму тех материальных средств, которые он использует: «Красота природы в том, что кажется, будто она способна сказать больше того, что знает, дать больше того, что имеет. Вырвать это “больше” из сферы случайности, овладеть его иллюзорной видимостью, определить его самого как видимость и отвергнуть как нереальное и составляет идею искусства»¹. Благодаря этому «больше» произведения искусства, по мысли философа, не только становятся произведениями искусства, но и обретают собственную трансцендентность, которая занимает место взаимосвязи всех элементов, «а не просто являются ареной, на которой эта трансцендентность разворачивается, и именно благодаря этому трансцендентность покидает их. Место, занимаемое трансцендентностью в произведении искусства, – взаимосвязь составляющих его моментов»².

«Произведение – это застывшая и чреватая форма начала бытия»³ считает В.С. Библер, это определение, с одной стороны, указывает на статику любого произведения искусства – оно создано так, как его сотворил автор, даже если речь о произведениях, в которых важное место занимает свобода и импровизация. С другой стороны, показывается, что произведение именно задаёт некоторое бытие, выстраивает и формирует его, является аттрактором, создаёт мир заново, собирает новую действительность, в которой есть это конкретное произведение. Кроме того, произведение культуры мыслится Библиером как форма осмысленного (диалогического) бытия человека – автор, авторское «Я» существует только при созерцании произведения⁴. Автор и потребитель произведения образуют неразрывное единство: не было бы

¹ Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С.116

² Там же.

³ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М.: Издательство политической литературы, 1991. 290-291.

⁴ Там же. С.232.

автора – нечего было бы потреблять (созерцать, воспринимать), не было бы потребителя – произведение не могло бы реализоваться как произведение искусства. М. Хайдеггер также видит неразрывную связь художника и творения: «В художнике исток творения. В творении исток художника»¹.

Произведение искусства – такое образование, в котором значимо проявление творческой энергичной силы и автора, и воспринимающего субъекта, при этом произведение существует как такое образование, которое связано с выявлением личностного характера. В восприятии произведения искусства заключен синергичный момент, где соединяется автор и читатель, автор и произведение, для воспринимающего конкретное произведение может выступить как аттрактор, который объединяет смыслы в его сознании, смыслы культуры.

Нетрудно заметить, что произведение зачастую – это некоторый конструкт, неразрывное единство, поэтому оказывается продуктивным рассмотрение произведения как синергичного феномена. Главная функция произведения искусства в представлении – презентации некоего значимого для человека определенной эпохи начала, вокруг которого начинают концентрироваться представления о смысле мира и жизни. Произведение искусства может рассматриваться как своеобразная точка схода, слияния разных представлений в значимый для культуры смысл, которая действует как аттрактор в поле культурных значений, является основой единения энергий культурных значений и ценностей. Произведение искусства всегда нацелено на то, чтобы *привлечь* внимание, увлечь зрителя, слушателя, читателя, привести его к определенному видению мира. Усложнение цивилизационного развития (материальной и социальной базы цивилизации) сопровождается и усложнением, и разнообразием культурных ценностей, что выражается в появлении разнообразия художественных течений и направлений. Но сохраняется культурная функция произведения искусства – быть аттрактором смыслов, который конкретную эпоху организует.

¹ Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. С.81

§ 2. Синергичная природа творчества

Произведение как феномен сингулярности в культуре в отличие от продукта требует особого акта производства. Если продукт инициируется потребителем и его форма и назначение детерминируются существующей потребностью (нуждой), то произведение, особенно в его абсолютной форме произведения искусства, требует продуктивной деятельности, которая инициируется самим производителем. Произведение – результат творческого акта, тайна которого со времен возникновения романтизма волнует как философию, так и психологию.

Ф. Шеллинг, размышляя о деятельности художников, писал: «Все они в один голос свидетельствуют о совершенной безотчетности, с которой влекутся к работе над своими произведениями, удовлетворяя здесь лишь неотступную потребность своей природы»¹. Природа же эта, по мнению Шеллинга, «без всякого сомнения <...> затрагивает в человеке самое крайнее, самое последнее, затрагивает самый корень его существа (подлинное в себе)». Это «подлинное в себе» и создаёт искусство как чудо «которое, даже однажды совершившись, должно было бы уверить нас, – считает создатель трансцендентального идеализма, – в абсолютной реальности высшего бытия»².

Так Шеллинг, как и многие другие, не может оторвать творчество от божественного начала. И это не случайно, ибо, как отмечает проф. В.А. Конев³, самым абсолютным актом творчества может быть назван акт творения мира: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог, что свет хорош. И назвал...». Если смотреть на этот акт как на модель творческой деятельности, то эта модель содержит ряд необходимых

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Л.: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1936. С. 378.

² Там же.

³ Конев В.А. Тайна «Да будет!», или «... круговая черта по лицу бездны» // *Mixtura verborum* 2011. Метафизика старого нового. Философский ежегодник. Самара, 2011. С.36-44.

элементов – решение («да будет!»), реализация решения («и стал...»), оценка («хорош»), именование («назвал»).

Самым значимым моментом в модели творческого акта выступает, конечно, первый элемент – решение. Что и как это решение вызывает к жизни? Божественная воля спонтанна, она ничем не определена, она просто есть, а потому и непостижима. Но и эта воля имела нечто, что ее побуждало. София, Премудрость Божья, в Библейских «Притчах Соломоновых» повествуя о творении Богом мира, заявляет:

«Я родилась...
когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
ни начальных пылинок вселенной.
Когда Он уготовлял небеса, я была там.
когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
когда утверждал вверху облака,
когда укреплял источники бездны,
когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его,
когда полагал основания земли:
тогда я была при Нем художницею...»

(Притч. 8, 22-30)

В этом идеальном акте творения Создатель не единственный источник решения – перед ним бездна, а с ним Его Мудрость.

Ёмкая метафора – «лицо бездны» соединяет в себе определенную неопределенность. С одной стороны, это «бездна» – пустота, ничто, не имеющее определения, но, с другой, у этой бездны есть лицо – это что-то, *что* требует, *что*, как вакуум, втягивает, всасывает в себя всё, что оказывается перед этой бездной. Бездна затягивает, завораживает. Здесь должно что-то случиться, не может не случиться. Второй участник решения – София, Мудрость, она же – фантазия художника, сама способность игры воображения.

Так вырисовывается модель начала продуктивного акта – это состояние неопределенности, динамического хаоса, состояние, требующее конкретного действия. Таковую ситуацию Жиль Делёз называет проблематической¹, она не

¹ Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. с фр. М.: Рарипет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 83.

может разрешиться привычным, уже освоенным опытом действия. Такое проблемное бытие разрешается не в возможном опыте, как его понимал И. Кант, а в опыте свершающемся. Свершающийся опыт в своей абсолютной форме представляет творчество. Носителем и выразителем этого опыта становится художник не как конкретный субъект, а как способность и особая позиция в отношении к миру («Я была при Нём художницей»). В чём выражается эта способность?

Ж. Делёз, разрабатывая в «Различии и повторении» концепцию свершающегося опыта, показывает, что такой опыт основывается на способности восприятия бытия *самого* чувственного (*l'être du sensible*¹) как бытия конкретного, бытия как различия, а не просто восприятия некоего сущего как представителя какого-то класса, типа, рода². Такое восприятие бытия как конкретного основывается, по мысли Делёза, на особой априорной форме чувственного восприятия, которую он называет *spatium* – пространство как глубина, как интуиция интенсивности качества. Глубина, говорит Делёз, это интенсивность бытия.

Наглядной иллюстрацией смысла этой априорной формы чувственности могут быть слова Гимна в честь чумы из «Пира во время чумы» А.С. Пушкина:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Во всех этих ситуациях человек оказывается в глубине события – боя, бури, урагана, а олицетворением этого чувства становится край бездны, которая притягивает и пугает («А что там?») – врожденный инстинкт любопытства).

«Пространство как чистая интуиция, *spatium* – интенсивное качество; а интенсивность как трансцендентальный принцип – не просто антиципация

¹ Deleuze G. Différence et répétition. Épipiméthée. Essais philosophiques. Presses Universitaires de France. Б/г. Р. 305. (Курсив Делёза – В.И.)

² Делёз Ж. Различие и повторение. Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 288.

перцепции, но источник четырежды генезиса: *extensio* как комплекс ощущений, пространства как экстенсивной величины, *qualitas* как материи, заполняющей пространство, *quale* как указания на объект»¹. Универсальный, трансцендентальный принцип чувственности (*spatium*) становится своеобразным аттрактором при организации свершающегося опыта. Особенность этого трансцендентального принципа в том, что он требует каждый раз такого отношения и действия в мире, как будто оно совершается первый раз. Априорный принцип чувственной интуиции (*spatium*) в его простейшем действии проявляет себя как способность воспринимать и реагировать на новое и различное, а его полная реализация порождает художественное (эстетическое = чувственное) мышление, суть которого – соединять различное в единое и целое.

Разрабатываемые Делёзом понятия, которые способны описывать условия реального, а не лишь возможного опыта, «объединяют, – утверждает философ, – обе столь неудачно разъединенные части Эстетики – теорию опыта [т.е. теорию творчества – В.И.] и теорию произведения искусства как экспериментирования»². Философия трансцендентального эмпиризма Делёза после трансцендентального идеализма Шеллинга, вероятно, единственная в истории философской мысли систематическая философия творчества. Но если для Шеллинга на художника «действует сила, которая проводит грань между ним и другими людьми, побуждая его к изображению и высказыванию вещей, не открытых до конца его взору и обладающих неисповедимой глубиной»³, то для Делёза всякое продуктивное действие (свершающийся опыт) является действием, раскрывающим тайны *именно этой*, данной здесь и сейчас ситуации. Свершение – это само интенсивное взаимодействие деятеля с материалом, обмен энергиями между действующим человеком и средой, синергия человека и мира, где *spatium* (интуиция глубины и жизненной силы ситуации) играет роль аттрактора,

¹ Там же. С. 282.

² Там же. С. 342.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. С. 380.

заставляя соединяться в целое различное. Произведение и есть результат такой синергии.

Априорное начало свершающегося опыта организует иной, отличный от научного (теоретического разума) способ восприятия мира, в его основе лежит интеллектуальное (*эйдетическое* – от др.-гр. *eidos* – образ, вид) созерцание, инициирующее мышление, открытое не на тождество, а на различие, к которому относится и образное (художественное) мышления. Именно такому созерцанию могут открываться сами вещи в себе в их конкретности, и, хотя Кант, считая, что интеллектуальное созерцание не свойственно человеку¹, все же признавал, что гений художника творит как природа, создавая произведение, которое дает правила, хотя само произведение не выводится ни из каких правил². Способность быть художником («была при Нём художницей»), т. е. способность обладать интеллектуальным (эйдетическим) созерцанием (*spatium*), реализуется как аттрактор, разрешающий динамическое напряжение проблемной ситуации кристаллизацией наличного материала в произведение.

Эта априорная способность созерцания целого (*spatium*), свойственная чувственности человека, реализуется в конкретно исторических и определенных культурных формах искусства по-разному. Посмотрим, как это реализует история искусства.

О значимости для человеческого существования и развития способности восприятия целостности свидетельствует уже первобытное искусство. Знаменитые живописные изображения в Альтамирской пещере, которые относятся к позднему палеолиту (15-8 тыс. лет до н.э.), показывают, насколько точно первобытный художник схватывает движение, различные позы животных, с которыми он имеет дело. Это не какой-то обобщенный образ или схема животного, а его конкретное состояние в определенный момент времени. А если учесть, что само изображение – это не

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 3. М.: «Мысль», 1964. С. 308, 309.

² См.: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 5. М.: «Мысль», 1966. С. 322.

моментальный рисунок с натуры, а скорее некоторое, если не ритуальное, то все равно действие, требующее подготовки краски, орудий для рисования, места для изображения и т.п., то можно предположить, что в создании такого изображения находит свою реализацию способность первобытного человека воспринимать и отмечать различие. Причём эта способность реализуется только в отношении объектов действия и не проявляется в отношении самого человека (ср. Виллендорфские Венеры).

Искусство Древневосточных цивилизаций Гегель назвал символическим искусством, в котором «дух еще ищет себя в сфере внешнего, из которого он снова стремится выбраться, чтобы, пользуясь явлениями природы, представить последние для *созерцания*, а не для мысли»¹. В символическом искусстве в произведении материал, вещьность главенствует над содержанием. Пирамиды Египта дают нам образ самого символического искусства. «Они представляют, – пишет Гегель, – огромные кристаллы, скрывающие в себе внутреннее ядро и окружающие его в качестве созданной искусством внешней формы таким образом, что становится ясным: они существуют для этого отрешенного от голой природности внутреннего содержания и находятся лишь в отношении с ним»². В искусстве древних восточных цивилизаций априорная способность эйдетического созерцания приняла форму символического видения, которое позволяло наиболее адекватно выразить в искусстве силу и величие правителей – фараонов, царей и богов. Следует отметить, что эйдетическое созерцание как способность восприятия конкретности как таковой сохраняется, например, в египетском искусстве в изображении животных и простых людей (скульптуры писцов, слуг). Здесь нет символизма, эти картинки – результат схватывания конкретного образа действительности.

