

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

К.М. Сатыбалдина

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье генеалогия рассматривается как способ историко-философской реконструкции в сопоставлении с методом классического историзма. Применительно к проблеме национальной философии генеалогический подход дает возможность конкретизации процессов ее начала и становления.

Ключевые слова: генеалогия, историзм, философский дискурс, этос, национальная философия.

Распространение в конце XX в. постмодернистской методологии на область социально-гуманитарного познания привело к пересмотру целого ряда проблем философии, в частности, цели и смысла исторического процесса, наличия и характера исторических закономерностей, «начала» и «конца» истории. В истории философии этот спектр проблем трансформировался в проблемы «начал философии», закономерностей ее становления, особенно применительно к такому феномену, как «национальная философия».

Постмодернистская методология моделирования исторического в XX в. была представлена, в первую очередь, систематической генеалогией Фуко, концепцией события Делеза и методологическими опытами Дерриды; все они генетически восходят к идеям Ницше, представленным в «Генеалогии морали». Для постмодернизма генеалогический подход стал одним из вариантов пересмотра традиционной философии истории и методологии историзма.

Методологическую функцию генеалогии Ницше противопоставлял классическому историзму, чьи функции, по его мнению, состояли в превращении многообразия во всеобщность, выявлении исторической закономерности и одновременно утрате множества «следов» событий и процессов, имевших место быть.

Согласно Ницше, генеалогия не противопоставляет себя истории, но отрицает надисторическое. Генеалогия — это своеобразная психология, правилами которой являются недоверие к формальной логике, отказ от любых *a priori*, признание

роли воображения в выработке понятий и др., а целью — развенчание всякого рода «вечных истин» и методологий типа гегелевской и марксистской. Ницше реализует все эти требования в своих рассмотрении трех фундаментальных проблем, охватывающих всю духовную проблематику европейской истории. Его генеалогия оказывается составленной из трех рассмотрений: *ressentiment* как движущая сила в структурировании моральных ценностей, «вина» (1) и «нечистая совесть» как интравертный инстинкт агрессии и жестокости (2) и аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству (3).

Особое значение для генеалогического метода Ницше, как, впрочем, и для всей его психологии, представляет собой понятие *ressentiment*, слово, которое иногда переводят на русский язык как «мстительность». Второе рассмотрение — это «вина» и «нечистая совесть». Исследование Ницше показывает, что чувство вины проистекало из древнейших отношений между покупателем и продавцом, работодателем и должником.

Генеалогия, согласно Ницше, противопоставляет себя поиску «начал», отвергает поиски происхождения, во-первых, потому, что это попытка схватить точную сущность вещей, их чистейшие возможности и тщательно охраняемые тождества; а также потому, что этот поиск утверждает существование устойчивых форм, которые предшествуют внешнему миру случая и преемственности. Этот поиск направлен на то, «что уже было там», на образ изначальной истины.

В любом случае если генеолог отказывается следовать метафизическому подходу и если он прислушивается к истории, то он находит, что не существует за вещами некоей вневременной их сущности или их сущность была создана по частям из чуждых форм. Изучая историю разума, он приходит к выводу, что приверженность к истине и строгость научных методов произошли от страсти ученых, от их фанатичных и нескончаемых дискуссий, от духа состязательности. Так, генеалогический анализ показывает, что концепция свободы — это «изобретение правящих классов» и неосновополагающая идея человеческой природы. В историческом основании вещей находится не нерушимое тождество происхождения, но **разногласие и неравенство вещей**. Генеолог должен быть готов узнавать события истории, ее неустойчивые победы и неприятные поражения. Он должен быть готов поставить диагноз болезни, условия выздоровления, для того чтобы встать в позицию эксперта в философском дискурсе. История — это реальное тело развития (культуры). Метафизик ищет и может найти ее душу в далекой идеальности происхождения. Генеолог же принимается изучать истоки, обнаруживая бесчисленное множество начал, чьи слабые следы и полутона хорошо видны историческому взгляду. Поиск генеалогии — это не воздвижение оснований, но открывание того, что мыслилось единым, и показ гетерогенности того, что представлялось однородным. В конечном итоге генеалогия, по Ницше, прикрепляет себя к телу, телесности. Мы бы сказали к «телу культуры», иными словами, к этосу любого дискурса. Тело культуры пронизывает жизнь индивида как в смерти, так и в жизни, наполненной победами и поражениями, сквозь его и силу и слабость. Тело культуры — и все, что его касается: питание, климат и почва — это и есть сфера подлинных начал. Тело несет на себе клеймо прошлого опыта и возвращает желание, слабости и заблуждения.