Античный мир Греции открывает свое проявление априорного начала творчества – это способность пластического восприятия мира. «*Вещизм*,

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х тт., т. 2. М.: «Искусство», 1969. С. 69. (Курсив Гегеля – В.И.)

² Там же. С. 66-67.

производственно-технический вещизм и телесность – вот тот метод конструирования всего античного мировоззрения, способ построения религии, философии, искусства, науки и всей общественно-политической жизни», – утверждает А.Ф. Лосев¹. Античное сознание исходит из утверждения прекрасного тела как основного содержания бытия. «Основанное само на себе самодовлеющее живое тело – это античный идеал, – продолжает Лосев. – А это значит, что тут уже не телесность просто, а пластика, и не слепая телесно-жизненная сила, а скульптура»². В этой доминанте пластики и скульптурности находит свое проявление *spatium*, о котором говорит Делёз как об априори чувственного восприятия глубины, объемности пространства.

Значимость телесного, вещного начала для античной культуры проявляется, как отмечает Лосев, во всех видах культуры. В религии дух и силы природы обретают пластические образы богов. В науке на первый план выходит учение о гармонии, пример тому пифагорейское понятие гармонии, где число определено как мера. «В нем, – говорит Шпенглер о числе пифагорейцев, – заложено все мироощущение души, страстно обращенной к *теперь и здесь*»³. То, чего нельзя изобразить, не есть число для античного грека. «Нетрудно заметить, – отмечает Лосев, – *сходство в понимании самой природы числовой симметрии у Поликлета* [имеется в виду статуя «Дорифор» Поликлета – В.И.] *и у пифагорейцев*»⁴. А для геометрии Евклида протяженность – это телесность. «Античная математика, будучи учением о наглядных величинах, стремится исключительно к истолкованию фактов осязаемо-наличного порядка и ограничивает, таким образом, свое исследование, как и область своей значимости, примерами близлежащего и малого», – справедливо заключает О. Шпенглер⁵.

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М.: «Высшая школа», 1963. С. 36.

² Там же. С. 61.

³ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Пер. с нем. К.С. Свасьяна. М.: «Мысль», 1993. С.214. (Курсив автора – В.И.)

⁴ Лосев А.Ф. Указ соч. С. 314 (Курсив автора – В.И.).

⁵ Шпенглер О. Указ соч. С. 218.

Античная философия как самосознание античной культуры формирует такие категории осмысления бытия, в которых отчетливо проявляется момент интеллектуального созерцания. Даже уже само понимание особого, теоретического, осмысления действительности в противовес мнению (*doxa*) получило у греков название от *theoreo* = смотреть. А основное понятие Платона – *эйдос, идея*, прямо указывает на *вид*, на то, что *видно* в вещи. «Вот эта *видимая умом* (или, как говорили греки, “умная”) *сущность вещи, ее внутренний лик, и есть идея вещи*», – пишет Лосев¹. Включение в философскую категорию, которая раскрывает сущность бытия, момента чувственного созерцания указывает, насколько значимым для античной культуры было это «живое» взаимодействие с действительностью. Этот мир был для грека домом, сферой бытия, объемным и прекрасным космосом.

Хотелось бы обратить особое внимание на Аристотелевскую категорию энтелехия. А.Ф. Лосев замечает, что этот термин не переводим ни на какие *новые языки*², и в силу своего синтетического характера это понятие не стало особенно популярным в новое время³. В системе же Аристотелевской философии энтелехия, указывает Лосев, указывает на «диалектическое единство материальной, формальной, действующей и целевой причины»⁴. Этой категорией Аристотель стремится показать, что движение или развитие вещи не только и не просто стремится к цели, а содержит свою собственную цель в себе. «Энтелехийно движущееся или развивающееся тело, – разъясняет Лосев, – только с внешнего вида демонстрирует для нас всякую вещь как проявляющую себя только по своим отдельным частям. На самом же деле, это частичное проявление и осуществление только и возможно потому, что в данной вещи ее энтелехия сразу дана в полном и цельном, хотя, может быть, и неясном для нас виде»⁵. Энтелехия – это сама цельность и

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: «Искусство», 1969. С. 150. (Курсив автора – В.И.)

² См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: «Искусство». 1975. С. 701.

³ См. Там же. С.111.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 110-111.

определённость вещи, «это активно организующий и достигающий своей цели материально осуществляемый эйдос»¹. Видеть энтелехию вещи – значит видеть то, что Делёз назвал *spatium*. О продуктивной силе самой энтелехии как онтологической характеристике бытия и ее роли в творчестве говорит то, что понять ее, как замечает А.Ф. Лосев, легче всего «при восприятии художественного произведения, которое и обязательно воплощается в какой-нибудь материи, и обязательно смысловым образом тончайше оформлено, и выражает собою ту или иную внутреннюю жизнь (на обывательском языке мы обычно называем это настроением), и является самоцелью, то есть предметом нашего непосредственного и бескорыстного созерцания»².

Античная культура наиболее наглядно демонстрирует проявление априорного начала творческого акта – способность схватывать глубину (*spatium*) как данность конкретного. Может быть поэтому, как отмечал К. Маркс, произведения античности «продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном смысле сохраняют значение нормы и недостигаемого образца»³.

Культура Средневековья акцентирует другую сторону чувства глубины, ту, которая пробуждает силу действия – стремление к причастию, т. е. к участию в чём-то. В Средневековой Европе христианская религия становится ведущим началом культуры. Идея Бога определяет направленность мысли и дела средневекового человека. Сама жизнь человека выстраивается как путь к единению с Богом. Апостол Павел, впервые употребивший понятие «внутренний человек», тем самым определил и направленность жизни христианина: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе божием, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего... Бедный я человек!» (Рим 7 22-24). И если античная культура создавала средства для культивирования прекрасного тела как необходимого условия героического деяния, то

¹ Там же. С. 701.

² Там же. С. 111.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Т. 1. Сост. Мих. Лифшиц. М.: Искусство, 1957. С.135-136.

средневековая культура сосредотачивается на выработке средств культивирования внутреннего человека как обязательного условия спасения человека.

Главным произведением новой культуры становится сам человек – его опыт, его искусство организации пути к Богу, к спасению и бессмертию, о чем учит христианская религия. Конечно, мир произведений – это особый уровень существования феноменов культуры, поэтому и эта новая форма произведения (творение своей жизни, жизни своего внутреннего человека) в культуре Средневековья выделяется в особую область жизни. Это область монашества, схимников, отшельников, для которых приобщение к божественному миру, устроение своей духовной жизни постоянно сопровождается особыми действиями. Мы уже отмечали, что возникновение идеи синергии как соединения энергии человеческого действия и божественной энергии в процессе обожения человека породило исихазм, который разрабатывал духовные практики, способствующие утверждению бытийного призвания человека. И эти духовные практики (произведение искусства – это и есть духовная практика) не только были направлены на смирение и бичевание воли послушанием. Ф.М. Достоевский вкладывает в уста старца Зосима такие наставления: «Любите всё создание божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных. Любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецело всемирною любовью»¹.

Если обратиться непосредственно к средневековому искусству – изобразительному искусству, музыке, архитектуре, то и здесь творчество рассматривается как приобщение к божественному. Хотя в иконописи существовали довольно строгие каноны, предписывающие иконописцу правила создание образа, но, приступая к работе над иконой, художник

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах, Т. 14, С.289.

держал пост и молился, погружаясь в глубины своей души и веры. *Spatium* творчества средневекового художника – это религиозная вера. Аврелий Августин пишет в «Исповеди»: «Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе, надо мной? Не в пространстве: мы отходим от тебя и приходим к тебе не в пространстве. Истина, Ты восседаешь всюду и всем спрашивающим Тебя отвечаешь одновременно, хотя все спрашивают о разном. <...> Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем»¹.

Это чувство особой глубины и погружения в неё должно было формировать в человеке средневековья особое произведение культуры этой эпохи – божественная литургия. Литургия как «необходимый и правильный исход одного действия из другого»² в особо организованном церковном пространстве, представляет собою своеобразное единение, синтез разных искусств. Сакральный центр этого действия составляет таинство Евхаристии, причастие телу и крови Христа. Глубокий исследователь и знаток культуры Средневековья С.С. Аверинцев писал: «Средневековый человек был гораздо более нас склонен эмоционально переживать невыявленные для него значения литургической, художественной и тому подобной символики. За понятным смыслом явственно присутствовала некая “премудрость”, некая смысловая перспектива, просвечивание иных значений, которые совсем не нужно было логически выяснять для того, чтобы прочувствовать факт их существования»³. Вот эта некая «премудрость» и выражала *spatium* сознания средневекового человека.

Культура Нового времени акцентирует свои стороны чувства глубины, определяющие восприятие мира и ориентиры продуктивной, творческой деятельности. Становление общественных отношений и культуры Нового времени сопровождается значительным расширением сфер деятельности и контактов человека – великие географические открытия XV-XVII веков,

¹ Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М. : Республика, 1992. С. 145-146.

² Гоголь Н.В. Размышление о Божественной литургии // Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. Духовная проза. М.: «Патриот», 1993. С. 264.

³ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 27.

развитие торговых связей, возникновение фондовых и торговых бирж, появление военных и политических коалиций – все это рождает представление о пространстве как об особом значимом культурном феномене. Не случайно Шпенглер считал, что именно «бесконечное пространство есть идеал, непрестанно *взыскуемый* западной душой в окружающем мире»¹. Поэтому априори творческой деятельности, *spatium* раскрывается как глубина перспективы. Восприятие перспективы как глубины обращает внимание человека на окружающий его мир, который открывается ему в возможности его действий.

В изобразительном искусстве эпохи Возрождения это выразилось в разработке Филиппо Брунеллески и Леоном Альберти принципов прямой линейной перспективы, в которой точка схода всех ортогональных линий находится внутри картины. Теперь не божественный мир, как в обратной перспективе иконы, «смотрит» на человека, а человек видит мир как перспективу своих возможных действий. Немецкий исследователь искусства Возрождения Эрвин Пановский, анализируя роль перспективы в искусстве, показывает, что историю перспективы можно с одинаковым правом рассматривать и как триумф дистанцирующегося и объективирующего чувства действительности, как упрочение и систематизацию *внешнего* мира и как расширение сферы *Я*². Отношение к миру как к картине, обрамленной рамами окна, формировало установку на собирание в целое различных явлений действительности. Так родились натюрморты, так возникла жанровая картина.

В художественной литературе новая установка априори продуктивной деятельности наиболее полно выразила себя в становлении и развитии жанра романа, делающего перипетии частной жизни человека предметом воспроизведения и осмысления. А началом нового жанра становится, как показал В. Кожин, плутовской роман, в котором блуждания и странствия

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 338.

² См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С.272.

героя (перспектива жизни бродяги) прямо организуют сюжет романа – художественное пространство повествования. «Своеобразие содержания – стихия частной жизни, новое соотношение героя и мира, всеобщая подвижность и текучесть, образы жизненных мелочей как основа мышления о большом общественно-историческом мире, эстетическая многогранность и т. д. – естественно порождает специфическую *форму* жанра – целостную систему особенностей сюжета, композиции, художественной речи, ритма повествования, самый способ существования романа (массовая печатная книга»¹.

Особое место в строении художественной формы романа занимает сюжет. Сюжет становится тем художественным феноменом, который порождается априорной формой творчества культуры нового времени и который ее представляет. «Сюжет отражает внутреннюю организацию, внутреннюю структуру реальности, соподчинение ее моментов, отношение видимости и сути, способ ее движения, – пишет литературовед В. Днепров, – сюжет представляет как бы аналог логического доказательства в его принудительности»². Прекрасный знаток истории мирового романа и глубокий теоретик романа совершенно верно отмечает, что сюжет выполняет в художественном мышлении ту же роль, что и формы логики в организации теоретического мышления. А это и указывает на то, что в сюжете как форме организации мира художественного произведения реализуется априорная установка творческого мышления.

Интуиция пространства как интенсивной перспективы находит свою разнообразную реализацию в различных областях и сферах продуктивной деятельности в культуре Нового времени. Научное познание и творчество в науке прямо ориентировано на постижение сущности вещей, которая не лежит на поверхности, а скрыта в глубине природы. Сама идея открытия, обоснования и доказательства истины укоренены в этой априорной установке

¹ Кожин В. Происхождение романа. М.: Советский писатель, 1963. С. 121-122.

² Днепров В. Идеи времени и формы времени. Л.О. изд-ва «Советский писатель», 1980. С. 130.

научного познания. Можно считать, что благодаря интуиции глубины как априорной установки продуктивного действия появляется идея исторического прогресса. Жан Антуан Кондорсе, выдвинувший и обосновавший идею исторического прогресса, пишет в разделе «О будущем прогрессе человеческого разума»: «Если человек может с почти полной уверенностью предсказать явления, законы которых он знает, если даже тогда, когда они ему неизвестны, он может на основании опыта прошедшего предвидеть с большой вероятностью события будущего, то зачем считать химерическим предприятием желание начертать с некоторой правдоподобностью картину будущих судеб человеческого рода по результатам его истории?»¹. История – это перспектива человеческих действий.

Конечно, творчество – это такая деятельность человека, которая представляет собой сложную конфигурацию всех способностей и характеристик человека – его чувственных и эмоциональных состояний, его интеллекта, его воображения, его личных и его общественных характеристик, его соматических особенностей и той ситуативности, в которой он оказался. Но, наверное, должно быть нечто, что все это онтическое множество превращает в онтологически значимое событие творчества. Этим нечто является априорная форма чувственности – *spatium*, чувство интенсивности глубины и емкости пространства, которое как аттрактор запускает процесс кристаллизации произведения. Так видно, что творчество является источником и способом производства произведений⁽²⁾.

§ 3. Производство искусства как сборка

¹ Кондорсе Ж.А.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. [Электронный ресурс]. URL: https://istmat.org/files/uploads/28689/condorcet_tableau-du-progres-de-raison-humaine.pdf (дата обращения: 19.11.2022 г.).

² См. Иванова В.Н., Конев В.А. Об априорном начале творчества // Аспирантский вестник Поволжья. 2023:23 (3). С. 56-62.

Понятие «сборка» (фр. *egencement* – распорядок, расположение, устройство; внутренняя организация; схема, компоновка; планировка; взаимодействие), введенное Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, становится все более популярным при описании различных социокультурных явлений. Определяя разработанный ими концепт, Делёз и Гваттари пишут: «Будем называть *сборкой* любую совокупность сингулярностей и черт, изымаемых из потока – отобранных, организованных, стратифицированных – таким образом, чтобы искусственно и естественно сходиться (консистенция): сборка, в этом смысле, – это подлинное изобретение»¹. Так понятый философский концепт *сборки* весьма удачно подходит для понимания природы **бытия** социокультурных феноменов, потому что он, как отмечали французские философы в своей книге «Что такое философия?», отсылает «к проблемам, без которых он не имел бы смысла и которые могут быть выделены или поняты лишь по мере их разрешения»². Что это за проблемы?

Это проблема инновации, проблема необходимости новой организации действительности, с которой имеет дело человек. Тогда происходит выделение из потока действительности неких сингулярностей и придания им такой определенности и организованности, которые уже не зависят от тех «потоков», в которых они находились. Происходит искусственное или естественное соединение отобранных сингулярностей в новую конфигурацию бытия, которая обладает «консистенцией», т. е. таким соединением сингулярностей, в котором они не различаются как самостоятельные единицы. Важно, что концепт *сборка* указывает на то, что и выделение сингулярностей, и их соединение требует активного действия – это «подлинное изобретение», т. е. искусственное создание, имеющего свою действующую причину (*causa efficiens*).

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. Пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель. 2010. С. 687.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. С. 26.

Именно такой сборкой является всякое произведение культуры и прежде всего произведение искусства. «Художественное творчество есть работа, художественное произведение, как продукт этой работы, есть вещь»¹, – утверждали сторонники русской формальной школы, рассматривая, как сделано произведение². Особенности произведения искусства как сборки проявляются уже на уровне элементарной ячейки произведения – «простейшего» образа, метафоры.

Метафора постоянно привлекает внимание исследователей разных специальностей – литературоведов, лингвистов, логиков, семиотиков, психологов. Само значение слова «метафора» не вызывает ни у кого возражений. Первое определение метафоры дает Аристотель, прямо обращаясь к этимологии самого греческого термина: «Переносное слово (*metaphora*) – это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии»³. В словаре С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой метафора определяется как «вид тропа – скрытое образное сравнение, уподобление одного предмета, явления другому (напр. чаша бытия), а также вообще образное сравнение в разных видах искусств. В лингвистике: переносное употребление слова, образование такого значения»⁴.

Если понимание, определение метафоры в тексте или речи не вызывает затруднений, то этого уже нельзя сказать относительно понимания онтоэпистемологической природы метафоры. Существует достаточно обширная литература, посвященная обсуждению природы метафоры⁵.

¹ Эйхенбаум Б. М. О литературе: Работы разных лет. М.: Советский писатель, 1987. С.190.

² В. Шкловский называет одну из своих глав в книге «О теории прозе» «Как сделан “Дон Кихот”». См.: Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация. 1929. С. 91-124.

³ Аристотель Поэтика // Аристотель Соч. в 4-х тт., Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 669.

⁴ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка // URL: <http://ozhegov.info/slovar/?q> (Дата обращения: 17.02.2023 г.).

⁵ См.: Теория метафоры: сборник / под ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. М.: Прогресс, 1990.; Вжосек В. О смысле и назначении метафоры в гуманитарных науках // История и современность, № 2, сентябрь 2005. С. 23–34; Mack Dorothy *Metaphoring as Speech Act: Same Happiness Condition for Implicit Similes and Simple Metaphors* // “Poetics”, 1975, № 2/3, pp. 221-156; *Studia o Metafore II/ Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej*. Wrocław, Warszawa, 1983; Геворкян И.А. Современное философско-когнитивное направление в исследовании метафоры // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4 с. 238-244.

Исходное понимание метафоры как отождествление одного предмета с другим или замещение привычного для нас слова или выражения другими требует объяснения, как и почему происходит это отождествление или замещение.

Одно из таких объяснений дает Макс Блэк в работе «Метафора»¹. Блэк выделяет три взгляда на метафору, которые он называет «субституциональный», «сравнительный» и «интеракционистский». Первая теория видит в метафоре замещение какого-то прямого, буквального высказывания, употребление которого выражало бы тот же смысл («тучи плачут» = идет дождь)². Вторая – видит в метафоре демонстрацию сходства или подобия³. Третья, авторская концепция, смотрит на метафору как на соединении двух предметов, когда один объект видится через призму другого. «Механизм метафоры заключается в том, что к главному субъекту прилагается система “ассоциируемых импликаций”, связанных со вспомогательным субъектом»⁴. В метафоре «человек человеку волк» – главному субъекту (человек) прилагаются «общепринятые характеристики» второго субъекта (волк). «В основе метафор, – говорит Блэк, – могут лежать, как общепринятые ассоциации, так и созданные специально для конкретных случаев системы импликаций: им не обязательно быть уже готовым изделием, они могут быть созданы по специальному заказу»⁵. Но когда некоторые «общепринятые ассоциации» с одного объекта переносятся на другой, то происходит и обратный перенос, поэтому возникает интеракция: «назвать человека волком – значит увидеть его в особом свете, но не надо забывать и о том, что метафора позволяет посмотреть другими глазами и на волка и увидеть в нем что-то от человека»⁶. Таким новым взглядом мы

¹ Блэк М. Метафора // Теория метафоры: сборник. С. 153-172.

² Там же. С. 158-159.

³ Там же. С. 160-161.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

обязаны именно метафоре, которая собрала в одно целое «сингулярности разных потоков».

Но хотя Блэк и отмечает, что «общепринятые ассоциации могут быть созданы по специальному заказу», все же в его рассуждениях, как справедливо замечает польский философ В. Вжосек, центр тяжести «переместился с “контекста открытия” на “контекст обоснования”». <...> Блэк задает вопрос о генезисе метафоры, но отвечает на вопрос о ее функции»¹. Генезисом метафоры, считает Вжосек, является творческий акт (открытие) сходства (анalogии) состояний вещей. Но это сходство особое, считает польский философ. Оно не выражается формулой «X является Y», а «X является как (как бы) Y»². Обращаясь к утверждению П. Рикёра, что самым интимным местом метафоры, ее конститутивным центром является «ни предложение, ни дискурс, ни слово, но молекула глагола “быть”», Вжосек замечает, что «метафорическое “есть” соответствует, собственно говоря, то есть в логическом смысле, выражению “является как бы (как)”»³.

Это последнее замечание польского исследователя очень показательное. Желая видеть в метафоре прежде всего момент открытия, Вжосек стремится уйти от традиционного сведения метафоры к суждению по аналогии или отождествления, которые строятся на основе связки «есть», но всё равно видит в выражении «является как бы (как)» тень «есть». В этой связи уместно обратиться к различению «логики субстанциальной» и «логики процессуальной», которое проводит академик РАН А.В. Смирнов в своей логико-смысловой теории⁴. В логике субстанциальной смысл, по мысли академика РАН Смирнова, формируется на основе «базовой предикационной формулы “S есть P”»⁵, а в логике процессуальной, «работает другая

¹ Вжосек В. О смысле и назначении метафоры в гуманитарных науках // «История и современность», № 2, сентябрь 2005. С. 30.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 28.

⁴ См.: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания. Приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 63-85; Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: ООО «Сандра», 2019.

⁵ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания. С. 67.

парадигма: действователь, устойчиво связанный процессом действия с претерпевающим»¹, здесь важно «не подведение под класс, а включение в структуру действия»². А.В. Смирнов вводит различие логик смысла на основе сравнения логики смысла европейской культуры и логики смысла классической арабо-мусульманской культуры. Но для понимания природы метафоры важно не различие логик больших культур, а само различие субстанциальной и процессуальной логики. Проф. В.А. Конев, анализируя утверждение С.Н. Булгакова, что первоосновой мысли является суждение типа «Я есмь А», замечает, что «Булгаков не может представить, что возможна иная логика, логика процессуальная, хотя сам же указывает, что Я “в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить свое собственное откровение, которое было бы уже иным относительно Я, и в этом смысле не-Я, но вместе с тем являлось бы откровением Я”»³. Определение Я как личности, считает В.А. Конев, требует иной логики, логики действия, где «Я определяется не по форме “Я есмь А”, а по форме “Я утверждаю А”»⁴.

Метафора как образ строится именно по формуле утверждения, когда нечто (одна конкретность, сингулярность) порождает свое определение, захватывая свойства другой конкретности (человек своими действиями утверждает мир волка). Польский философ Вжосек, вводя связку «является как бы (как)» («X является как бы Y»), на наш взгляд, улавливает этот момент, но продолжает оставаться на позициях субстанциальной логики. Если же посмотреть на метафору с позиции процессуальной логики, тогда ее формулой будет «X утверждает/демонстрирует Y». В таком случае раскрывается творческий потенциал метафоры – «X утверждает/демонстрирует Y» означает, что в X находятся такие

¹ Там же. С.37.

² Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. С. 23.

³ Конев В.А. Размышление над одним из тезисов С.Н. Булгакова, инициированное идеей процессуальной логики // Философский журнал, 2022. Т. 15. № 4. С. 71.

⁴ Там же.

характеристики, которых раньше Х не имел, тем самым расширяется мир Х. Именно такова функция метафоры в поэзии.

Вот, например, как определяет поэзию Борис Пастернак:

Это – круто налившийся свист,
Это – щелканье сдавленных льдинок,
Это – ночь, леденящая лист,
Это – двух соловьев поединок ...¹

И в другом месте:

Поэзия, я буду клясться
Тобой, и кончу, прохрипев:
Ты не осанка сладкогласца,
Ты – лето с местом в третьем классе,
Ты – пригород, а не припев ...²

И в том, и в другом случае возникает определенный мир поэзии. Здесь нельзя сказать, что поэзия «является как бы» *крутой свист* или «как бы» *место в третьем классе*, она открывает, порождает этот *крутой свист* и *место в третьем классе*. То есть поэзия своим *действием* раскрывает себя как особый мир – либо как что-то особое, необычное (*щелканье сдавленных льдинок*), либо наоборот как совсем обыденное (*лето с местом в третьем классе* пригородного поезда) Здесь также вряд ли можно говорить о том, что Пастернак замечает *сходство* поэзии и *свиста* или поэзии и *лета с местом в третьем классе*, он видит/чувствует поэзию как *свист* или как *лето с местом в третьем классе*. Можно согласиться с Полем Рикёром, который пишет: «“Видеть как” – это одновременно и чувство (experience) и действие, потому что, с одной стороны, поток образов не подвластен никакому контролю: образы возникают внезапно и спонтанно, и нет таких правил, которые бы регулировали их движение. Человек либо их видит, либо нет — искусство “видеть как” принадлежит сфере интуиции, и ему нельзя обучиться; максимум, что здесь можно сделать, — это помочь, например, увидеть глаз кролика на неоднозначном рисунке. С другой стороны, “видеть как” есть действие, потому что понять – уже значит нечто сделать»³.

¹ Пастернак Б. Определение поэзии. [Электронный ресурс]. URL: <https://rupoem.ru/pasternak/eto-kruto-nalivshijsya.aspx> (дата обращения: 03.11.2023 г.).

² Там же.

³ Рикёр П. Живая метафора // Теория метафоры: сборник. С. 451. (Курсив мой – И.В.)

Важно, что французский философ, хотя и признал глагол *быть* «молекулой метафоры», которая несет в себе предикацию, все-таки показывает, что само это *быть* раскрывается как *действие* создания нового смыслового мира – «*быть новому миру!*», по-новому *собранному* миру вещей, свойств, характеристик (сборка, ассамбляж¹).