Т.о., генеалогия, как исторический анализ, расположена в сочлениии культуры и истории. Неверно искать наследование в непрерывной протяженности; так глаз изначально отвечал требованиям охоты и борьбы и только потом послужил источником созерцательности. Генеалогический анализ обрисовывает взаимодействие сил, борьбу этих сил, ведущих войну против друг друга или против враждебных обстоятельств, в попытке избежать вырождения и вновь обрести мощь. Роль генеалогии — в том, по Ницше, чтобы записывать историю моралей, идеалов, метафизических концепций, историю концепций свободы или аскетической жизни.

В дальнейшем генеалогия как метод разрабатывалась М. Фуко (4). Он показал, что Ницше выступил против утилитаристской тенденции в описании истории морали в рамках линейного развития, которая прямолинейно сводила всю ее историю к полезности. Слова вовсе не удерживают свои значения, желания не направлены только в одно русло, и идеи не сохраняют собственную логику, «...за истинной, всегда недавней, скупой и взвешенной — тысячелетняя пролиферация заблуждений» (5). Миру речи и желаний, по Ницше, знакомы борьба, маскировка и хитрости. Генеалогия запечатлевает необычность событий вне зависимости от финала. В конечном итоге генеалогия обнаруживает элементы истории даже тогда, когда они отсутствуют в итоговом описании, когда они остаются нереализованными возможностями.

Фуко пишет: «Необходимо вдребезги разбить все то, что допускает утешительную игру узнаваний. Знать, даже в хронологическом порядке — не значит «вновь обретать» и, в особенности, «обретать себя». История будет «действительной» в той мере, в какой она внесет прерывность в само наше бытие... Генеалогист нуждается в истории, чтобы отвести химеру происхождения, вроде того, как хороший философ нуждается в медике, чтобы отвести тень от души. Необходимо научиться узнавать события истории, ее удары, ее сюрпризы, ее неустойчивые победы, ее поражения, которые все вместе ведут отсчет началам, атавизмам и наследственности; точно так же, как следует уметь диагностировать болезни тела, состояния слабости и бодрости, расстройства и сопротивления для того, чтобы судить о том, что есть философский дискурс» (6).

В этой связи нам представляется, что генеалогический подход может сыграть конструктивную роль в решении проблемы становления национальной философии, национального философского дискурса (7).

Активность познающего мир субъекта описывается через два взаимосвязанных блока понятий: через концепты *познания* мира и через концепты *отношения* к миру. Если в первых раскрывается инструментальная способность человеческого ума, способность оперировать информацией о действительности, то на основе вторых человек проявляет себя активной, динамичной частью познаваемого мира, то есть проявляет себя как творческое существо. Первые категории принадлежат к сфере *гносиса*, а вторые — *этоса*. Исследование особенностей национального философского мышления, в частности философского дискурса, требует обращения к категориям *этоса*.

Для начала поясним смысл используемых понятий. Дискурс — это речь, «погруженная в жизнь». Дискурс является центральным моментом человеческой «жизни в языке», того, что называется языковым существованием, и потому органически включает этнокультурные модели поведения, которые реализуются осознанно и бессознательно, находят многообразное выражение в речи и кристаллизуются в значении и внутренней форме содержательных единиц языка.

Дискурс представляет собой явление промежуточного порядка между речью, общением, языковым поведением, с одной стороны, и фиксируемым текстом, остающимся в «сухом остатке» общения, с другой стороны. С позиций философии дискурс — это конкретизация речи в различных модусах человеческого существования, поэтому правомерно, например, выделение репродуктивного и продуктивного дискурса. Назначение первого — ориентировать человека в реальном мире; здесь важны представления образа реальности и практичного, эффективного действия в ней; назначение второго — освобождение человека от жесткого детерминизма природы и общества, критика устоявшихся стереотипов восприятия и поведения. В таком понимании продуктивный дискурс — это пространство творческого порождения и восприятия мысли.