Метафора оказывается производством нового смысла в результате слияния (сборки) ряда сингулярностей. Это синергичный процесс, так как составные части метафоры при столкновении своих смысловых потенциалов производят/создают новую смысловую реальность, характеризующуюся консистенцией, в которой растворяются исходные смыслы. Метафора – произведение, а произведение требует продуктивного действия и тогда, когда она создается впервые, и тогда, когда она, становясь частью определенного языка, требует продуктивного воображения. Роль аттрактора в этом случае играет та ситуация удивления и видения, для выражения которой недостаточно наличного запаса средств.

Метафора как простейший вид сборки, в результате которой рождается произведение, может быть рассмотрена как модель всякого произведения, прежде всего, произведения искусства. В мировой эстетической мысли XX века произведение как особая сборка (правда, без использования этого термина, но, по сути, в рамках именно этого концепта) рассматривалась неоднократно.

Пионером в этом направлении понимания произведения выступил польский эстетик Роман Ингарген, который в 1931 году публикует свой капитальный труд «О литературном произведении». Поскольку этот труд был издан на немецком языке, и, как сам автор заметил, вряд ли это издание пережило военные годы, основные идеи этого исследования польский

¹ Благодаря американскому философу Мануэлю Деланду термин ассамбляж (*assemblage* – англ. собрание, сбор, группа, коллектив скопление, сборка [с пометкой *техн.*]), которым Деланду передает смысл Делёзовского *agencement*, стал более популярен, чем термин *сборка*, которым в русском переводе текстов Делёза передается французский термин *agencement*. (См.: Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. пер. с англ. К.С. Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018.)

эстетик изложил в ряде статей в 40-е годы прошлого столетия, опубликованные в русском переводе в сборнике статей польского философа «Исследования по эстетике»¹.

Феноменолог Р. Ингарден, связанный с традицией львовско-варшавской школы, рассматривая способ существования литературного произведения, стремится освободить понятие литературного произведения от влияния психологических истолкований. Ингардена интересует, как *выстроено* всякое литературное произведение. Примечательно, что польский философ употребляет красноречивые термины в своей книге: Раздел второй в немецком издании назван: «Der Aufbau des literarischen Werke»², а в польском издании: «Budowa dzieła literackiego»³. И немецкое *Aufbau*, и польское *budowa* на первое место ставят значение *строительство*, затем *постройка*, *сооружение* и т. п., а словарь немецкого языка даже отмечает значение *сборка* в слове *Aufbau*. Таким образом, сама постановка проблемы Р. Ингарденом выдвигает на первый план выяснение элементов, из которых выстраивается структура литературное произведение. Не случайно одну из своих статей 40-х годов Ингарден называет «Двумерность структуры литературного произведения»⁴.

Два измерения, о которых говорит польский философ, это, с одной стороны, *последовательность* сменяющих друг друга фраз, *частей* произведения, а с другой – множество *совместно выступающих* разнородных элементов, или слоев. «Оба этих измерения немислимы одно без другого, – замечает философ, – что обусловлено самой природой действующих в произведении факторов»⁵. Это замечание философа показательно в двух отношениях. Во-первых, Ингарден специально обращает внимание на слово «измерение», говоря, что это не метафора, а именно

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. Пер. с польского А. Ермилова и Б. Федорова. М.: Изд. Иностранной литературы, 1962. Полный польский перевод немецкого издания «О литературном произведении» вышел в 1960 году.

² См.: Ingarden R. Das literarische Kunstwerk. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1972. S. VII.

³ См.: Ingarden R. O dziele literackim. Warszawa: PWN, 1988, s.52.

⁴ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 21.

⁵ Там же. С. 22.

прямое указание на то, что эти измерения могут быть зафиксированы в пространстве, и тогда произведение раскрывается как сделанная вещь. Для феноменолога важно, что произведение должно быть явлено в неких конкретных формах, на которые можно указать. Во-вторых, в таком строении литературного произведения просвечивает модель метафоры – фазы, конкретные части произведения «отсылают» к слоям, предъявляют их, тем самым сами «устраиваются», существуя.

Основное внимание Ингарден обращает именно на то, что он называет «слои», которые конституируют художественное литературное произведение. Это – слой звучания слов, слой значений и смыслов, которые имеют слова и предложения, слой представленных в произведении «предметов», представляющие изображенный в произведении мир, и, наконец, слой «видов», то есть то, как изображенный в произведении мир зримо предстает перед читателем¹. Выделенные Ингарденом компоненты произведения «не только сосуществуют, но тесно между собой переплетаются: с одной стороны, в двойной слой языка произведения, а с другой – в двойной слой наглядно выступающих перед нами изображаемого мира»². Звучание и смысл слов и предложений, с одной стороны, изображенный мир и его представление в воображении читателя, с другой стороны, создают цельность произведения. Примечательно, что Ингарден компонует выделенные им слои подвое, а затем и полученные пары сами порождают новую пару. Эта двумерность, которая проявляет себя на разных уровнях, не только заставляет вспомнить структуру метафоры как прообраз всякого произведения, но и раскрывает особенность произведения как сборки. А особенность эта заключается в том, что собирание слоев в целое произведения, слияние заключенных в них потенциалов в нераздельность того настроения и духовно-душевно-интеллектуального состояния, которое представляет данное произведение художественной литературы требует

¹ См.: там же. С. 26-27.

² Там же. С. 30.

аттрактора. Таким аттрактором становится читатель. Воспринимательно-конструктивная деятельность читателя, говорит Ингарден, создает конкретизацию литературного произведения¹, так как произведение художественной литературы, взятое само по себе, схематично, «представляет собой лишь как бы *костяк*, который в ряде отношений *дополняется* или *восполняется* читателем»². Читатель актуализирует текст литературного произведения, вживаясь при чтении произведения в изображенные там ситуации, оживляет его слои, соединяя их друг с другом «в единое органическое целое *качественного ансамбля произведения* (Курсив мой – В.И.). Связав их таким образом и имея их по крайней мере в материале воображения, читатель может отдаться их эстетическому восприятию, черпая как из источника то, что составляет ценность произведения, раскрытую и воплощенную в его конкретизации»³. Именно в акте восприятия произведение раскрывается как ансамбль, как сборка, как единое событие, поэтому читатель и выступает аттрактором, благодаря которому текст актуализируется как художественное произведение. Читатель становится функциональным аттрактором⁴, действие которого определяется местом, временем и субъективными качествами субъекта, воспринимающего текст. Именно поэтому возможно неограниченное количество конкретизаций художественных произведений. «Если само по себе произведение не занимает *никакого положения относительно действительного мира или относительно читателя*, – отмечает Ингарден, – то конкретизация его всегда как бы *обращается к читателю определенной своей стороной, другой стороной от него отворачиваясь*. Это происходит в зависимости от направления интересов и внимания читателя»⁵.

¹ См.: там же. С. 74.

² Там же. С. 72. (Курсив автора – И.В.)

³ Там же. С. 81.

⁴ См.: Черкунова М.В., Пономаренко Е.В., Харьковская А.А. Функциональный синергизм текста как объект функциональной лингвосинергетики // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2022. Т. 28, № 4. С. 109, 110. См. также: Пономаренко Е.В. О самоорганизации и синергизме функционального пространства английского дискурса // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2013. № 13 (156).

⁵ Там же. С. 89. (Курсив автора – И.В.)

Как последовательный феноменолог Роман Ингарден выстраивает свою концепцию литературного произведения (и произведения искусства в целом) с точки зрения воспринимающего субъекта. Именно эта позиция может фиксировать все те слои, о которых говорит польский философ, так как в восприятии автора произведения эти слои ещё не существуют и сам процесс творчества писателя вряд ли идет по логике порядка слоев литературного произведения¹.

Другое понимание слоев произведения искусства представляет немецкий философ Николай Гартман. Создавая эстетику, в которой он излагает представление о строении произведения искусства, Гартман опирается на свое учение о сферах и слоях бытия². Всякое произведение искусства прежде всего включает в себя два бытийных слоя – слой материального бытия и слой духовного бытия. «Художественное произведение принадлежит по роду к особенной форме духовного бытия, к “объективированному духу”. Это есть объективация, то есть включение духовного содержания в предметность. Основной закон всего духовного бытия состоит в том, что оно не может существовать свободно витающим, а встречается только покоящимся на другой основе бытия», – считает Гартман³. Закон объективации, как его понимает создатель критической онтологии, заключается в том, что всякое духовное содержание может существовать только тогда, когда оно заключено в чувственную материю, определенным образом оформленную. И этот же закон указывает, что духовное содержание нуждается в ответном действии живого духа, оно нуждается в созерцающем сознании, которому это духовное содержание

¹ Сам Ингарден, анализируя структуру эстетического переживания, замечает, что он рассматривает именно структуру эстетического переживания, которое возникает «на основе так называемого произведения искусства или на основе определенного, обычно реального предмета (скульптуры, изображения, здания и т. п.), сформированного художником», а не эстетическое переживание, которое сопровождает творческий процесс художника. (См.: Указ. издание Ингардена. С. 135).

² См.: Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (Критический анализ основных проблем онтологии). Л.: Изд. «Наука», Ленинградское отделение. 1969. С. 37-44.

³ Гартман Е. Эстетика. Пер. с нем. Т.С. Батищевой, А.В. Дерюгиной, Е.В. Касьяновой, М.К. Мамардашвили. Киев: «Ника-Центр», 2004. С. 109.

«может явиться через посредство реального образа»¹. Таким образом, главной особенностью произведения искусства как сборки, согласно Гартману, выступает явление (понятое в классическом, гегелевском смысле) одного слоя в другом, что и обеспечивает то единство, ту консистенцию, которая характеризует сборку.

Произведение, являя собой неразрывную целостность реального и идеального слоев, что оказывается, как бы онтологической бессмыслицей, возможно только при участии третьего члена – «воспринимающего субъекта, который в то же время остается сам вне области расслоения»². В отличие от Р. Ингардена Николай Гартман сразу показывает роль восприятия как необходимого аттрактора, который создает возможность существования такого множества, в котором устанавливаются отношения проявления. Эти отношения проявления носят ступенчатый характер, и произведение становится уже не двучленным отношением (материально-чувственный слой и идеальный слой), а многочленным. В этом ступенчатом строении произведения Гартман видит особенность эстетического оформления (сборки художественного предмета) в противоположность другим типам сборки/оформления, например, оформлению вещей в практически-человеческом акте³. Гартман выделяет три принципа отношения между слоями произведения искусства, а тем самым и три характеристики произведения как сборки. Во-первых, каждый слой произведения имеет свой особый тип оформления. Во-вторых, в этой самостоятельности видна и зависимость – оформление «переднего» слоя всегда должно быть достаточно для явления ближайшего заднего слоя. В-третьих, в конечном счёте оформление чувственно данного слоя определяется тем, что от него наиболее отличается – самым заднеплановым, тем, что должно быть выявлено в произведении⁴. В этом ступенчатом строении произведения, отмечает

¹ Там же. С. 110.

² Там же. С. 216.

³ См.: Там же. С. 295.

⁴ См.: Там же. С. 299.

Гартман, только первый чувственно материальный слой не оказывается проявляющимся, он сам говорит о себе, и последний, самый внутренний слой ни на что не указывает и не является прозрачным, тоже говорит сам о себе, а «все межлежащие слои обладают обеими характеристиками – они являются сами и дают проявляться другим»¹.

Философ иллюстрирует ступенчатость слоев на примере одного из автопортретов Рембрандта. На переднем плане находится единственно реально данное – пятна красок на полотне, расположенные в двухмерном пространстве. За этим передним планом появляется первый слой заднего плана: трехмерное пространство. В качестве третьего слоя выступает живая телесность (мимическая игра лица). Одновременно с этим выступает человек с его внутренним миром, характер – четвертый слой. Но и этот четвертый слой становится прозрачен для чего-то другого – индивидуальная идея человека, моральная сущность личности. Затем существует ещё нечто – «нечто общечеловеческое, которое каждый наблюдатель воспринимает как свое собственное»². Это задний план уже не выступает, по мнению Гартмана, явлением чего-то. Он значим сам по себе. Именно ради него и создается произведение. «В творческом акте речь всегда идет о "вынесении в явление" ("Zur Erscheinung Bringen") того, что наблюдается. Это значит, что задний план определяет от слоя к слою всё находящееся ближе к переднему плану», – заключает Николай Гарман³.

Таким образом, анализируя произведение как взаимопроявление слоев в сборке, Гартман, как и Ингарден, видит в восприятии произведения читателем, зрителем, слушателем основание сборки произведения как целого. Воспринимающий произведение может рассматриваться как функциональный аттрактор, благодаря которому рождается (случается) данная интерпретация произведения. Но немецкий философ выделяет и другой аттрактор, который запускает процесс сборки произведения –

¹ Там же. С. 221.

² Там же. С. 219.

³ Там же. С. 222.