Многомерность архаических культур является свидетельством наличия в их этосе ярко выраженного доминирующего семантического ядра, заключенного в мифах и архетипах сознания, среди них важнейшими являются пространственно-временные. Среди исследователей традиционных культур широко распространена и признана концепция Лерана-Гуруа, которая утверждает цикличность времени в древних культурах. Наиболее отчетливо нелинейность пространства—времени архаической культуры как их доминирующая черта проявляется в противоположенности систем пространственно-временных координат на разных семантических полюсах этой культуры: мифологическом и социальном. Если социальное время идет, то мифологическое стоит, пространство социума и пространство мифа противостоят друг другу как мир порядка и мир хаоса.

Специфическим свойством нелинейности пространства—времени древних культур является то, что его положительные и отрицательные координаты (социальный и мифологический миры) могут меняться местами во времени. В кризисных и катастрофических ситуациях нормальная структура движения социального мира во времени (удаление от мифологического начала мира) сменяется эсхатологической: сжатие мифологического пространства сменяется его расширением в направлении мира социального. Ярче всего семантическая поляризация двух начал (космоса и социального микрокосма) проявляется в архаической модели жизненного пути человека: человек как бы выходит — в момент рождения — из мифологического мира и затем перемещается все дальше в социальный мир, сохраняя в то же время символические и магические связи с мифологическими силами через комплекс медиативных свойств, предметов и точек пространства. Один из главных элементов этой системы коммуникаций — перемещающиеся во времени и пространстве возрастные классы — носит структурный (соционормативный) характер. Мы, в частности, имеем в виду социальный институт старцев-аксакалов в кочевых цивилизациях.

Однако собственное пространство—время архаической культуры не существует само по себе, оно окружено психофизиологическим миром человека, составляющим этос его дискурса, — экзистенциальным пространством и временем. Оно альтернативно миру физического (энтропийного) времени и отличается от последнего тем, что оно всегда неоднородно, сжимаемо, расширяемо, фигуративно, в какой-то мере обратимо, способно сводить прошлое и будущее, мифологическое и социальное время в одну неделимую точку. Причем это взаимодействие мифологического и социального времени осуществляется по-разному в земледельческой (преимущественно западной) и кочевых (преимущественно восточных) цивилизациях.

Кочевник строит свои отношения с пространством и временем иначе, чем оседлый. Естественное состояние непрерывного движения, перемещений вырабатывает в нем знание законов пути, включающих в себя не только практические навыки использования условий экологической среды, но и систему этических норм, эстетических принципов, философских умозаключений. В арсенале понятий кочевника о связях с окружающим миром одно из главенствующих мест занимает понятие «дорога». Казахи, например, желают удачи репликой «Жолын болсын» — «Пусть состоится твоя дорога!», проклиная: «Жол урсун!» — «Пусть ударит дорога!».

Если бы боги вознамерились вдруг сообщить кочевнику, как они сообщили однажды Утнапишти («Эпос о Гильгамеше»), о грядущем потопе или крушении гор, то, наверное, не стали бы шептать: «Стенка, стенка, запомни!», а сказали бы: «Запомни, дорога!» Номады представляли мир как своего рода иерархическую сумму концентрических кругов разной степени освоенности, в центре которых находилось жилище (кибитка, юрта и пр.), поскольку степное пространство, как правило, менее ограничено (и разграничено) естественными преградами. С другой стороны, круг — это достаточно универсальный принцип осмысления пространства для архаических культур. Наконец, круг («курень», «крааль») — это идеальная форма организации в степи для защиты от врагов, диких зверей.

Социальное пространство у номадов также осмысливалось в форме концентрических кругов разной величины. В центре него — жилище кочевника, затем — минимальная община, далее — различные уровни клановой и «племенной» организации. Венчает эту многоступенчатую структуру социум — «владение».

Время в архаических обществах воспринималось сознанием сквозь призму магических представлений, бывших одной из форм его выражения. В основе подобного мышления лежала ведущая роль психологической связи между индивидом и окружающей средой и другими индивидами, движущей силой которой выступало волевое (властное) начало. Причем это начало увязывалось архаическим мышлением прежде всего с течением социального времени. Передвижение индивида по лестнице социальной иерархии, в примитивных обществах довольно жестко коррелировавшее с биологическим возрастом, увеличивало возможности представителей властных институтов воздействовать на время. Старейшины, например, могли задержать или даже лишить индивида или группу сверстников ини-

циации, и тогда время для них останавливалось, их продолжали звать детьми, несмотря на объективный ход биологического времени.