творческий акт художника. Если в восприятии произведения сборка идет от внешнего к внутреннему, то при создании произведения художник идет от внутреннего к внешнему, считает Гартман. Сущность художественной объективации как творческого процесса состоит «в создании в чувственной материи возможностей для проявления духовного содержания»¹. Для этого необходимо, считает Гартман, сделать соответствующую выборку материала (=изыятие сингулярностей из потока), «но решающим является то, чтобы сделанная выборка выдавала (*verrate*) именно то, что должно быть показано. Эта “выдача тайны” (*verraten*) тождественна процессу проявления»².

«Тайна» проявления одного начала (слоя) в другом, «тайна» сопряжения того, что раньше не сопрягалось – это тот аттрактор, который запускает процесс сборки как процесс создания произведения. Способность увидеть или выделить в конкретной ситуации такой аттрактор, который запустит процесс соединения смыслов различных сингулярных начал в единое и нераздельное целое, в этом и заключена онтологическая природа творчества. Здесь и проявляется его априорное начало – *spatium*.

Таким образом, произведение как сборка получает свое реальное бытие благодаря действию двух функциональных аттракторов, которые как *ситуативные* по своей природе всегда чувственно-конкретны. Они укоренены в том априори аффективного, о котором говорит французский феноменолог Мишель Дюфренн. Разрабатывая свою критику эстетического опыта, Дюфренн априори аффективного трактует как способность человека испытывать на себе действие объекта, как способность чувствовать аффективные качества именно этого объекта мира, который дан индивиду в данной ситуации. В понятии априори аффективного Дюфренна можно увидеть параллель понятию *spatium* Делёза. Априори аффективного открывает чувственный мир через глубину моего Я, когда мир дается от

¹ Там же. С. 227.

² Там же. С. 230.

первого лица, замечает французский философ¹. М. Дюфренн также анализирует структуру произведения искусства, выделяя в произведении материал, сюжет и выразительность². Последняя, согласно Дюфренну, представлена такими чертами произведения, которые «становятся выразительными только в ансамбле, а не сами по себе»³.

Концепт сборки позволяет увидеть произведение искусства в его связи с деятельностью человека, в которой акцент делается прежде всего на ее прагматическом характере. Сборка отсылает скорее к практическому действию, чем к действию творения. Именно этот, практический, аспект в произведении искусства выражал древнегреческий термин «техне», которым обозначали в античной Греции сферу искусства. «“Техне”, во-первых, ремесло, во-вторых, искусство и, в-третьих, наука», – так характеризует значение этого древнегреческого слова А.Ф. Лосев⁴. И хотя, начиная с Возрождения, а особенно благодаря романтизму, искусство в европейской культуре начинает терять связь с ремеслом, с прагматической сферой, но ремесло все-таки продолжает жить в искусстве, представляясь как «поэтическое мастерство», «мастерство художника», «профессионализм в искусстве» и т.п. В понятии художественного мастерства скрыт смысл умения исполнить произведение в материале, умения сделать/собрать произведение как определенный предмет. Этот дремлющий смысл в термине произведение художественного творчества во второй половине XX века неожиданно начинает выходить не на первый план.

Авангард начала XX века в изобразительном искусстве берет на вооружение призыв Поля Сезанна: писать картину – значит компоновать, трактовать природу посредством цилиндра, шара, конуса. Известный историк искусства Н.А. Дмитриева, характеризуя творчество Сезанна, отмечает:

¹ Dufrenne M. Phénoménologie de l'Expérience Esthétique. V. II. La Perception Esthétique. Paris. Press universitaires de France. 1953. P. 541, 548.

² Dufrenne M. Phénoménologie de l'Expérience Esthétique. V. I. L'objet esthétique. Paris. Press universitaires de France. 1953. P. 382, 398, 405.

³ Там же. P. 408.

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х книгах. Книга I. М.: Искусство, 1992. С. 321

«Живопись Сезанна – это живопись волевая, *строящая картину мира, как строят здание*. Даны элементы: цвет, объёмная форма и плоскость картины. Из этих простых первоначал Сезанн возводит свой мир...»¹. Здесь сам художественный образ предстает как сборка. Искусство XX века стремится не столько воспроизвести мир, сколько показать, как оно это делает. Проф. Самарского университета В.Л. Лехциер, отмечая развитие самокритики художественного опыта в искусстве, пишет, что искусство XX века «становится *критикой самого себя*, критикой в кантовском смысле. Искусство обращается “зрачком внутрь”, начинает искать собственные основания»². В кубизме и абстрактной живописи демонстрация сборки художественного образа становится предметом изображения. Казимир Малевич, сравнивая сборку вещи как реального предмета и ее представления кубизмом, пишет: «Если цель сложения организма лампы было горение, освещение, то кубистическое сложение – выражение динамики, статики и новой симметрии, ведущей к организации новых знаков и культуры мирового перевоплощения»³. Василий Кандинский в исследовании «Точка и линия на плоскости» ставит «вопрос о художественных элементах, которые являются строительным материалом произведения»⁴ и показывает, что и как эти элементы могут демонстрировать. Так точка, вырванная из узкой сферы привычного действия, обретает мощное звучание, ее внутренние свойства, их энергия «всплывают одно за другим из ее глубин и излучают свои силы вовне, – утверждает Кандинский. – Мертвая точка становится живым существом»⁵. Анри Матисс, вспоминая становление фовизма говорил: «Фовизм был для меня испытанием средств: как воедино разместить рядом синий, красный и зеленый цвета»⁶.

¹ Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. М., 1993. Вып. III. С. 95. (Курсив мой – В.И.)

² Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 96.

³ Малевич К. О новых системах в искусстве / Малевич К. Черный квадрат. СПб.: Азбука, Азбука=Аттикус, 2017. С. 152.

⁴ Кандинский В. Точка и линия на плоскости. Пер. с немецкого Е. Козиной. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С.71.

⁵ Там же. С. 76.

⁶ См. Турчин В.С. По лабиринтам авангарда. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 56.

Аналогические процессы происходят во всех видах искусства. В литературе – словотворчество В. Хлебникова и футуристов, где сработанное «самовитое, самоценное слово» становится главным достоинством произведения, роман Д. Джойса «Поминки по Финнегану» прямо экспериментирует с языком, творя тысячи неологизмов используя различные языки. Роман аргентинского писателя Хулио Кортасара «Игра в классики» (1963) начинается с «Таблицы для руководства», в которой читателю рекомендуется порядок сборки глав представленного текста в роман. А в название другого романа Кортасара прямо выносится знаковая идея искусства XX столетия – «62. Модель для сборки» (1968). Алгоритм сборки организует в додекафонии музыкальные образы. Монтаж как новый язык кинематографа также основан на принципе сборки, ибо «два каких-либо куска, поставленные рядом, неминуемо соединяются в новое представление, возникающее из этого сопоставления как новое качество»¹.

Искусство XX века нарочито объективирует то, как строится язык художественного произведения. Благодаря этому зритель, читатель или слушатель вовлекается в процесс творчества. «Сила монтажа в том, что в творческий процесс включаются эмоции и разум зрителя, – отмечает С. Эйзенштейн, – Зрителя заставляют проделать тот же созидательный путь, которым прошел автор, создавая образ. Зритель не только видит изобразимые элементы произведения, но он и переживает динамический процесс возникновения и становления образа так, как переживал его автор»². Так новый аспект произведения как сборки, когда искусство обращается к представлению своих собственных принципов, когда сборка демонстрирует сам процесс строения художественного языка, открывает новые горизонты понимания искусства. Это понимание, с одной стороны, порождает такие теории искусства как концепции русской формальной школы (В. Шкловский,

¹ Эйзенштейн С. Монтаж (1938) // URL: http://lib.ru/CINEMA/kinolit/EJZENSHTJEJN/s_montazh_1938.txt_with-big-pictures.html (дата обращения 20.05.2023 г.).

² Там же.

Ю. Тынянов, Б. Эйхенбаум), когда искусство трактуется как «способ пережить делание вещи»¹, а с другой, появляются новые жанры и направления в искусстве.

Так рождается инсталляция и концептуальное искусство. Исток инсталляции можно видеть в изобретенной Ж. Браком и П. Пикассо техники коллажа, когда на холст или любую другую поверхность наклеиваются фрагменты разных материалов. По словам Г. Апполинера, «писать можно чем угодно» – в сферу искусства входят непривычные материалы. Художник выбирает и собирает вместе различные предметы, материалы и объекты, чтобы создать некую атмосферу и передать свою идею или сообщение. Зачастую инсталляция не ограничивается рамками холста или скульптуры, она распространяется на физическое пространство, что позволяет художнику учесть архитектурные особенности и взаимодействие с окружающей средой. Создавая инсталляцию, художник стремится вовлечь зрителей в произведение, позволяя им исследовать инсталляцию и взаимодействовать с ней. Инсталляции могут изменяться со временем, что придает им динамичность и эмоциональную глубину. Теоретики инсталляции обращают внимание на то, как художники используют эти компоненты для создания новых и уникальных художественных выражений. Аллан Капроу в своей статье «Ассамбляж, окружающая среда и события» (1965) говорит о необходимости подвижных границ между искусством и жизнью, о том, что художник свободен в выборе источников тем и материалов, действий и отношений между ними².

Для описания и характеристики инсталляций применяются такие термины и понятия как «гибридность»³, микс («mixed media»⁴) и это

¹ См.: Шкловский В.Б. Гамбургский счет: статьи - воспоминания - эссе (1914-1933) М.: Советский писатель, 1990. С. 58.

² Kaprow A. Assemblages, Environments and Happenings // The Twentieth Century Performance Reader Edited By Teresa Brayshaw, Noel Witts London: ImprintRoutledge, 2013. P. 260.

³ См.: Installation Art / N. De Oliveira [et al.]. London: Thames and Hudson Ltd, 1994. P. 7; Suderburg E. Space, Site, Intervention: Situating Installation Art. University of Minnesota Press, 2000. P. 2; Ferriani B., Pugliese M. Ephemeral Monuments: History and Conservation of Installation Art. Los Angeles: Getty Conservation Institute, 2013. P. 9; Petersen A.R. Installation Art: Between Image and Stage. Museum Tusculanum Press, 2014. P. 384.

⁴ Rebentisch J. Aesthetics of Installation Art. Berlin: Sternberg Press, 2012. P.14.

указывает на особую специфику современного искусства: целостность появляется в результате сборки разрозненных элементов. Немецкий философ Юлиана Ребентиш в своем труде «Эстетика инсталляции», фокусирует внимание не столько на самой инсталляции в контексте искусства, сколько на философской эстетике и вопросах эстетической независимости. Ребентиш подчеркивает, что инсталляция с 1960-х годов становилась центром дебатов о том, *что* считать искусством и *как* проявляет себя эстетическая автономия. По Ребентиш, само появление инсталляции подчеркнуло несостоятельность современной концепции концептуального модернизма в анализе современного искусства. Согласно модернистской концепции эстетической независимости, представленной Клементом Гринбергом и Майклом Фридом, эстетическая независимость понимается как полная самодостаточность произведения искусства, его независимость от контекста и присутствие зрителя в любой момент времени. Однако инсталляция как художественное проявление постмодернизма противоречит взглядам Гринберга и Фрида. Инсталляция, используя разнообразные материалы, требует активного участия зрителя, она привязана к конкретному месту и ее невозможно охватить взглядом с одной точки. Главная цель Ю. Ребентиш – представить новую концепцию эстетической независимости, которая соответствует практике современного искусства, в первую очередь инсталляции.

Согласно предложенной Ребентиш концепции, эстетическую независимость обеспечивает не характер работы (то есть не способ ее создания), а эстетический опыт зрителя, который не сводится к угадыванию задуманного художником смысла. Этот смысл не предопределен, а создается в ходе эстетического взаимодействия. Эстетический опыт характеризуется полной открытостью, отсутствием возможности однозначной интерпретации, поскольку любая интерпретация опирается на пересборку тех элементов, из которых инсталляция собрана. И это подчеркивает тот факт, что произведение находится одновременно в двух измерениях – это, с одной стороны, не просто вещи, а *значимые* вещи, артефакты, соотнесенные друг с

другом в культурном пространстве. С другой стороны, произведение является объективированным артефактом – оно является перед созерцающим его человеком и требует актуального и активного действия и сознания человека.

Примечательно, что искусство инсталляции реализуется во многих видах творческой деятельности эпохи постмодерна. Литературное произведение зачастую складывается из «кусков» и «кусочков», намеков и отсылок, по нему можно путешествовать как по сети, заворачивая в разные закоулки. Примерами работы с ризоматической формой являются романы М. Павича «Хазарский словарь», Х. Кортасара «Игра в классики» и др. Любой роман В. Пелевина, В. Сорокина, М. Берга, Вен. Ерофеева и др. – это своего рода коллаж, мозаика.

Таким образом, мы видим, как произведение искусства на разных уровнях своей структуры и в разные эпохи было в той или иной степени своего рода конструктором. Эпоха современности все более активно разрабатывает модель произведения как сборки.

Не вдаваясь далее в анализ теорий инсталляции и современного искусства, хочется особо выделить музейную сборку. Это процесс организации и представления предметов искусства, исторических артефактов или других культурных объектов в музейной экспозиции. Она представляет собой уникальную форму художественного и информационного представления, позволяющую зрителям лучше представить историю, культуру, науку и другие аспекты человеческой деятельности. Музейные экспозиции – это своеобразные сборки произведений искусства, которые предстают как наглядная наррация истории искусства и которые, как правило, сопровождаются живым рассказом экскурсовода. Но XX век изобрел и другую музейную сборку – воображаемый музей.

Хотя сама концепция «воображаемый музей» была опубликована Андре Мальро в 1947 году, но ее идеи формируются у будущего министра

культуры правительства Де Голля еще в 1930-е годы¹. Воображаемый музей, согласно Мальро, становится возможным благодаря тому, что появились репродукции картин, и это позволяет любому человеку отобрать (сделать выборку) для себя тех произведения, которые для него и представляют настоящее искусство. «Эта концепция Мальро, казалось бы, не имеет отношения к противоречиям современного искусства и эстетики, но анализ его комментариев, – отмечает М.И. Бирюкова, – показывает, что идея Мальро невозможна без тщательно отрефлектированной трактовки понятия личного вкуса, современные коннотации которого непосредственно подводят к своеобразному эстетическому (или антиэстетическому) контексту, в котором существует искусство новейших течений»².

Идея воображаемого музея неразрывно связана с таким новым явлением в искусстве XX века как куратор. Появляется новый тип музея, «музей» кураторов – «антимузей» Й. Кладдерса, который нацелен на демонстрацию креативного начала современного искусства, «музей obsessions» Х. Зеемана, который стремится представить то, что вообще не может существовать, но становится генератором новаторского начала в искусстве, или «открытый музей» («музей без стен») Понтюса Хюльтена, который собирал бы всё под свои несуществующие своды – все искусства, литературу, музыку, кино, театр и т.д. «Эволюция европейской выставочной практики XX века, начиная с выставок модернизма и до выставок актуального искусства второй половины XX века логически вела к появлению концептуальных выставок, в которых роль куратора как автора была не менее, или даже более значимой, чем роль художника», – отмечает в своей диссертации на докторскую степень по культурологии М.В. Бирюкова³. Кураторы оказываются новой фигурой в структуре

¹ См.: Бирюкова М.В. Музей воображаемый vs музей реальный: концепции гипотетических музеев второй половины XX века // Международный журнал исследований культуры, 2016 № 3 (24), с. 86-95.

² Там же. С. 87.

³ Бирюкова М.В. Эволюция кураторских проектов второй половины XX века в контексте теории и философии культуры. СПб., 2017. С. 68. URL: <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/JBrjCDHsjN.pdf> (дата обращения: 28.09 2022 г.).

художественной культуры. Они отбирают и группируют экспонаты, создают композиции, определяют порядок размещения произведений, а также разрабатывают информационные плакаты, тексты и интерактивные элементы для поддержки экспозиции. Выставка, организованная куратором – это культурная сборка, которая не только представляет искусство, а создает пространство жизни смыслов культуры, в котором каждый экспонат может выступить аттрактором, рождающим эти смыслы.

Характерны в этом отношении выставки, созданные Понтюсом Хюльтенем, посвященные истории искусства в культурных столицах XX века – «Париж – Берлин», «Париж – Нью-Йорк», «Париж – Париж» и «Париж – Москва», «Москва – Париж». Экспозиционная структура выставки «Москва – Париж» «учитывала все новейшие требования к историческому проекту: она была мультимедийной и включала не только живопись и скульптуру с графикой, но и кино, литературу, архитектуру, художественную фотографию; она была снабжена и документальным разделом. Эта художественная выставка была основательно фундирована в разных сферах творчества и, главное, в самой истории»¹

Выставочная практика художников, критиков, кураторов и искусствоведов, а также художников-кураторов становится предметом анализа современной критической мысли. Так авторский коллектив книги «Размышления о выставках»² во главе с Брюсом Фергюсоном рассматривают те сложности и противоречия, которые возникают как при создании выставок в музеях и галереях, а также при организации презентаций, выставок или перформансов за пределами традиционных музеев или галерей.

¹ Андреева Е. Понтюс Хюльтен и музейные революции на территориях Москвы и Петербурга // The Garage Journal: исследования в области искусства, музеев и культуры, 01: 48-57. DOI: <https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.005> (дата обращения: 28.10.2023 г.).

² Bruce W. Ferguson, Reesa Greenberg, Sandy Nairne Thinking About Exhibitions Routledge, 1996. [Электронный ресурс] URL: <https://www.routledge.com/Thinking-About-Exhibitions/Ferguson-Greenberg-Nairne/p/book/9780415115902> (дата обращения: 28.10.2023 г.).

Авторы книги «Создание музея: Нарративы, архитектура, выставки»¹, рассматривая музейный бум последних десятилетий, показывают, как меняется музейная инфраструктура, как создаются новые экспозиции галерей. Анализируя переустройство пространственного характера повествования в музее, авторы показывают, как новое пространство структурирует человеческое восприятие и воображение, как в это пространство включаются новые медиа. В монографии исследуется пространственный характер нарратива в музее и его возможности. Авторы исследуют силу нарративов как структурированных переживаний, разворачивающихся в пространстве и времени, а также использование театра, кино и других технологий повествования современными музеями для создания высокоэффективных музейных пространств.

Руководитель и основатель фирмы Limn Studios Элизабет Богл в книге «Планирование и дизайн музейных выставок» обращает внимание одновременно и на процедурные элементы успешного планирования выставки (этапы дизайна экспоната и все связанные с ним задачи и вопросы), и на элементы дизайна, составляющих сам экспонат, реализованный в выставочном пространстве (цвет, свет, форма, пространство, строительные материалы). По мысли Богл, успешные выставки и яркие экспонаты никогда не бывают случайными. Планирование эффективных выставок – сложный процесс, который требует от дизайнера рассмотрения множества различных аспектов и обхода многочисленных ловушек при переходе проекта от концепции к реальности².

Идея «воображаемого музея», высказанная А. Манро в середине прошлого века, практика кураторства и становления новой значимой роли куратора наряду с классической ролью критика в структуре художественной культуры со всей наглядностью раскрывают природу искусства как особого синергического образования – как сборки. Термин сборка на первый взгляд

¹ Macleod S., Hourston Hanks L., Hale J. A. Museum Making: Narratives, Architectures, Exhibitions. Routledge, 2012. 360 p.

² Bogle E. Museum Exhibition Planning and Design. Lanham: AltaMira Press, 2013. 418 p

указывает на механическое соединение элементов в какое-то целое, но философский концепт «сборка» нацелен на выявление той реальной силы, той энергии консистенция, которая рождается в результате соединения/слияния потенциалов различных единичных начал.

Концепт «сборка» позволяет охарактеризовать такие онтологические особенности явлений социокультурной действительности, которые ориентирует внимание философии не просто на понимание сложности строения социальных и культурных образований, а на то, что в бытие этих образований непосредственно включена активность действующего человека, через которую и благодаря которой сборка раскрывается как синергия. Познание социокультурной действительности в контексте синергетического подхода позволяет увидеть такие процессы в социальном и культурном бытии, которые могут быть охарактеризованы как синергетические движения в мире человеческого бытия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе исследования осуществлен систематический социально-философский анализ синергии как принципа бытия таких социальных феноменов как событие и произведение.

В диссертации проанализировано развитие понятия синергии в европейской традиции: от понимания ее в религиозном сознании (евангельская традиция) и в христианской теологии, до формирования понятия синергия в современной науке, философии и гуманистике. Показано, что параллельно с формированием теории синергетических процессов, которое складывалось в естественных науках в середине 60-х годов XX века, в рамках философии независимо от зарождающейся синергетики также оформляются идеи развития социального бытия аналогичные синергетике. В диссертации делается вывод, что познание социокультурной действительности в контексте синергетического подхода укрепляется в социальной философии и гуманитарной науке, так как перед ними со всей определенностью встает проблема постижения таких движений и процессов в социальных отношениях и культурном бытии, которые могут быть охарактеризованы как синергетические движения в мире человеческого бытия.

Решая поставленную задачу – определения места проблемы события в современной философии и анализа синергийной природы события как явления социокультурной действительности, проведенное исследование показало, что включение понятия события в систему философских категорий обусловило рождение и развитие постметафизической философии, которая сосредотачивает свое внимание на осмыслении процессов изменения, становления и различия в бытии человеческого мира. Событие как такое состояние действительности, благодаря которому устанавливается её новый порядок, становится одним из важных концептов в постметафизической философии. Синергетическая методология и философия бытия как события позволяют увидеть энергийную силу события и его характеристики.

Синергетический взгляд на событие позволил показать принципиальное различие происшествия и события: происшествие – это момент хаоса, неопределенности в реальной действительности, а событие – реализует упорядочивание хаоса и установление порядка. Различие происшествия и события приводит к проблеме начала события. Начало – это не причина события, а особое состояние социального бытия, порожденное реальными противоречиями и требующее их разрешения. В результате исследования были введены и охарактеризованы три аспекта ἀρχή события: *ситуация, идея и власть (сила действия)*, совокупность которых модифицирует реалии происшествия в событие. Были выделены и описаны основные характеристики события: 1) событие является *синергическим синтезом*, в котором во взаимодействие вступают разнородные элементы, эквивалентом синергического синтеза выступает сборка; 2) неотъемлемой чертой события является его необратимая и конкретная *свершаемость*; 3) событие выступает *генератором* исторических изменений.

Решая задачу исследования проявления синергии в художественном творчестве и в культурном бытии произведения искусства, было показано, в каких формах реализуются синергетические процессы в сфере художественной деятельности. Основываясь на понимании онтологической природы произведения искусства, данном В.С. Библером и В.А. Коневым, которые видят сущность произведения в его способности соединять духовную энергию автора и воспринимающего субъекта, диссертация приходит к выводу, что произведение искусства есть абсолютное проявление синергии.

Анализ творчества как источника и способа создания произведения искусства приводит исследование к выводу, что опыт художественного творчества укоренен в особой способности и особом отношении к миру, которые иницируются специфическим априорным началом – априорной формой чувственности, интуицией интенсивности качества, чувством глубины (*spatium*). В самом простом своем варианте эта способность

проявляет себя как способность воспринимать и реагировать на новое и различное. А полная реализация этой способности порождает эйдетическое, художественное (эстетическое = чувственное) мышление, суть которого – соединять различное в единое и целое. Творение – это само интенсивное взаимодействие деятеля с материалом, обмен энергиями между действующим человеком и средой, синергия человека и мира, где *spatium* (интуиция глубины и жизненной силы данной ситуации) играет роль аттрактора, заставляя соединяться в целое различное. Произведение и есть результат такой синергии. Важным для проведенного исследования является вывод о том, как априорное начало художественного творчества реализуется в конкретно исторических типах художественной культуры.

Произведение искусства как результат творческого акта существует в культуре как вещь-событие. Синергичная природа произведения искусства отчетливо демонстрируется себя уже на уровне элементарной ячейки произведения – метафоры. Метафора оказывается производством нового смысла в результате слияния (сборки) сингулярностей. Это синергичный процесс, так как составные части метафоры при столкновении своих смысловых потенциалов производят/создают новую смысловую реальность. В ходе исследования сформулирована новая концепция метафоры на основе теории о процессуальной логике академика РАН А.В. Смирнова.

Произведение как сборка получает своё реальное бытие благодаря действию двух функциональных аттракторов, которые как *ситуативные* по своей природе всегда чувственно-конкретны: действие одного – это «тайна» сопряжения того, что ранее не сопрягалось (аттрактор запускает процесс сборки как процесс создания произведения); действие другого – способность увидеть или выделить в предстоящем артефакте такое начало, которое запустит процесс соединения смыслов различных сингулярных начал в единое и нераздельное целое. Взгляд на произведение искусства как на сборку (ансамбль), согласно диссертации, со всей определенностью раскрывает его синергичную природу – в произведении четко выделяются

его различные составляющие и в то же время оно не сводится к этим составляющим, а есть определенное явление смысла.

Перспективы развития исследования в данном исследовательском поле состоят в продолжении систематического анализа синергийных феноменов в социокультурной действительности, таких как, например, индивидуальность или процесс образования/воспитания.

Индивидуальность как некая личностная характеристика, которая приобретает особое социальное и культурное значения в современном обществе, на эмпирическом уровне обнаруживает себя как некий «сплав» различных проявлений и характеристик экзистенциального проявления конкретного индивида. Но, как и благодаря чему этот «сплав» возникает – это на уровне теории пока не имеет объяснения. Синергетическая методология, как представляется, здесь могла бы быть плодотворной.