Таким образом, социальное время выступало не только в качестве мерил любых других изменений, но и как инструмент власти, при помощи которого регулировались отношения в социуме и осуществлялось насилие над соплеменниками. Например, вождь, чей авторитет базировался на культе предков, мог регулировать время, в том числе и в природе, задерживая или ускоряя наступление Нового года, например. Поэтому все значимые события в жизни традиционного общества связывались сознанием с именем магического лидера. В этой связи чрезвычайно любопытным оказывается обращение к одной из устойчивых традиций этносов кочевнического типа (в их числе и интересующая нас тюркская культура), обязывающей каждого взрослого индивида помнить «семь колен» своего рода, то есть свою генеалогию. Вспомним, что в прямом первоначальном смысле слова генеалогия — перечень предков человека, определяющий его происхождение.

В архаической культуре экзистенциальный мир человека выступает не просто как индивидуальное или личностное дополнение к пространству—времени социального микрокосма, но как его универсальная внешняя среда. Совпадая в целом с мифологическим на личностном уровне человеческого бытия, экзистенциальное способно творить свою особую систему отношений между космосом и человеческим микрокосмом. Экзистенциальные связи социального и мифологического выводят человека архаической культуры за пределы ее жестких семантических оппозиций в *новое измерение пространства—времени*.

Это особое значение экзистенциальных связей в пространстве и времени, как правило, хорошо осознается духовными лидерами и используется носителями архаических культур (фиксированные пространственные точки жизни и смерти, определенных состояний внутри жизненного цикла — обряды инициации, погребения и другие, ритуалы изгнания смерти и т.д.). Локальные точки экзистенциального опыта упрощают и приближают к человеку мир сакрального.

Особое измерение личностного пространства и времени представляют **казахские «шежире»**. «Понятие „шежире“ означает «родословная», «память», «генеалогия». Традиционные формы шежире разнообразны. «Отдельные образцы шежире по структуре своей представляют некий аналог историографических сочинений. В общей массе шежире в основном составляют отдельные фрагменты историко-генеалогических сведений казахского народа. Этот массив информации включает в себя эпизоды семейных генеалогий и фамильных историй» (8).

Шежире играли роль системы координат, в которой и происходила историческая пространственно-временная идентификация рода и племени, этническая и культурная самоидентификация личности. Шежире выступали и выступают механизмом взаимодействия этоса и гносиса, той системой ценностей, в которой происходит процесс становления самосознания этноса.

Подводя итоги нашего рассмотрения генеалогического подхода в современной истории философии, можно сказать, что речь должна идти именно о подходе, а не о генеалогическом методе. Генеалогический подход дополняет и расширяет возможности классического историзма.

Как пишет один из исследователей творчества Фуко, «...предлагаемая Фуко генеалогическая история мысли базируется... на тех же самых онтологических постулатах, что и квантовая механика (нередуцируемая случайность и дискретность). Речь идет о том, чтобы в основание нашего понимания истории ввести принцип автономного хаоса (аналог античного понятия беспредельного), выступающий иерархически более весомой онтологической категорией, чем соответствующий ему противоположный принцип (аналог платоновского эйдоса и пифагорейского предела). Принимая это во внимание, можно сказать, что совершаемый Фуко сдвиг в методологии истории в историко-философской проекции выглядит как движение «назад» от Платона к софистам и от Парменида к Гераклиту» (9).

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 415—439.
- (2) Указ. соч. С. 439—472.
- (3) Указ. соч. С. 472—525.
- (4) Фуко М. «Ницше, генеалогия, история» // Философия эпохи постмодерна. Минск: Красико-принт, 1996. С. 74—97.
- (5) Фуко М. Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. Минск: Изд. ООО «Красико-принт», 1996. С. 79.
- (6) Там же.
- (7) См. Сатыбалдинова К.М. Этнос национального философского дискурса // Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. М.: Изд-во РУДН, 2008. С. 59—71.
- (8) Алпысбес М. Шежире казахов: источники и традиции (Учебник для вузовских и послевузовских спецкурсов). Астана, 2013. С. 4.
- (9) Визгин В. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия: Сборник статей. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 103.

GENEALOGICAL APPROACH TO THE HISTORY OF PHILOSOPHY

K.M. Satibaldinova

History of Philosophy Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

The article presents a genealogy as a way of the historic-philosophic reconstruction correlating with the method of the classic historicism. The genealogical approach applied to the problem of a national philosophy gives an opportunity to define concretely the processes of its beginning & formation.

Key words: genealogy, historicism, philosophical discourse, ethos, national philosophy.