Процесс образования/воспитания изучается давно и является предметом внимания различных наук. Но, как правило, внимание исследователей сосредоточено на способах действия учителя, наставника и меньше внимания уделяется самому акту *взаимодействия* учителя и ученика. Современная культурная и социальная ситуация в системе образования показывает, что активность ученика (разного уровня – школа, вуз, послевузовское образование) благодаря новым информационным технологиям постоянно возрастает. Поэтому создается новая ситуация образования, где на равных действуют два активных субъекта. Необходимость синергийного соединения их сил – это и практическая и теоретическая проблема современного образования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аванесов С.С. Событие у М.М. Бахтина как происхождение сущего // Идеи и Идеалы. 2017. № 1(31). С. 23-30.
2. Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. 335 с.
3. Августин Аврелий. О предопределении святых. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/#0_7 (дата обращения: 23.06.2023 г.).
4. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. 510 с.
5. Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011. 148 с.
6. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
7. Адорно Т.В. Эстетическая теория. М.: Республика, 1983. 527 с.
8. Андреева Е. Понтюс Хюльтен и музейные революции на территориях Москвы и Петербурга // The Garage Journal: исследования в области искусства, музеев и культуры, 01. С. 48-57. DOI: <https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.005>
9. Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основание этики // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос 2001. 342 с.
10. Аристотель Метафизика. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
11. Аристотель Поэтика // Аристотель Соч. в 4-х тт., Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 645-680.
12. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М.: ИФРАН, 1999. 203 с.
13. Аршинов В.И. Событие и смысл в синергетическом измерении // Событие и смысл (синергетический опыт языка). М.: ИФРАН, 1999. 281 с.
14. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Синергетическое движение в языке // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М.: Арго, 1994. С. 33-48.
15. Астафьева О.Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М.: Изд-во МГИДА, 2002. 295 с.
16. Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
17. Бадью А. Бытие, событие, истина, субъект [Электронный ресурс]. URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/badyu/0/j19.html (дата обращения 20.05.2019).
18. Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003. 184 с.
19. Бадью А. Тела, языки, истины [Электронный ресурс] // Скепсис. Научно-просветительский журнал. 2006. URL: https://sceptis.net/library/id_1974.html (дата обращения: 18.05.2019).

20. Бадью А., Тарби Ф. *Философия и событие: Беседы с кратким введением в философию* Алена Бадью М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. 192 с.
21. Бакеева Е.В. *Философия события как «участное мышление» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* Тамбов: Грамота, 2017. № 12(86): в 5-ти ч. Ч. 1. С. 41-47.
22. Бауман З. *Текущая современность.* СПб.: Питер, 2008. 240 с.
23. Бахтин М.М. *Высказывание как единица речевого общения. Отличие этой единицы от единиц языка (слова и предложения) // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.* М.: Искусство, 1979. 445 с.
24. Бахтин М.М. *К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985.* М.: Наука, 1986. С.80-160.
25. Бек У. *Общество риска. Пути к другому модерну.* М.: Прогресс-Традиция, 2000. 108 с.
26. Бергсон А. *Две памяти // Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти.* М.: Издательство Московского университета, 1979. С.61-75.
27. Бергсон А. *Два источника морали и религии.* М.: Канон, 1994. 384 с.
28. Бергсон А. *Материя и память. 1896 // Бергсон А. Собрание сочинений.* Т.1. С.159-317.
29. Бергсон А. *Творческая эволюция.* М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. 384 с.
30. Биbihин В. В. *Слово и событие // Историко-философские исследования.* Минск, 1991. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bibikhin.ru/slovo_i_sobytie (дата обращения: 10.01.2019 г.).
31. Биbihин В.В. *Энергия.* М.: Институт философии, теологии и истории Св.Фомы, 2010. 488 с.
32. Библер В.С. *От наукоучения – к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век.* М.: Политиздат, 1990. 413 с.
33. Бирюкова М.В. *Музей воображаемый vs музей реальный: концепции гипотетических музеев второй половины XX века // Международный журнал исследований культуры.* 2016. № 3 (24). С. 86-95.
34. Бирюкова М.В. *Эволюция кураторских проектов второй половины XX века в контексте теории и философии культуры: дисс. на соискание степени доктора культурологии.* СПб., 2017. 304 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/JBrjCDHsjN.pdf> (Дата обращения 28.09 2022).
35. Блаженный Диадок, епископ Фотики 1. *О трех добродетелях, которые, как вожди, должны предшествовать духовному созерцанию ума // Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного.* [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Diadox_Fotiki/podvizhnicheskoe-slovo-razdelennoe-na-sto-glav/ (дата обращения: 22.10.2023 г.).

36. Блаженный Диадок, епископ Фотики 9. О даре ведения и даре премудрости, как каждый из них просвещает, и как приобретается. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Diadoh_Fotiki/podvizhnicheskoe-slovo-razdelennoe-na-sto-glav/ (дата обращения: 23.10.2023 г.).
37. Блэк М. Метафора // Теория метафоры: сборник. М.: Прогресс, 1990. С. 153-172.
38. Богатов М.А. К Эстетическому достоянию произведения искусства // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2008. №1. С. 11–16.
39. Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в Заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. 224 с.
40. Болдачев А.В. Событийная онтология. [Электронный ресурс]: СПб., 2014. URL: <http://philosophystorm.org/article/aleksandr-boldachev-sobytiinaya-ontologiya> (дата обращения: 5.05.2019 г.).
41. Булгаков С.В. Пелагианство // Справочник по ересям, сектам и расколам. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Bulgakov/spravochnik-po-eresjam-sektam-i-raskolam/144 (дата обращения: 23.06.2023 г.).
42. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.1. Свет невечерний СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», Москва: «Искусство», 1999. 416 с.
43. Бушуева Т.С. Философия науки А.Н. Уайтхеда: Монография / Рос. филос. о-во и др. Екатеринбург: Издательство «Банк культурной информации», 2006. 96 с.
44. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб.: Издательство «Лань», 1999. 480 с.
45. Вжосек В. О смысле и назначении метафоры в гуманитарных науках // История и современность. 2005. № 2. С. 23-34.
46. Вжосек В. О смысле и назначении метафоры в гуманитарных науках // История и современность, № 2, сентябрь 2005. С. 23-34.
47. Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 471 с.
48. Гартман Н. К основоположению онтологии. Пер. с нем. Ю.В. Медведева. Спб: Наука, 2003. 640 с.
49. Гартман Н. Эстетика. Пер. с нем. Т.С. Батищевой, А.В. Дерюгиной, Е.В. Касьяновой, М.К. Мамардашвили. Киев: «Ника-Центр», 2004. 641 с.
50. Геворкян И.А. Современное философско-когнитивное направление в исследовании метафоры // Вестник Чувашского университета. 2011. № 4 С. 238-244.
51. Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х тт., т. 2. М.: «Искусство», 1969. 326 с.
52. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2003. 528 с.

53. Гоголь Н.В. Размышление о Божественной литургии // Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. Духовная проза. М.: «Патриот», 1993. С. 263-320.
54. Голенков С. Хайдеггер и проблема социального. Самара: Самарский университет, 2002. 132 с.
55. Голенков С.И. Концепт «сборка» в шизоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. Самара: Самар. гуманит. акад., 2017. С.171-182.
56. Головашина О. В. Событие как объект: К плоской теории событий // Социологическое обозрение. 2021. №1. С. 89-106.
57. Горбунова А.Г. Событие как философская проблема: подходы к определению // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. №167. С.129-135.
58. Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (Критический анализ основных проблем онтологии). Л.: Изд. «Наука», Ленинградское отделение. 1969. 279 с.
59. Грицанов А.А. Событие (со-бытие, со-бытийность) // История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://heideger.narod.ru/beit/s.html> (дата обращения: 9.04.2019 г.).
60. Грицанов А.А. Событие (со-бытие) // Постмодернизм Энциклопедия Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/sobytie.html> (дата обращения: 2.06.2019 г.).
61. Грякалов А. А. Философия современности и антропология события // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2005. №10. С.46-58.
62. Губин В.Д. Проблема бытия в современной европейской философии. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1998. 191 с.
63. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001. 639 с.
64. Давыдова Е. А. Событие: история и понятие в философии и языке // Вестник ОГУ. 2010. №11 (117). С.112-116.
65. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля [Электронный ресурс]: подгот. по 2-му печ. изд. 1880–1882 гг. URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=38330> (дата обращения: 4.05.2019 г.).
66. Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / Пер. с англ. К.С. Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018.170 с.
67. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. с фр. М.: Раритет. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
68. Делёз Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004. 235 с.
69. Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб: Петрополис, 1998. 384 с.

70. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
71. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато / Пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель. 2010. 895 с.
72. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб: Алетейя, 1998. 288 с.
73. Демшина А. Ю. Власть контекста в ситуации «Смерти события» // Вестник СПбГУК. 2014. №3 (20). С.29-32.
74. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб: Алетейя, 1999. 208 с.
75. Деррида Ж. О грамматологии. Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 540 с.
76. Днепров В. Идеи времени и формы времени. Л.: Советский писатель, 1980. 600 с.
77. Дунс Скот И. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2001. 585 с.
78. Еникеев А.А. Событие, сознание, текст в пространстве социально-философского знания. Автореф. дисс. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2003.
79. Еременко А.М. Событие бытия, событие сознания, событие текста // Человек. 1995, № 3. С.36-51.
80. Жилин Д. М. Теория систем. М.: УРСС, 2004. 176 с.
81. Закс Л.А. Проблемные поля онтологии искусства // Онтология искусства. Екатеринбург: Автономная некоммерческая организация высшего образования "Гуманитарный университет", 2005. С. 6-33.
82. Закс Л. А. Художественное сознание. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. 210 с.
83. Иванова В.Н. Синергия: К вопросу о применении термина и его интерпретации в западной гуманистике // Аспирантский вестник Поволжья. 2016. № 3-4. С. 68-72.
84. Ингарден Р. Исследования по эстетике. Пер. с польского А. Ермилова и Б. Федорова. М.: Изд. Иностранной литературы, 1962. 572 с.
85. Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный 13. собеседование аввы Херемона (третье) о покровительстве Божиим, или о том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел // Писания. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/67891-ioann-kassian-tvoreniya/#/toc28> (дата обращения: 5.07.2023 г.)
86. К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Т. 1. Сост. Мих. Лифшиц. М.: Искусство, 1957. 631 с.
87. Каган М.С. Философия культуры. СПб: Петрополис, 1996. 415 с.
88. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Книга первая. СПб.: ООО «Изд-во “Петрополис”», 2003. 368 с.
89. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере // Кальвин Ж. Соч. в 3-х тт., т 1. М.: Изд-во РГГУ, 1997. 582 с.
90. Кандинский В. Точка и линия на плоскости. Пер. с немецкого Е. Козиной. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 240 с.

91. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 5. М.: «Мысль», 1966. С. 99-530.
92. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 3. М.: «Мысль», 1964. 799 с.
93. Карсавин Л. П. О Началах. М., Берлин: DirectMEDIA, 2016. 475 с.
94. Кирнозе З. Хаос и система культуры // Концепты хаоса и порядка в естественных и гуманитарных науках. Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2011. 556 с.
95. Киссель М. А. Философский синтез А.Н. Уайтхеда // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 13-14.
96. Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетики языка). М.: ИФРАН, 2000. 199 с.
97. Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. 192 с.
98. Кожин В. Происхождение романа. М.: Советский писатель, 1963. 439 с.
99. Комаров С. В. Различие как событие: возможность мышления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. №2. С.18-30.
100. Кондорсе Ж.А.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. [Электронный ресурс]. URL: https://istmat.org/files/uploads/28689/condorcet_tableau-du-progres-de-raison-humaine.pdf (Дата обращения 19.11.2022 г.).
101. Конев В.А. Онтологические особенности мира человека. Самара: Издательство «Самарский университет», 2003. 72 с.
102. Конев В.А. Размышление над одним из тезисов С.Н. Булгакова, инициированное идеей процессуальной логики // Философский журнал, 2022. Т. 15. № 4. С. 69-77.
103. Конев В.А. Социальная философия. Самара: Самарский университет, 2006. 287 с.
104. Конев В.А. Тайна «Да будет!», или «... круговая черта по лицу бездны» // *Mixstura verborum* 2011. Метафизика старого нового. Философский ежегодник. Самара, 2011. С.36-44
105. Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делёза: Семинары по «Различию и повторению». Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001.
106. Конев В.А. Философия бытия-события М. Бахтина // Конев В.А. Онтология культуры. Избранные работы. Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. С.108-109.
107. Корниенко М. А., Кухта М. С. Феноменология интерпретации события в горизонте человеческого опыта // Известия ТПУ. 2013. №6. С.96-98.
108. Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Структуры будущего: синергетика как методологическая основа футурологии // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве/ Отв.ред. В.А.Копчик. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 496 с.
109. Ласло Э. Век бифуркации: постижение изменяющегося мира // Путь. 1995. № 1. С.3-129.

110. Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. 236 с.
111. Липатова О. А., Агапов О. Д. Событийность и ситуационность в гуманитарной перспективе // Вестник КазГУКИ. 2014. №4-1. С. 9-12.
112. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.
113. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х книгах. Книга I. М.: Искусство, 1992. 656 с.
114. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 715 с.
115. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. 583с.
116. Лосский В.Н. Святой Дионисий Ареопагит и святой Максим Исповедник // Лосский В.Н. Боговидение [Электронный ресурс]. URL: https://www.hesychasm.ru/library/losski/ls7_9.htm (дата обращения 10.03.2022 г.).
117. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.
118. Лукьянова Н.А. Метафизика события // Вестник ТГПУ. 2007. Выпуск 11 (74) С. 12-13.
119. Луман Н. Истина, знание, наука как система. М.: Логос, 2016. 408 с.
120. Лутай В.С. Синергетическая парадигма как философско-методологическая основа решения главных проблем XXI века. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.synergetics.org.ua/pics/Lutay.htm> (Дата обращения: 29.04.2022 г.).
121. Лютер М. Избр. произведения. СПб.: Андреев и согласие, 1994. 430 с.
122. Магун А. Понятие события в философии Владимира Библихина // Stasis. 2015. №1. С. 156-176.
123. Малевич К. О новых системах в искусстве // Малевич К. Черный квадрат. СПб.: Азбука, Азбука=Аттикус, 2017. 176 с.
124. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Изд. гр. Прогресс-Культура, 1992. 418 с.
125. Мамардашвили М.К. Стрела познания. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 303 с.
126. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/libr_min/13_m/as/low_01.htm (дата обращения: 28.10.2023 г.).
127. Мейендорф И. Победа исихастов в Византии. Идеологические и политические последствия // Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Paris, 1990. 440 с.
128. Мелас В.Б. Переживание и событие. СПб: Изд-во ВВМ, 2009. 237 с.
129. Мелик-гайказян И.В. «Событие-в-действительности» и «Событие-в-реальности» // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2009. №3 (7). С. 53-67.

130. Мерло-Понти М. Пространство. Вариант 2 части 2 главы // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Издательство “Водолей”, 1998. 320 с.
131. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2011. 208 с.
132. Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991, с. 91-102.
133. Новая философская энциклопедия: в 4 т.: Интернет-версия издания. М.: Мысль, 2010.
134. Новиков Ю.Ю. Концепция времени в философии А. Бергсона // Метафизика. 2013. № 5 (7). С.21-28.
135. Онтология и эпистемология синергетики / ред. В.И.Аршинов, Л.П.Киященко. М.: ИФРАН, 1997. 159 с.
136. Палама Г. О Божественном соединении и разделении. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/O_Bogestvennom_soedinenii_i_razdelenii/ (дата обращения: 28.10.2023 г.).
137. Пилюгина Е. В. Ален Бадью: исчисление события и противостояние Жюлю Делезу // Studia Humanitatis. 2014. №3. [Электронный ресурс]. URL: <http://sthum.ru/content/pilyugina-ev-alen-badyu-ischislenie-sobytiya-i-protivostoyanie-zhilyu-delezu> (дата обращения: 30.09.2018).
138. Пилюгина Е.В. «Событие» как ключевой концепт постижения современной социальной реальности: семантические и ментальные акценты // Studia Humanitatis. 2013. № 3. С.20.
139. Писарев А.А. Возможности построения онтологии события в рамках континентальной философии. [Электронный ресурс]. URL: <https://istina.cemiras.ru/diplomas/10335310/> (Дата обращения: 18.04.2018 г.).
140. Платон. Парменид // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 1993.
141. Подорога В.А. Событие // Новая философская энциклопедия М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0139acd568bdd24f76199339> (дата обращения: 3.04.2019).
142. Пономаренко Е.В. О самоорганизации и синергизме функционального пространства английского дискурса // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2013. № 13 (156). С. 131–140.
143. Преподобный Макарий Великий, Египетский Великое послание и слова. XI.5. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/velikoe-poslanie-i-slova/ (дата обращения: 23.10.2023 г.)
144. Пригожин И. Философия нестабильности [Электронный ресурс]. URL: https://avtonom.org/old/lib/theory/prigozhin_phn.html (дата обращения 30.04.2019).

145. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. 240 с.
146. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
147. Проповѣди Святителя Софронія, Патріарха Іерусалимскаго. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/23141-%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B8.pdf> (дата обращения: 15.07.2023 г.) Түпографія преп. Іова Почаевскаго Свято-Троицкій Монастырь Джорданвилль, Н. І. 1988.
148. Рассел Б. Философский словарь разума, материи, морали. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/book/rassel_bertran/filosofskiy_slovar_razuma_materii_morali.html (дата обращения: 27.02.2019 г.).
149. Рикёр П. Живая метафора // Теория метафоры: сборник. М.: Прогресс. С.435-455.
150. Романенко Ю.М., Лебедев С.П. Актуальность событийной онтологии // Общество: Философия, история, культура. 2015. № 6. С. 10-12.
151. Руднев В.П. Феноменология события // Логос. 1993. № 4. С. 226-238.
152. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 601 с.
153. Свирский Я.И. Самоорганизация смысла (Опыт синергетической онтологии). М.: ИФРАН, 2001. 181 с.
154. Серафим (Роуз) Вкус истинного православия. Блаженный Августин. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000125/index.shtml> (дата обращения: 13.07.2023 г.).
155. Синергетике 30 лет. Интервью с профессором Г. Хакеном. Проведено Е. Н. Князевой // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 53-61.
156. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания. Приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. 448 с.;
157. Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: ООО «Садра»; Издательский дом ЯСК, 2017. 232 с.
158. Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: ООО «Сандра», 2019. 160 с.
159. Смирнов С.А. Михаил Бахтин: поступающее бытие-событие // Смирнов С. А. Чертов мост: введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010. 492 с.
160. Солодухо Н. М. Ситуационность бытия: концептуальные принципы // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2012. №1. С.173-179.
161. Солодухо Н.М. Методологические принципы построения ситуационной картины мира // Ситуационные исследования: Вып.4. Ситуационная картина мира. Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2011. С. 9-11.
162. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. [Электронный ресурс]. URL:

- https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Spasskij/istorija-dogmaticeskikh-dvizhenij-v-epohu-vselsenskih-soborov/1 (дата обращения: 23.06.2023 г.)/
163. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: «Прогресс-Традиция», 2000. 744 с.
164. Творения преподобного Максима Исповедника / пер., вст. статья и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. 352 с.
165. Теория метафоры: сборник / под ред. Н.Д. Арутюновой и М.А.Журиной. М.: Прогресс, 1990. 512 с.
166. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
167. Федорова М.М. Событие: современные подходы к формированию понятия // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 28-37.
168. Филатенко И.А. Понятие «событие»: философские основы интерпретации // Молодой учёный. 2012. № 4 (39) С.212-216.
169. Флоренский П. А. Имена. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1998. 912 с.
170. Флоровский Г. Богословские статьи 1. О Священном Писании. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/ (дата обращения: 13.07.2023 г.).
171. Фома Аквинский Вопрос 110. О благодати Бога в том, что касается её сущности // Фома Аквинский Сумма теологии. Том VI [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6/21> (дата обращения: 23.06.2023 г.).
172. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С 183-559.
173. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
174. Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. 416 с.
175. Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. №2 (65) С. 96-122.
176. Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Андерсон Б., Бауэр О., Хрох М. и др. Нации и национализм. М.: Праксис, 2002. С. 381-410.
177. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
178. Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.
179. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге М.: Высшая школа, 1991 192 с.
180. Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивости в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985. 424 с.
181. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/90073-diptih-bezmolvija/> (дата обращения: 28.10.2023 г.).

182. Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2008. №1 (2). С. 54-88.
183. Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергичная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19- 36.
184. Черкунова М.В., Пономаренко Е.В., Харьковская А.А. Функциональный синергизм текста как объект функциональной лингвосинергетики // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2022. Т. 28, № 4. С. 106-114.
185. Шатунова Т. М. Событие чувства как феномен современности // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2010. №1. С.188-198.
186. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Л.: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1936. 509 с.
187. Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация. 1929. 266 с.
188. Шкловский В.Б. Гамбургский счет: статьи - воспоминания - эссе (1914-1933) М.: Советский писатель, 1990. 544 с.
189. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Пер. с нем. К.С. Свасьяна. М.: «Мысль», 1993. 663 с.
190. Щитцова Т. В. Событие в философии Бахтина. Минск: И. П. Логвинов, 2002. 300 с.
191. Эйзенштейн С. Монтаж (1938). [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/CINEMA/kinolit/EJZENSHTejN/s_montazh_1938.txt_with-big-pictures.html (Дата обращения 20.05. 2023 г.).
192. Эйхенбаум Б. М. О литературе: Работы разных лет. М.: Советский писатель, 1987. 544 с.
193. Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб.: Академический проект, 2004. 384 с.
194. Яннарас Х. Вера Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/vera-tserkvi/ (дата обращения: 28.10.2023 г.)
195. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/hajdegger-i-areopagit-ili-ob-otsutstvii-i-nepoznavaemosti-boga (дата обращения: 28.10.2023 г.).
196. Ясперс К. Смысл и назначение истории. [Электронный ресурс]. URL: http://royallib.com/book/yaspers_karl/smysl_i_naznachenie_istorii_sbornik.html (Дата обращения: 30.01.2015 г.).
197. Baumgartner E., Hsi Sh. CILT2000: Synergy, Technology, and Teacher Professional Development // Journal of Science Education and Technology. 2002. № 3. Vol. 11. pp. 311–315.
198. Bogle E. Museum Exhibition Planning and Design. Lanham: AltaMira Press 2013. 418 p.

199. Borisenkova A. Narrative Refiguration of Social Events: Paul Ricoeur's Contribution to Rethinking the Social // *Etudes Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*. 2010. Vol. 1. (1). doi: 10.5195/errs.2010.37
200. Bosteels B. *Badiou and Politics*. Duke: University Press, 2011.
201. Bruce W. Ferguson, Reesa Greenberg, Sandy Nairne *Thinking About Exhibitions* Routledge, 1996. 512 p.
202. Deleuze G. *Différence et répétition. Épiméthée. Essais philosophiques*. Presses Universitaires de France. 428 p.
203. Dufrenne M. *Phénoménologie de l'Expérience Esthétique. V. I. L'objet esthétique*. Paris. Press universitaires de France. 1953. 405 p.
204. Dufrenne M. *Phénoménologie de l'Expérience Esthétique. V. II. La Perception Esthétique*. Paris. Press universitaires de France. 1953. 680 p.
205. Ferriani B., Pugliese M. *Ephemeral Monuments: History and Conservation of Installation Art*. Los Angeles: Getty Conservation Institute, 2013. 280 p.
206. Ingarden R. *Das literarische Kunstwerk*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1972.
207. Ingarden R. *O dziele literackim*. Warszawa: PWN, 1988.
208. *Installation Art / N. De Oliveira [et al.]*. London: Thames and Hudson Ltd, 1994. 208 p.
209. Jaffe K. A Forth Law of Thermodynamics: Synergy Increases Free Energy While Decreasing Entropy DOI:10.20944/preprints202007.0422.v1 https://www.researchgate.net/publication/343073023_A_Forth_Law_of_Thermodynamics_Synergy_Increases_Free_Energy_While_Decreasing_Entropy
210. Jaffe K. Quantifying social synergy in insect and human societies // *Behavioral Ecology and Sociobiology*. 2010. № 11. Vol. 64. pp. 1721–1724.
211. Kaprow A. *Assemblages, Environments and Happenings // The Twentieth Century Performance Reader Edited By Teresa Brayshaw, Noel Witts* London: ImprintRoutledge, 2013. 544 p.
212. Lasker R.D., Weiss E. S., Miller R. Partnership Synergy: A Practical Framework for Studying and Strengthening the Collaborative Advantage // *The Milbank Quarterly*. 2001. № 2. Vol. 79. pp. 179–205.
213. Mack D. Metaphoring as Speech Act: Same Happiness Condition for Implicit Similes and Simple Metaphors // *"Poetics"*, 1975, № 2/3, pp. 221-156.
214. Macleod S., Hourston Hanks L., Jonathan A. Hale *Museum Making: Narratives, Architectures, Exhibitions*. Routledge, 2012. 360 p.
215. Naik P. A., Raman K. Understanding the Impact of Synergy in Multimedia Communications // *Journal of Marketing Research*. 2003. № 4. Vol. 40. pp. 375-388.
216. Patton P. The World Seen From Within: Deleuze and the Philosophy of Events. *Theory & Event*. 1991. Vol. 1. (1). doi:10.1353/tae.1991.0006
217. Petersen A.R. *Installation Art: Between Image and Stage*. Museum Tusulanum Press, 2014. 507 p.
218. Rebentisch J. *Aesthetics of Installation Art*. Berlin: Sternberg Press, 2012. 296 p.

219. Ross M., Konrath S.H. Synergies // Psychological Inquiry. 2002. № 3. Vol. 13. pp. 223–226.
220. Studia o Metafore II/ Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej. Wrocław, Warszawa, 1983. 267 s.
221. Suderburg E. Space, Site, Intervention: Situating Installation Art. University of Minnesota Press, 2000. 352 p.